

Jon Wittrock

Politiska Begrepp: Carl Schmitt som samtida politisk tänkare

mångkultur, migration, ordning och undantag

Current Themes in IMER Research 19: 1



Current Themes in IMER Research No 19: 1

ISBN

978-91-7877-002-1

Published

2019

Editor

Anders Hellström, anders.hellstrom@mah.se

Published by

Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM)

Malmö University

205 06 Malmö

Sweden

Online publication

www.bit.mah.se/muep

JON WITTROCK

Politiska begrepp: Carl Schmitt som samtida politisk tänkare:
mångkultur, migration, ordning och undantag

Abstract

This text presents, interprets and further develops key concepts that are used by Carl Schmitt and apply them to contemporary Swedish debates about multiculturalism and migration. Schmitt's theory of the political is interpreted in terms of two dimensions, one that is about distinctions between friends and enemies and one that focuses, rather, on constant processes of politicisation and depoliticisation, which different actors try to structure into friend/enemy distinctions for their own purposes. In this struggle about which friend/enemy distinctions are to be established, norms, narratives, symbols and rituals become crucial political tools, which means that we cannot understand contemporary Swedish politics in a simplistic way as unambiguously secular – rather, there are elements which we may call sacred, as well as elements which may be considered marginalised and taboo. Ultimately, we may thus pose the question as to what a consistently secular order would actually entail – a question which opens up for a deeper reflection on alternative socio-political orders.

Keywords

Carl Schmitt, depoliticisation, migration, multiculturalism, narratives, norms, politicisation, rituals, symbols.

Biographical Notes

Jon Wittrock is Doctor of Political and Social Sciences of the European University Institute and Associate Professor (Docent) in political science. He is currently teaching and doing research at Malmö University, Department of Global Political Studies. His research focuses on questions concerning the religious and the secular, the ambivalence of these categories, and what that implies for analyses of contemporary politics. These questions are explored for example in the monograph “Contemporary Democracy and the Sacred: Rights, Religion and Ideology” (London: Bloomsbury, 2018).

Contact

jon.wittrock@mau.se

Sammanfattning

Denna text presenterar, tolkar och vidareutvecklar centrala begrepp som Carl Schmitt använder sig och tillämpar dessa på samtida svenska debatter om mångkultur och migration. Schmitts teori om det politiska tolkas i termer av två dimensioner, en som handlar om uppdelningar i vänner och fiender och en som snarare fokuserar på ständiga rörelser av politisering och avpolitisering som olika aktörer försöker strukturera i vän-fiendeuppdelningar i sina egna syften. I denna kamp om vilka vän- och fiendeuppdelningar som skall etableras blir normer, narrativ, symboler och ritualer viktiga politiska verktyg, vilket innebär att vi inte på ett förenklat sätt kan förstå samtida svensk politik som entydigt sekulär – snarare finns element som vi kan kalla heliga, liksom marginaliserade och tabubelagda element. Ytterst kan vi därmed fråga oss vad en konsekvent sekulär ordning faktiskt skulle innebära – en fråga som öppnar upp för en djupare reflektion kring alternativa sociopolitiska ordningar.

Nyckelord

avpolitisering, Carl Schmitt, det politiska, migration, mångkultur, narrativ, normer, politisering, ritualer, symboler.

Om författaren

Jon Wittrock är Doctor of Political and Social Sciences of the European University Institute och docent i statsvetenskap. Han är för närvarande verksam vid Malmö universitet, Institutionen för globala politiska studier. Hans forskning fokuserar på frågor om det religiösa och det sekulära, dessas mångtydighet och vad detta innebär för analyser av samtida politik. Dessa frågor utforskas bl.a. i monografin “Contemporary Democracy and the Sacred: Rights, Religion and Ideology” (London: Bloomsbury, 2018).

Kontakt

jon.wittrock@mau.se

Who is the third who walks always beside you?
When I count, there are only you and I together
But when I look ahead up the white road
There is always another one walking beside you

T.S. Eliot, *The Waste Land*

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Förord	7
Inledning: textens syften och begreppsliga struktur	9
DET POLITISKA: DIKOTOMI OCH POLARITET	11
Politiska dikotomier: vänner och fiender	11
Det politiska som polaritet: politisering och avpolitisering	18
POLITISK ENHET OCH OFFENTLIG DYRKAN	27
Demokrati och existensform	27
Mångkultur och offentlig dyrkan	42
VÅLD, STAT OCH STORRUM	52
Stater och storum	52
Offentlig dyrkan bortom staten?	56
NIHILISM OCH KONSTITUTIVA UNDANTAG	62
Nihilism och inhägnad	62
Axiala skuggor och konstitutiva undantag	69
EN FULLBORDAD SEKULARISERING?	78
Negativ och positiv sekularisering: ordning och undantag	78

FÖRORD

Carl Schmitt (1888-1985) var en tysk jurist och politisk tänkare, som förmodligen är mest känd, eller kanske ökad, för två saker: dels sin bestämning av *det politiska* som en fråga om uppdelningen i vänner och fiender, dels sitt stöd för den nationalsocialistiska regimen i Tyskland efter Hitlers maktövertagande. Likväl kom Schmitt både under sin levnad och efter sin död att utöva ett omfattande inflytande över både ideologiska och disciplinära gränser: han kom att influera forskare från en mängd olika discipliner och människor med vitt skilda politiska anknytningar och världsåskådningar.

Schmitts livshistoria står dock inte i fokus för denna bok, även om det är förstaeligt att många finner den fascinerande. Schmitt är en märklig bekantskap och hans liv liksom hans postuma rykte och inflytande rymmer hisnande vändningar: den katolske tänkaren som blir exkommunicerad; Weimarrepublikens försvarare som är mest känd för sitt stöd till Tredje riket; den opportunistiske nazisten som möts med misstänksamhet hos sina nya politiska vänner; antisemiten som kommer att läsas med störst klarhet av den briljante, judiske filosofen Leo Strauss, som själv kom att utöva ett stort inflytande i USA under efterkrigstiden och fram till idag; det västtyska intellektuella livets *persona non grata* som kommer att influera såväl EU som tysk författningsrätt; juristen som skriver om skönlitteratur; högertänkaren som blir den intellektuella vänsterns älskling – självklart finns här mycket som kan fascinera! Det som fascinerar mig är dock framförallt Schmitts förmåga att lansera laddade begrepp. Det är hans begreppsliga trollkonster och förmåga att borra sig ner till en kokande och farlig kärna i varje ämne han berör, som fångat så många. Det är inte min avsikt att ge en uttömmande presentation av Schmitts tänkande eller dettas utveckling över tid, att spåra framväxten av Schmitts begrepp, eller beskriva den historiska miljö i vilken de uppstod. Snarare skall jag ta mig an ett fåtal centrala politiska begrepp som Schmitt föreslår, samt undersöka hur vi kan tolka och använda dem i en samtida kontext. Således kommer jag inte dra mig för att vidareutveckla dessa begrepp och utveckla mina egna, så att säga i dialog med både Schmitt och andra tänkare.

De senaste decennierna har frågor kring mångkultur och migration alltmer kommit att politiseras och uppta den politiska debattens centrum. I Sverige har vi fått ett nytt riksdagsparti, Sverigedemokraterna, som fokuserar på dessa frågor, samtidigt som en vidare högerradikal rörelse, trots att den inte aktivt engagerar särskilt många människor, fått alltmer uppmärksamhet i media och blivit alltmer synlig på internet. I USA kom presidentvalskampanjen 2016 att förknippas bland annat med alt-right-rörelsens växande synlighet och även i Sverige kom denna rörelse och dess sympatisörer att väcka alltmer uppmärksamhet – inte minst bör det i detta sammanhang påpekas att det knappast går att dra en tydlig gräns mellan

svensk och amerikansk alt-right, då flera av rörelsens centrala aktörer, som Red Ice Radios Henrik Palmgren eller Arktos VD Daniel Friberg, är svenskar.

Jag kommer använda Schmitts begrepp för att analysera debatter kring mångkultur och migration, men också för att visa hur vi kan tänka vidare, bortom uppdelningen i för och mot i dessa frågor, när vi tänker kring möjliga framtida samhällsmodeller. Begrepp kan låsa in företeelser i dikotoma kategorier, men begrepp kan också frigöra, spränga sönder, möjliggöra nya förbindelser. Jag hoppas i det följande kunna bidra någonting till sådana vidare försök, bland annat genom att utveckla tematiken kring laddade cirklar utifrån en konfrontation med ett urval av Carl Schmitts verk. Schmitt är naturligtvis för många en kontroversiell gestalt associerad med den nationalsocialistiska regimen i Tredje riket. Vissa vänder sig emot vad de uppfattar som hans tankes bittra frukt, men Schmitts tänkande förblir filosofiskt fruktbart. Framförallt är det tankefiguren om konstitutiva undantag och vår förmåga eller oförmåga att reflektera kring våra relationer till dessa, som fascinerar mig. En reflektion kring dessa relationer öppnar upp, menar jag, för ett vidare tänkande kring ett större möjligt rum av politiska och sociala konstellationer.

Jag vill avslutningsvis särskilt tacka kollegorna vid Malmö universitet Anders Hellström, Christian Fernandez och Anna Andréén som hjälpte till att arrangera det seminarium där denna texts argument och tolkningar diskuterades, samt Mikael Spång som på ett ytterst initierat sätt kommenterade texten vid seminariet. Jag vill också tacka Axel och Margaret Ax:son Johnsons stiftelse för generöst stöd till min forskning. Denna bok tillägnas Linda.

INLEDNING: TEXTENS SYFTEN OCH BEGREPPSLIGA STRUKTUR

Denna text syftar dels till att presentera, analysera och tolka en serie centrala begrepp som Carl Schmitt använder sig av när han analyserar det politiska och försöker förstå vad sociopolitiska ordningar innebär, hur de är strukturerade och vilka deras förutsättningar är, dels att föreslå vissa egna begrepp utifrån min konfrontation med Schmitts verk och dels att med hjälp av ovanstående på ett tentativt sätt försöka öppna upp för en djupare reflektion kring alternativa sociopolitiska konstellationer.

Jag kommer beröra Schmitts begrepp om det politiska och om avpolitisering, om olika kategorier av vän- och fiendskap, om existensform och offentlig dyrkan, samt om nihilismen och det heliga. Jag kommer därmed inte till varje pris förbli Schmitt trogen, utan kommer vrida och vända på hans begrepp och tillämpa dem på samtida debatter. Inledningsvis kommer jag urskilja två tendenser i Schmitts tänkande kring *det politiska*, en dikotom som utmynnar i uppdelningar i vänner och fiender, samt en polär, som snarare ser ständiga rörelser mot *politisering* och motrörelser som *avpolitiserar*. Jag kommer skilja mellan olika former av politisering och avpolitisering: horisontell och vertikal, absolut och relativ samt agonistisk och antagonistisk. Jag kommer hävda att Schmitts begrepp om den *verkliga fienden* kan förstås som en inbjudan till ständigt frågande, till en kontinuerlig reflektion kring vad vi värdesätter och vill värna. Jag kommer föreslå att Schmitts begrepp om en *existensform* pekar i två riktningar: existensformen kan förstås som ett begrepp för en faktisk kulturell gemenskap, men också som en *hänvisning* till gemenskap som kan göras av både enskilda, av grupper och av företrädare för stater och andra politiska enheter. Därför kommer jag granska Schmitts diskussion om den *offentliga dyrkans* roll och påpeka att detta, även om det kanske inte vid första anblick verkar så, förblir en aktuell fråga – samtida, förment sekulära liberala demokratier upprätthåller fortfarande vad vi kan kalla en offentlig dyrkan, genom ritualer, symboler och offentligt kommunicerade berättelser, men denna dyrkan är i regel omstridd och inbördes motstridig. Dessutom kan den ses som instanser av den mer generella möjligheten att omgärda vissa föremål, platser och tidsintervall med en cirkel av respekt och vördnad, eller åtminstone normer som påbjuder en yttre åtbörd av dessa. Därmed kan frågan lyftas till ett högre abstraktionsplan, till ett frågande kring vad jag kommer kalla *inhägnad* och *konstitutiva undantag*: vad bör i samtiden omgärdas med skyddande cirklar, i en tid av hotande ekologiska kriser och en global kapitalistisk utveckling?

Jag kommer observera att sociopolitiska ordningar konstitueras av undantag som både upphöjer och stöter ut vissa domäner och som både reproducerar etablerade ordningar och producerar nya ordningar. Dessa undantag

är såväl politiska, juridiska och begreppsliga som rituella och fenomenologiska, men gemensamt för dem alla är just deras dubbla konstitutiva funktioner. Den mest fundamentala fråga jag tycker mig se Schmitt ställa, gäller hur ordning och undantag på alla dessa plan – och inte bara de mest uppenbara, d.v.s. i snävare mening politikens och juridikens – förbinds. Det mest fundamentala påstående jag tycker mig se Schmitt framföra, är att en fördjupad reflektion kring dessa undantag möjliggör en djupare reflektion kring hur ordningar konstitueras och därmed också ett tänkande kring alternativa ordningar. Jag menar inte att dessa temata kronologiskt kommer sist i Schmitts verk och hans tänkandes utveckling, inte heller att han framställer dem på ett entydigt sätt i ett av sina verk; snarare ser jag detta som en dunkel underström som löper genom alla Schmitts verk (åtminstone alla jag läst) och ibland bryter fram i öppen dager, andra gånger måste sökas av den vakne läsaren, som själv måste se de förbindelser Schmitt inte tydligt artikulerar.

Min tolkning av Schmitt är naturligtvis färgad av min specifika bakgrund och mina intressen. Det är inte den enda möjliga tolkningen och jag gör inga anspråk på att den är den idéhistoriskt mest korrekta, eller baserad på den mest extensiva utgrävningen av den kontext i vilken Schmitts verk skrevs, eller de olika tänkare han i sin tur åberopade sig på. Jag kan mycket väl ha missat väsentliga idéhistoriska och historiska aspekter av Schmitts liv och verk. Mitt primära kriterium för om min tolkning är lyckad är dock huruvida den säger någonting intressant om samtiden och hjälper oss tänka alternativa sociopolitiska konstellationer inför framtiden. Jag har eftersträvat att vara transparent i min tolkning genom att klargöra när jag tycker mig avvika från Schmitt eller inte har strävat att nödvändigtvis förbli honom trogen, men också genom att med hjälp av citat och referenser visa hur jag faktiskt åberopar mig på passager och begrepp som finns hos Schmitt.

Jag tycker mig ha borrar mig ned till en fascinerande teoretisk kärna; inte i den mening att denna kärna kommer sist i en kronologisk, idéhistoriskt rekonstruerad sekvens, utan snarare i den mening att jag ser den som den mest filosofiskt fruktbara tankefigur som Schmitt cirklade kring, från sin ungdom till sina sista verk.

DET POLITISKA: DIKOTOMI OCH POLARITET

Politiska dikotomier: vänner och fiender

I den dåvarande regeringens proposition 1997/98:16, *Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrapolitik till integrationspolitik*, skrivs det att:

Avsikten med invandrapolitiken har varit att innefatta dem som har invandrat i den svenska samhällsgemenskapen. Genom att politiken i så stor utsträckning kommit att rikta sig till invandrare som grupp och därmed satt invandrarskapet och den invandrades kulturella och etniska bakgrund i centrum, har den emellertid bidragit till att invandrarskap förknippats med ”annorlundaskap”. Invandrapolitiken, tillsammans med den särskilda administration som byggts upp för att genomföra den, har därigenom kommit att på ett olyckligt sätt förstärka en uppdelning av befolkningen i ett ”vi” och ett ”dom” och därigenom medverkat till uppkomsten av det utanförskap som många invandrare och deras barn upplever i det svenska samhället.¹

Uttrycket ”vi” och ”dom” har blivit en återkommande fras i samtida svenska debatter och ofta beklagas denna typ av uppdelningar i samband med att en viss aktörs språkbruk eller andra beteenden eller rutiner kritiserar. Den proposition som citeras ovan lades fram den 11 september 1997. Nästan exakt 21 år senare, den 10 september 2018, dagen efter riksdagsvalet, skriver Sverigedemokraten och riksdagsledamoten Mattias Karlsson i ett inlägg på Facebook:

Det finns ingen tid att vila eller att sörja brustna illusioner och förhoppningar. Vi har inte valt det här, men våra motståndare har på riktigt tvingat in oss i en existentiell kamp om vår kulturs och vår nations överlevnad. Det finns bara två val, seger eller död.²

Frågor kring mångkultur och migration har kommit att alltmer *politiserar* i hela Västvärlden det senaste decenniet. Det har blivit i högsta grad *politiska* frågor, som har lyfts upp på den politiska agendan och blivit till föremål för offentliga

¹ Regeringens proposition 1997/98:16, *Sverige, framtiden och mångfalden – från invandrapolitik till integrationspolitik* (Stockholm: Inrikesdepartementet, 1997), s. 17-18.

² ”SD-topp möter skarp kritik efter efter Facebookinlägg”, SVT Nyheter: Inrikes, 12 september 2018:

<https://www.svt.se/nyheter/inrikes/sd-topps-inlagg-pa-sociala-medier-moter-stark-kritik>

konflikter som involverar dikotoma uppdelningar i *för* och *emot*, *vi* och *dom*, *seger* eller *död*. Hur skall vi analysera dessa debatter och de temata som kommer till uttryck i dem? Vad innebär det att en fråga blir *politisk*, eller att vissa frågeställningar *politiserar*?

Begreppet *politik* introducerades i det medeltida Europa genom översättningen av Aristoteles *Politika*, eller *Politiken*.³ Med tiden har begreppet kommit att användas på flera olika sätt – men finns det en kärna i dessa olika användningsområden? Finns det någonting väsentligt som genomströmmar de fenomen vi i dagligt tal förknippar med ”politik”, d.v.s. partier, politiker, allmänna val och mediala debatter, förhandlingar och diskussioner? Carl Schmitt är känd, eller kanske snarare ökad, för att ha bestämt *det politiska* som det som berör skillnaden mellan *vän* och *fiende*, där det *dödliga våldet* blir en yttersta möjlighet – och utan en ”reell möjlighet” till krig och dödligt våld, skriver Schmitt i sitt *magnum opus*, den kompakta essän *Det politiska som begrepp* som ursprungligen utkom i början av 1930-talet⁴, finns inte längre det politiska.⁵ Detta innebär att det politiska inte är en egen social sfär med på förhand tydligt definierade gränser, utan snarare kan bryta fram varhelst människor delar sig i stigande intensitet i vänner och fiender, med det dödliga våldet och den fysiska förintelsen som en yttersta horisont: ”Varje religiös, moralisk, ekonomisk, etnisk eller annan motsättning”, skriver Schmitt, ”förvandlas till en politisk motsättning om den är stark nog att dela upp människor i vänner respektive fiender.”⁶ Med andra ord är det politiska inte nödvändigtvis knutet till politiska partier och föreningar, utan snarare blir varje grupp, organisation och institution politisk så snart den delar människor i vänner och fiender och relaterar till dem med det dödliga våldet som yttersta möjlighet. Detta gäller religiösa samfund såväl som samhällsklasser, fackföreningar eller handelskompanier – alla dessa kan politiserar i Schmittiansk mening och om de griper makten i ett område kan de komma att skapa sina egna *politiska enheter*, en kristallisation av det dödliga våldets möjligheter i mer stabila mönster – till exempel en modern stat, en medeltida republik, en antik stadsstat eller ett imperium.⁷

Om det politiska alltså är rotat i uppdelningar mellan vänner och fiender uppstår emellertid frågan hur vi avgör vem som är vän och vem som är fiende.

³ Se Jens Bartelson, *The Critique of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 58.

⁴ En första version trycktes som broschyr redan i slutet av 1920-talet, men det behöver vi inte bry oss om nu. Se Carl-Göran Heidegren, ”Inledning”, i Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 10.

⁵ Se Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 46 & 52.

⁶ *Ibid.*, s. 56.

⁷ *Ibid.*, s. 52, 56-57. Detta är min tolkning – Schmitts förståelse av den politiska enheten är inte helt klar.

Vänder vi oss till *Det politiska som begrepp* hävdar Schmitt där att den politiska fienden alltid är ”en *offentlig* fiende”, d.v.s. det handlar inte om privata motsättningar utan om konfrontationen mellan grupper av människor som kan eskalera till dödligt våld.⁸ Detta innebär att ”Konkurrenter eller motståndare i allmänhet är alltså inga fiender, inte heller den personliga antagonisten som man känner motvilja eller hat mot.”⁹ Schmitt hävdar dock också att ”Var och en måste själv avgöra om det faktum att motparten i den aktuella konflikten är annorlunda innebär en negation av den egna existensformen och därför måste avväjas eller bekämpas för att bevara det egna sättet att leva.”¹⁰

Här stöter vi på två av dessa snåriga och motsägelsefulla problemområden som karaktäriserar Schmitts verk. För det första råder en oklarhet kring huruvida den politiska fienden enbart karaktäriseras av att vara involverad i en politisk konflikt med oss, eller om denna fiende också har ett visst *väsen* oberoende av detta. ”En politisk fiende”, skriver Schmitt, ”behöver inte vara moraliskt ond eller estetiskt ful. Han behöver inte uppträda som ekonomisk konkurrent, utan det kan rentav vara fördelaktigt att göra affärer med honom.” Det verkar klart nog – men i nästa mening tillägger Schmitt att ”Han är helt enkelt den andre, främlingen, och det ligger i hans natur att på ett särskilt eftertryckligt sätt vara något existentiellt annorlunda och främmande, vilket i extremfall kan leda till konflikter.”¹¹ Så den politiska fienden saknar å ena sidan väsen, fränsett det faktum att han eller hon är in dragen i en konflikt med oss, en konflikt som är knuten till det dödliga våldet som yttersta möjlighet; men å andra sidan är denna fiende också en existentiell främling. Så behöver det dock naturligtvis inte vara: våra fiender kan vara oss lika, medan allierade och bundsförvanter kan vara oss nog så främmande. Det existentiella främlingskapet är ett nytt kriterium för politisk fiendskap Schmitt här för in, efter att i de föregående passagerna av sin essä försökt befria denna fiendskap från en nödvändig koppling till andra kriterier än den konflikt som är knuten till det dödliga våldets möjlighet. Även när det gäller vem som fattar beslutet om vem som är vän och vem som är fiende är Schmitts förståelse svårtolkad: hur kan den politiska fiendskapen generellt karaktäriseras av att ”Var och en” beslutar om denna fiendskap, samtidigt som denna fiendskap alltid är offentlig?

Det verkar finnas radikalt *olika typer av fiendskap*. Detta kom Schmitt också att inse.¹² I det senare verket *Theorie des Partisanen* skiljer Schmitt mellan

⁸ Ibid., s. 48.

⁹ Ibid.

¹⁰ Se ibid., s. 47.

¹¹ Ibid., s. 46.

¹² Se ibid., s. 37. Se också exempelvis ibid. 53, om den stridande soldaten.

den *konventionella*, den *absoluta* och den faktiska eller *verkliga* fienden.¹³ Schmitts sätt att skilja mellan dessa är inte helt klart, men det i mina ögon mest fruktbara sättet att använda dessa kategorier är att knyta dem till den uppdelning Schmitt antyder i *Det politiska som begrepp* mellan å ena sidan människors fysiska *existens* och å andra sidan gemensamma *existensformer*, eller *sätt att leva*.¹⁴ En konventionell fiende tjänar vad Schmitt kallar en *politisk enhet*, t.ex. en modern stat. Politiska enheter behöver dock inte ta formen av moderna stater. Begreppet *politik* kom i det moderna Europa förvisso att knytas till stater, men för antika grekiska tänkare som Aristoteles var det snarare förbundet med *polis*, stadsstaten. Aristoteles talade om människan som ett *politiskt djur*, alltså ett djur som är kapabelt till *samordnat handlande*, vilket är någonting mer än att bara vara sällskaplig. Människan är inte det enda djur som lever i grupp och agerar samfällt – Aristoteles nämner även exempelvis bin och myror – men hennes språk och förmåga att reflektera kring ont och gott och rätt och fel ger henne en särställning.¹⁵ Det samordnade handlandet kan emellertid ta sig olika uttryck: mänskliga gemenskaper genomkorsas av synliga och osynliga, formella och informella maktrelationer. Fiendskapens potential att eskalera till dödligt våld mellan grupper av människor får en konkret manifestation genom de murar som omger *polis* och de beväpnade gränser och bevakade vatten och luftutrymmen som omgärdar moderna stater. Den indoeuropeiska roten, *peb*, som återfinns i *polis*, beskrivs med betydelser som torn, fästning, eller högt belägen, befäst plats.¹⁶ Den politiska enheten är alltså en mer stabil sammanslutning, men det behöver inte handla om en stat och vi behöver inte nödvändigtvis hålla oss till det Schmitt explicit skriver i *Det politiska som begrepp* – även stadsstater och imperier, eller kanske stammar eller grupper av jägare och samlare, skulle kunna ses som politiska enheter.

Konflikter mellan politiska enheter som moderna stater kan ta sig uttryck i *konventionell fiendskap*. Den konventionella fienden känner vi igen på hans eller hennes uniform eller andra yttre kännetecken. Vår relation till den konventionella fienden kan också omgärdas av mer eller mindre omfattande och intrikata regler

¹³ Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1975).

¹⁴ Se Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 47.

¹⁵ Se Aristotle, *History of Animals: Books I-III* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 1993), s. 14-15, samt Aristoteles, *Politiken* (Sävedalen: Paul Åströms förlag, 2003), s. 13. Aristoteles verkar vackla eller växla mellan att betona en snävare och en vidare förståelse av det politiska djuret; se Marko Zingano, "Natural, ethical and political justice", i Marguerite Deslauriers & Pierre Destrée (red.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 201.

¹⁶ Se t.ex. Calvert Watkins (red.) *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots* (Boston & New York: Houghton Mifflin, 2000), s. 64.

och vi behöver inte personligen hata henne eller honom. Kanske är vi inbegripna i en konflikt vi inte själva valt, där vi helt enkelt följer order. Den konventionella fienden behöver inte heller vara en *absolut fiende*. Den absoluta fienden är i min tolkning den fiende som involverar oss i en kamp om kollektiv fysisk överlevnad. Absoluta fiender försöker utplåna varandra fullkomligt, det handlar om en kamp till det yttersta, på det fysiska planet, där hela gruppernas fysiska överlevnad hotas. Konventionella fiender kan bli absoluta, men måste inte vara det – ett konventionellt krig kan vara relativt civiliserat och kanske bara syftar till att nå vissa begränsade mål och vid konfliktens slut kan det förekomma förhandlingar och kompromisser.

Den *verkliga fienden* då? Vi kan tänka oss att den verkliga fienden helt enkelt är just detta: den verkliga fienden. Den som hotar det vi helst vill värna, oavsett om detta något är vår fysiska överlevnad, eller vårt sätt att leva. På så sätt skulle vi kunna skilja mellan falsk och verklig fiendskap och det hela blir en fråga om kunskap, på ett sätt som ofta skildrats i konsten: vi trodde en viss person var vår vän och en annan vår fiende, men det var precis tvärtom! Utifrån min tolkning är det centralt att vem som helst själv kan fatta ett beslut om den verkliga fiendskapen, till skillnad från vad som gäller den konventionella fienden, utan att det finns några på förhand fastställda kriterier. I detta perspektiv blir Schmitts uttalande om fiendskap i *Det politiska som begrepp* som citerades ovan, om fienden som en ”negation av den egna existensformen”, tillämpbar primärt på den verkliga fienden. Den konventionella fienden kan hota vårt sätt att leva, men behöver inte göra det, medan den absoluta fiendskapen handlar om fysisk död eller överlevnad. Den verkliga fiendskapen kan fokusera på endera av dessa dimensioner, eller kombinera båda. De olika formerna av fiendskap är i min tolkning alltså inte ömsesidigt uteslutande: en och samma konkreta fiende kan spela alla tre rollerna, samtidigt.

När Schmitt presenterar begreppet om den verkliga fiendskapen vänder han sig till flera historiska exempel, men det är oklart om det finns något tydligt kriterium för att avgöra vem den verkliga fienden är, eller om detta ens är önskvärt.¹⁷ Det är dock inte mitt syfte att förbli Schmitt trogen till varje pris, utan snarare vill jag utveckla hans tänkande kring fiendskap i riktningar jag finner fruktbara. Klart är att den verkliga fienden i Schmitts exempel upplevs hota någonting i den egna gemensamma existensen som får enskilda att gå tvärs emot konventionella plikter och allianser. Den verkliga fiendskapen kan överskrida den juridiskt fastslagna gemenskapens gränser och utmynna i plötsliga, oväntade våldsbrott. Ett exempel kunde vara den svensk som av Aftonbladet kallas ”Abu Bakr” och som åkt till Syrien för att slåss för *Islamiska staten*. Inför hotet att sonen

¹⁷ Se Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1975), s. 87 ff.

skulle fräntas sitt medborgarskap, svarar fadern ”Vad är ett pass? Det är bara en bit papper.”¹⁸ Ett annat exempel kunde vara Anders Behring Breivik, själv norsk medborgare, som på ett brutalt sätt kom att gå till väpnad attack mot norska staten och andra norska medborgare. I båda fallen kan vi se det som att den verkliga fiendskapen vilar på ett upplevt hot, där någon förbinder sig till en viss ”existensform”, en viss bild av hur vi bör leva. Ofta ser vi hur fiender som möts på samma arena för konflikt, även om de verkar vara diametralt motsatta i sina målsättningar, speglar varandras problembeskrivning: både marxister och libertarianer kan sägas ha fokuserat på exploatering, både mångkulturalister och kommunitarister ser den gemensamma kulturens roll som central, både högerradikala och grupper och dessas motståndare åkallar risken för kommande folkmord (av eller på vita människor), etc.¹⁹ Därför är det kanske inte så förvånande att Anders Behring Breivik i sitt manifest alluderar till ett gammalt kinesiskt talesätt och skriver att:

Precis som jihadkrigarna är Ummahs plommonträd, kommer vi vara Europas och kristendomens plommonträd. Det europeiska folket är persikoträdet. Vi offrar oss själva så att framtida generationer av européer kan fortsätta leva i frihet.²⁰

I det samtida Sverige kan en tematik kring verklig fiendskap också illustreras med hänvisning till de debatter som omgärdar Sverigedemokraterna. I en rapport av Anders Hellström och Anna-Lena Lodenius, om hur Sverigedemokraterna skildras i Sveriges stora dagstidningar, fastslås att ”Studien visar att Sverige avviker från hur motsvarande partier beskrivs på ledarsidor i grannländerna, genom att de

¹⁸ Kenan Habul och Staffan Dickson, ”Pappan: Min son är ingen terrorist”, i *Aftonbladet* 24 augusti 2014.

¹⁹ Se t.ex. Gerald Cohen, ”Självvägarskap, kommunism och jämlikhet: mot den marxistiska teknologiska boten” och Will Kymlicka, ”Mångkulturellt medborgarskap: Frihet och kultur”, båda i Ludwig Beckman et.al. (red.), *Texter i samtida politisk teori* (Malmö: Liber, 2012), s. 229-243 samt 347-357. Se även t.ex. Will Kymlicka, *Modern Politisk Filosofi: En introduktion* (Nora: Nya Doxa, 2004), kapitel IV-VI och George Hawley, *Making Sense of the Alt-Right* (New York: Columbia University Press, 2017), Mike Wendling, *Alt-Right: From Achan to the White House* (London: Pluto Press, 2018) samt ”After Charlottesville: Can We Please Finally Put an End to White Supremacy?”, hämtad från:

<<https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2018/after-charlottesville-can-we-please-finally-put-end-white-supremacy>>

²⁰ Andrew Berwick, *2083: A European Declaration of Independence* (London: 2011), s. 919. Min översättning från det engelska originalet, hämtat från:

https://fas.org/programs/tap/_docs/2083_-_A_European_Declaration_of_Independence.pdf

svenska ledarskribenterna har en mer negativ inställning till partiet.”²¹ Anders Hellström menar i en artikel kring det vida spridda avståndstagandet från Sverigedemokraterna i olika sammanhang att:

Vi älskar att hata SD därför att detta avståndstagande uttrycker gemenskap och en känsla av att delta i ett gemensamt politiskt projekt. Vi älskar att hata SD därför att partiet står som exponent för ”vad vi inte är”, vilket uttrycks i föreställningar om SD-väljare som sprungna ur ”de utbildade massorna” som låter sig förföras av främlingsfientlig demagogi eller att partiet som sådant, olikt andra parlamentariska partier, graderar människor på ett sätt som är oförenligt med demokratiska värderingar.²²

Hellströms analys är inspirerad av Chantal Mouffes förståelse av det politiska som rotat i uppdelningen i vän och fiende – en förståelse Mouffe i sin tur lånat av ingen mindre än Carl Schmitt.²³ Med andra ord är det inte för mycket sagt att konstatera att Hellström genomfört en Schmittiansk analys av Sverigedemokraternas position i svensk politik och, för att återknyta till Schmitts begrepp om olika typer av fiender, intar partiet för många rollen av den *verkliga fienden*, som hotar det egna gemensamma sättet att leva.

Den absoluta fiendskapen är en existentiell fiendskap eftersom den medför en kamp på liv och död, fysiskt. Den verkliga fienden kan förstås som ett hot mot en gemensam, fysisk eller kulturell existens – vissa åberopar sig på ett hot mot den egna gruppens fysiska överlevnad, medan andra fokuserar på en viss kulturs överlevnad och åter andra kombinerar de två hotbilderna när de förklarar en verklig fiendskap. Extrema åtgärder kan legitimeras utifrån ett hot mot den egna gruppens fysiska överlevnad, som kräver att fienden fysiskt förintas, men omvänt kan en viss kulturell konstellers företrädare kräva att gruppens medlemmar skall vara beredda att offra sin fysiska överlevnad i kampen för kulturens eller levnadssättets överlevnad, någonting vi sett genom historien när det gäller både ideologier och världsreligioner, som kan överskrida hävdvunna etniska, kulturella och socioekonomiska grändragningar. Båda religioners och sekulära ideologiers företrädare kan begära att vissa individers eller hela gruppers fysiska överlevnad skall offras i jakten på någon form av frälsning eller eskatologisk (bortomvärldslig eller inomvärldslig) fullbordan.

²¹ Anders Hellström & Anna-Lena Lodenius, *Invandring, mediebilder och radikala högerpopulistiska partier i Norden* (Stockholm: Delmi Rapport 2016:6), s. iii.

²² Anders Hellström, ”Varför vi älskar att hata Sverigedemokraterna”, i *Det vita fältet II. Samtida forskning om högerextremism, specialnummer av Arkiv: Tidskrift för samhällsanalys* (nr 2, s. 69-99), s. 73.

²³ Se Chantal Mouffe, *Om det politiska* (Hägersten: Tankekraft, 2008), s. 19-22.

Schmitts utläggningar kring olika former av fiendskap väcker frågor kring konflikter om både fysisk och kulturell reproduktion och överlevnad, men också kring hur begränsade konflikter är, samt i vilken utsträckning de är omgärdade av förutbestämda regler och därmed förutsägbara. Vi skulle alltså kunna utveckla hans tänkande i riktning mot flera dikotomier, eller utsträckta fält mellan extremer, som kan tänkas överlappa på olika sätt. Vi kan tänka oss konflikter som syftar till kulturell autonomi eller assimilation, eller till fysisk förintelse eller överlevnad. Vi kan också tänka oss att båda formerna av konflikter är begränsade i den mening att de aldrig drivs fullt ut, antingen när det gäller enskilda eller en grupp, även om Schmitt själv som vi sett menade att det dödliga våldet var ett nödvändigt kriterium för det politiska. Exempelvis kan vi tänka oss våldsamma konflikter som dock aldrig syftar till att fullt ut döda motståndaren (en ritualiserad strid där motståndaren får skadas men inte medvetet dödad), eller försök till kulturell påverkan av en enskild eller en grupp som likväl respekterar en viss inre kärna av fundamentala övertygelser hos motståndaren.

Även om vi inte behöver hävda, som Schmitt, att möjligheten till dödligt våld mellan grupper av människor är vad som bestämmer *det politiska* som sådant, inser vi lätt att skillnaden mellan vän och fiende i politisk mening varit och förblir central. Mot Schmitt kan invändas att politikens kärna, det politiska, inte alls kännetecknas av uppdelningen i vän och fiende och vi kan istället föreslå andra möjliga sätt att förstå det politiska, exempelvis i termer av samordnat handlande – det drag Aristoteles, som vi sett, framhöll – eller vad som bör vara föremål för offentliga överväganden, eller det som generellt handlar om mellanmänniska maktförhållanden. Och redan dessa invändningar antyder i sig ytterligare en möjlig invändning mot Schmitt, nämligen att det politiska inte behöver bestämmas, utan att både politik och det politiska kan få förbli mångtydiga begrepp, knutna till en serie problemområden. Oavsett vilket, är det dock en förtjänst hos Schmitt att han synliggör frågor kring vänskap och fiendskap på ett sätt som väcker väsentliga frågor.

Det politiska som polaritet: politisering och avpolitisering

När Schmitt beskriver det politiska syftar han som vi sett på någonting mer än vardagens ”politik” – det är en fråga om kollektiva konflikter och uppdelningar i vänner och fiender, som kan springa fram var som helst, som inte med nödvändighet är bundna till det vi kallar *politik*, som inte behöver kanaliseras genom politiska partier, riksdagsdebatter eller partiledarutfrågningar, som kan splittra människor kring middagsborden likväl som på gatorna eller i de offentliga debatterna. Många av de mest intressanta frågorna är de som *inte* kanaliseras genom de gängse, uppmärksammade offentliga kanalerna, som lyfts undan från agendan och inte ses som ”politiska” frågor. En värdefull aspekt av Schmitts

tänkande är hans skildring av hur politiska frågor inte bara kan artikuleras och konkretiseras i dödliga konflikter, utan också hur de omvänt kan undertryckas och göras osynliga. Utifrån Schmitt kan vi använda begreppen *politisering* och *avpolitisering* för att skildra hur vissa frågor blir föremål för kollektiva uppdelningar i vänner och fiender, medan andra görs osynliga, så att de inte blir föremål för sådana uppdelningar, eftersom vissa svar accepteras oreflekterat, som uppenbart giltiga och bortom seriöst ifrågasättande – och i slutändan inte ses som legitima eller realistiska mål för politiska utmaningar.

Detta kan ske på flera sätt. Som Schmitt påpekar kan vissa problem avföras till en förment ”opolitisk” domän, där vissa lösningar presenteras som enbart ”tekniska” eller ”pragmatiska” efter beslut av ”oberoende experter” som företräder ett ”gemensamt intresse”.²⁴ Här finns en uppenbar risk att *vissa* intressen på detta sätt företräds när beslut fattas, när besluten undandras offentlig prövning eller kan presenteras som bortom räckvidd för legitima konflikter och seriöst ifrågasättande.

I en idéhistorisk analys skisserar Schmitt en utveckling av neutraliseringar och avpolitiseringar, som innebär upprättandet av ”centrala områden” för filosofiska och politiska konflikter i Europa under tidigmodern och modern tid. Hans poäng är att sådana domäner skiftar, under en epok är det teologin som fungerar som en självklar domän vars relevans inte ifrågasätts, under en annan handlar det snarare om en humanitär-moralisk syn med fokus på mänsklig fostran, etc.²⁵ Detta innebär inte en progressiv historiesyn, inte heller är dessa domäner inbördes homogena och de avlöser inte varandra i en strömlinjeformad rörelse med skarpa skiljelinjer: ”Tvärtom”, skriver Schmitt, ”existerar alltid flera olika, redan passerade stadier parallellt med varandra. Personer från samma tid och samma land, från samma familj rentav, lever sida vid sida men i olika stadier.”²⁶ När en domän dominerar innebär detta emellertid en tendens till att ”de problem som finns på andra områden” kommer att ”lösas på det centrala områdets villkor. De reduceras till sekundära problem som påstås lösa sig automatiskt så fort man lyckats lösa problemen på det centrala området.”²⁷

Schmitts analys är kortfattad och svepande, men själva tanken är intressant, det vill säga hur politiska konflikter utspelas på en domän vars relevans ses som självklar. Exempelvis är den liberala demokratin idag i Västvärlden relativt avpolitiserad, liksom marknadsekonomin, vilket innebär att partipolitiska konflikter inte berör dessa, utan tar dem som självklara utgångspunkter. Däremot

²⁴ Se Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 41.

²⁵ Se Carl Schmitt, ”Neutraliseringens och avpolitiseringens tidsålder”, i *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 97-111.

²⁶ *Ibid.*, s. 99.

²⁷ *Ibid.*, s. 103.

pågår intensiva konflikter kring frågor om migration och mångkultur, områden som i allt högre grad politiserats under de senaste årtiondena.

Om vi tänker vidare kring denna tematik kan vi skilja mellan tendenser till vad jag kallar *horisontell* och *vertikal* avpolitisering. Med det förra begreppet menar jag hur vissa problemområden ses som uppenbart relevanta medan andra ligger bortom de politiska konflikternas räckvidd – de är, skulle vi kunna säga, *horisontellt avpolitiserade*. Exempelvis är det få i dagens Sverige som bryr sig om konflikter mellan katolska och protestantiska kyrkor och teologier – konflikter som under vissa historiska epoker varit av självklar relevans. Däremot är invandring och mångkultur för de flesta uppenbart relevanta områden för politisk konflikt: de är *horisontellt politiserade*. Med begreppet *vertikal avpolitisering* syftar jag däremot på hur vissa grundantaganden kan ses som självklara och flyttas bortom seriöst ifrågasättande inom ett visst område. Exempelvis kan nästan alla vara överens om vissa grundantaganden och det kan råda stor konsensus om att vissa åtgärder inte är acceptabla och kanske inte ens tänkbara för att adressera ett visst problem: dessa åtgärder är då *vertikalt avpolitiserade*.

Alla former av politisering och avpolitisering måste förstås inom en viss kontext: det kan alltid finnas ett litet fåtal människor som bryr sig om sådant den överväldigande majoriteten är ointresserade av och en liten grupp extremister kan framföra förslag på åtgärder de allra flesta ser som otänkbara. Som Schmitt som vi sett påpekar, kan olika människor leva i olika stadier, om vi studerar en historisk utveckling: medan majoriteten fokuserar på vissa konflikter kan små minoriteter fortfarande med stort engagemang diskutera frågor som var centrala för den vidare samhällsdebatten för flera decennier sedan. Slutligen verkar det, om vi betraktar samtiden, som att Schmitts analys av hur vissa frågor knyts till ett centralt område som sekundära problem, som löses automatiskt om bara det centrala områdets problem kan lösas, är tillämpligt på flera konkurrerande perspektiv. För vissa är det till exempel invandringens och mångkulturens problem som måste lösas för att ekonomin skall blomstra och ojämlikheten minska, medan andra hävdar att om bara ekonomin blomstrar kommer både problem med segregation och ökande ojämlikhet att få sin lösning, medan åter andra hävdar att om vi bara kan minska den socioekonomiska ojämlikheten, kommer mångkulturens utmaningar och de problem som följer av ekonomins återkommande kriser också att få sin lösning – och så vidare (där vi naturligtvis kan tänka oss flera andra föreslagna centrala områden som knyts till förment sekundära problem). Nu kanske vi inte skall utveckla denna analys till en parodi, men tendenserna finns definitivt där i samtiden.

Betraktad ur detta perspektiv framstår den moderna politiska historien som en berättelse om successiva vågor av politisering och avpolitisering.²⁸ Demokratirörelser har politiserat demokratin för att kämpa för den, men därefter har demokratin som styrelseskick snarare avpolitiserats i delar av världen och blivit ett givet grundantagande, någonting de flesta utan vidare ansluter sig till som ett etablerat faktum och självklart ideal. På samma sätt har marknadsekonomin tidvis varit mycket omstridd men senare också den avpolitiserats i stora delar av världen. En liknande dynamik gäller många rörelser och begrepp som först politiseras och blir föremål för intensiva konflikter, för att sedan bli allmänt accepterade och nästan fullständigt avpolitiserade. Det som är så uppseendeväckande är hur vissa positioner kan i det närmaste tabubeläggas, för att sedan plötsligt bli allmänt accepterade som en ny normalsituation, bortom seriöst ifrågasättande – en utveckling från otänkbar extremposition till allmänt accepterad normalsituation kan gå påfallande snabbt. Ett slående exempel ges av Mats J. Larsson som skriver så här i DN om kronförsvaret 1992: ”Vid den tiden var jag reporter på Aktuell och A-ekonomi och försökte så gott som varje dag få någon kritiker att ställa upp på en tv-intervju. Alla tackade nej, även om de kunde framföra kritiska åsikter när kameran var avstängd.”²⁹ På samma sätt har flera andra områden av svensk politik kännetecknats av tvära kast, där det som en tid uppfattas som extremt och otänkbart påfallande snabbt kan förvandlas till det nya normala – vi kan nämna välfärdssystemets organisation, olika former av centralisering och decentralisering av exempelvis skolväsendet, eller konflikter och snabba förändringar gällande invandringspolitiken. Två tal av svenska statsministrar under 2010-talet har redan blivit i det närmaste ikoniska; eller mer precist, två uttryck ur två tal – jag syftar naturligtvis på Fredrik Reinfeldts ”öppna era hjärtan” samt Stefan Löfvens ”Mitt Europa bygger inte murar...” Båda fraserna har kommit att symbolisera de snabba omkastningarna i migrationspolitiken som många på olika sätt betraktat som svekfulla.³⁰

Här kan vi dock nyansera ytterligare. Vi kan, skulle jag säga, tala om en *relativ* eller *absolut* avpolitisering, där den senare undandrar alla realistiska möjligheter att utmana ett visst fenomen. Vi kan också tala om en *antagonistisk* avpolitisering som inte är absolut, men där ett visst fenomen med våld eller hot om

²⁸ Jfr. med t.ex. Seymour Lipset & Stein Rokkan (red.) *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives* (New York: The Free Press, 1967), s. 13ff.

²⁹ Mats J. Larsson, ”Glöm inte att Ian gick emot!”, i *Dagens Nyheter* 15 september 2002.

³⁰ Exempelvis har båda fraserna använts som utgångspunkt för kritiska artiklar i den vänsterorienterade tidskriften ETC; se ”Jo Löfven, ditt Europa bygger murar”, samt ”Reinfeldt öppnade inga hjärtan”, i ETC, 2017-09-06 respektive 2016-08-21:

<https://www.etc.se/inrikes/jo-lofven-ditt-europa-bygger-murar>

<https://www.etc.se/ledare/reinfeldt-oppnade-inga-hjartan>

våld undandras från utmaning och på så sätt aktivt avpolitiserats. Slutligen kan vi även tänka oss en mjukare form av diskursiv eller deliberativ avpolitisering, där vissa fenomen enligt implicita normer inte får ifrågasättas eller diskuteras, eller bara diskuteras på ett fåtal förutsägbara och på förhand godkända sätt – detta kallar jag en *agonistisk* avpolitisering. Här har jag inspirerats av Chantal Mouffe – som själv, som vi sett, på ett avgörande sätt inspirerats av Schmitt när hon utformat sin egen teori och analys av det politiska och samtida tendenser inom liberala demokratier – och hennes begrepp om *agonismen*, som hon ser som ett önskvärt alternativ till våldsamma och potentiellt dödliga, eller *antagonistiska*, konflikter.³¹ Med andra ord kan de olika formerna av avpolitisering skiljas åt antingen utifrån deras medel, eller den typ av utmaningar de riktar sig mot: i det första fallet om de genomdrivs med våld eller hot om våld, eller enbart diskursivt; i det andra fallet om de riktar sig mot våldsamma utmaningar eller diskursiva sådana. Enligt den förståelse jag presenterat ovan skiljs de åt utifrån medlen – våld (antagonistisk avpolitisering) kontra normer (agonistisk avpolitisering).

Skillnaden mellan dessa former av politisering och avpolitisering är central för samtida debatter kring populism och högerradikalism: en återkommande och typisk analys gör gällande att fascismen eller högerradikalismen blivit rumsren, just genom att skifta *modus operandi* från hot och våld till partipolitik och diskursiv kamp – och därmed också attraherat en ny skara öppna sympatisörer, som legitimerar dessa rörelser. Exempelvis hävdar Henrik Arnstad i en artikel i *Arena* 2014 att:

Dagens kostymklädda rasister liknar ju – oftast – inte Hitlers SA eller Mussolinis svartskjortor. Visserligen skulle ”beskyddarna” aldrig själva rösta på dessa partier, men de vet att normalisera rörelsernas politik. Därmed lugnar de sinnet hos omgivningen och producerar en tacksamt mottagen diskurs, som ofta beskrivs med ord som klok eller balanserad: ”Lugn, Hitler är fortfarande död.”³²

Det skall noteras att diskussioner och konflikter kring olika typer av strategier är återkommande också inom samtidens högerradikala rörelser. Ofta betraktas den franska nya högern (*Nouvelle Droite*) som växte fram från slutet av 1960-talet med Alain de Benoist som intellektuell ledargestalt, som en avgörande impuls för dagens mångfacetterade högerradikala kultur. Ett centralt begrepp inom den franska nya högern och i förlängningen inom flera samtida högerradikala sfärer, är *metapolitik*, som skildras som en symbolisk och diskursiv kamp om

³¹ Se Chantal Mouffe, *Om det politiska* (Hägersten: Tankekraft, 2008), s. 27-28.

³² Henrik Arnstad, ”Henrik Arnstad: Fascismen frodas under demokratins täckmantel”, i *Arena* 25 april 2014.

normer, snarare än en våldsamt eller partipolitisk kamp om makt eller röster.³³ Med andra ord kan den agonistiska konflikten ta sig uttryck både i en partipolitisk kamp om röster och parlamentariskt inflytande och i metapolitik, som båda ytterst syftar till att påverka den antagonistiska dimension som ryms i statens våldsmonopol.

De olika formerna av politisering och avpolitisering är begreppsliga kategorier, som empiriskt kan vara sammantvinnade på olika sätt. Dessutom kan vissa fenomen naturligtvis helt enkelt vara *apolitiska*, det vill säga inte aktivt avpolitiserade utan på grund av bristande intresse eller reflektion, eller avsaknad av mänskligt handlingsutrymme, vara undandragna ifrågasättande likväl som våldsamma utmaningar – men även sådana domäner kan komma att politiseras.

Även om vi inte behöver acceptera Schmitts förståelse av det politiska som en slutgiltig definition, synliggör den alltså, särskilt i kombination med de användbara begreppen *politisering* och *avpolitisering*, viktiga politiska processer. Fast här bör vi stanna upp ett slag och betänka hur de olika sätt att närma sig det politiska, som ryms i Schmitts verk, egentligen är relaterade till varandra. Vi har sett att Schmitt talar om det politiska i termer av *vän* och *fiende*. En dikotomi, till synes. Du är antingen vän eller fiende. Här fattas beslut, här stabiliseras våldet i förutsägbara mönster. Vi har dock också sett att vi utifrån Schmitt kan beskriva rörelser av *politisering* och *avpolitisering*, i en stigande eller avtagande intensitet i förhållande till det dödliga våldet som yttersta möjlighet. Här blir kategorin vänskap godtycklig. Om vi följer linjerna av politisering – i stigande intensitet mot det dödliga våldet – tillbaka till deras ursprung, finner vi ingalunda med nödvändighet en politisk ”vänskap”, utan ett plan av avpolitisering. Ett platt landskap, eller ett taggigt. En slätt, eller en bergskedja. Politisering, eller avpolitisering.

Den ena dimensionen inrymmer fiendeförklaringar, kategorier av fiendskap och uppdelningar mellan politiska vänner och fiender – det är en teori om beslut, makt och motstånd, om legitimitet och retorik, symboler, berättelser och ritualer. Den andra, däremot, rymmer stigande rörelser av politisering, eller motsvarande sjunkande rörelser av avpolitisering. Här handlar det om en ökande intensitet i riktning mot dödligt våld, men motsatsen här är inte ”vänskap”, utan avpolitisering. Uppdelningen i vän och fiende är horisontell, den delar människor i grupper knutna till det dödliga våldets reella möjlighet, men sådana uppdelningar kan förekomma på alla nivåer av intensitet i förhållande till politiseringens spets, det dödliga våldets eruption, medan rörelsen mellan politisering och avpolitisering är vertikal och här kan fienden framträda mer eller mindre klart eller otydligt och uppdelningar i vän och fiende kan vara skiftande och kategorierna ambivalenta.

³³ Se exempelvis Alain de Benoist and Charles Champetier, *Manifesto for a European Renaissance* (Budapest: Arktos, 2012), s. 1 samt Michael O'Meara, *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe* (London: Arktos, 2013), s. 61-76.

Den första dimensionen, det politiska som dikotomi, ligger nära den suveräna blicken hos den som beslutar för kollektivet, eller blicken hos den individ som tagit steget ur kollektivet: blicken hos den som fattar beslut och förklarar vän- och fiendskap, delar människor i grupper och mobiliserar dem. Den andra dimensionens skådande, däremot, ser igenom allt sådant: den ser, för att skifta metafor (den föregående, landskapet, var ett fotografi, denna en film) en bubblande yta av kontinuerliga rörelser, ett mer eller mindre stilla hav, med dunkla underströmmar.

Har Schmitt egentligen två teorier om det politiska? Eller innebär politiseringens spets ändå alltid en uppdelning i vän och fiende? Den politiserande rörelsen förutsätter faktiskt inte en uppdelning i grupper. Vi kan tänka oss en rörelse mot det dödliga våldet som utmynnar i urskillningslöst våld, en zombieapokalyps där zombierna också vänder sig mot varandra. Ett allmänt vanvett. Empiriskt finns det dock förstås en förbindelse: när människor sluter sig samman, eller mobiliseras, för att bruka dödligt våld, brukar det leda till någon form av mer stabil uppdelning i kollektiva vänner och fiender, precis som Schmitt säger. Omvänt kan vi tänka oss en association som handlar samfällt, utan att det ens finns en ”reell möjlighet” till dödligt våld. Det finns många sammanslutningar långt från våldet – men dessa är då i Schmitts mening föga *politiska* sammanslutningar. Vi kan tänka oss en värld där det inte finns några politiska sammanslutningar – kanske finns inga vapen, kanske saknar varelserna i denna värld både förmåga och intresse av att försöka slå ihjäl varandra, kanske har de aldrig ens tänkt tanken, kanske skulle det aldrig falla dem in, även om de kunde. Detta är emellertid inte vår egen värld.

En kritisk läsare kanske ändå undrar om Schmitt verkligen säger någonting särskilt intressant eller originellt när han berör tematiken kring vän och fiende. En invändning mot Schmitt kan vara att han inte har någon tillfredsställande teori kring antagonism – varken kring dess orsaker eller dess kategorier – medan en försvarare kan invända att han ändå i sina verk gestaltar någonting existentiellt drabbande och öppet. Skillnaden kan exemplifieras genom att uppmärksamma hur vi kan närma oss döden som ett teoretiskt eller existentiellt problem på olika sätt. En författare, filosof, eller teolog kan gestalta döden som ett existentiellt problem på ett drabbande sätt utan att definiera hur vi exakt mäter när hjärn- eller hjärtdöd inträder, eller ens ha berört dessa begrepp. Döden som existentiellt problem – insikten i vår ändlighet och döden som en ständigt närvarande möjlighet – förblir en väsentlig problematik som kan behandlas utan strikta definitioner av dödens exakta natur eller orsaker. Schmitts tänkande kring vän och fiende framstår dock som en märklig hybrid av försök till teoretiserande och typologiserande på empiriska grunder och en återkommande gestaltning av en öppen existentiell problematik, som inte kan fixeras i termer av fastställda orsaker eller kategorier. Vägran att slutgiltigt fixera det dödliga våldets möjlighet i färdiga kategorier kan

dock ses som en teoretisk styrka: genom att inte fixera denna möjlighet, förblir vi öppna för den och dess olika möjliga konstellationer. Exempelvis är Schmitts begrepp om den politiska enheten mer öppet än den ”stat” som har legat till grund för mycket teoretiserande inom statsvetenskap och internationella relationer, med den ständiga risken för en överdriven transhistorisk och transkulturell generalisering. Hans i grunden öppna förståelse av existentiell fiendskap överskrider försök att naturalisera och neutralisera kollektiva konflikter i låsta strukturer. Hans begrepp om den verkliga fienden innebär ytterst en vägran att acceptera vissa givna strukturer för antagonism och gemenskap.

Frågan om den verkliga fienden tänker vi oss nog gärna på så sätt att vän- och fiendskap gradvis utkristalliserar sig allt tydligare, ju intensivare politiseringen blir. Det är dock de mest existentiellt laddade, drabbande och filosofiskt mest fascinerande fallen som ser ut så; det finns ingenting nödvändigt i just den kombinationen. Inte heller behöver den verkliga fiendskapen utmynna i utbrott av dödligt våld. En fredlig värld kan framstå som en utopi, en paradision, men en värld där vi inte ens har en möjlighet att göra våldsamt motstånd, kan vi också lätt tänka oss som en helvetisk dystopi. Våldet är en yttersta möjlighet, men den verkliga liksom den konventionella fiendskapen kan tänkas utan våld.

Det för mig verkligt väsentliga med tanken om existensformer och verklig fiendskap, är att dessa begrepp kan få oss att reflektera över vad som verkligen betyder någonting för oss och vi kan läsa Schmitt som en tänkare som värnar själva öppenheten i vän- och fiendskap: hur nya konflikter kan springa fram som en följd av djupgående existentiella förvandlingar och hur kollektiva strukturer som bedriver och neutraliserar våld kan ta sig vitt skilda uttryck. Här tycker jag faktiskt Schmitts begrepp gör tvärtemot vad de synes göra: snarare än att bekräfta de föreställningar som kommuniceras offentligt, kan de rycka oss ur dessas grepp. Schmitts begrepp kan bli en källa till kritisk reflektion, snarare än okritisk reproduktion. Genom att tvingas reflektera över existensformer och verkliga fiender, politiska enheter och dessas variationer, kan vi fråga oss dels vad som är viktigt för oss själva, vad vi verkligen värdesätter och dels vad som är det värdefulla i vår kollektiva existens inom en politisk gemenskap, en sammanslutning som kan försvara oss med våld, men också ytterst tvinga oss med våld.

Schmitts förståelse av det politiska öppnar alltså upp två olika dimensioner för frågande, som fortfarande är i högsta grad relevanta: dels den dimension där vi finner uppdelningar i vänner och fiender där dödligt våld blir den yttersta möjligheten och dels den dimension som rymmer rörelser av *politisering* och *avpolitisering*, det vill säga hur vissa frågor blir föremål för konflikter, eller omvänt hur vissa svar och lösningar allmänt accepteras som självklara och därför inte blir omstridda, eller inte är i fokus för kollektiva konflikter. Tagna tillsammans utgör dessa två dimensioner två sidor av den politiska enhetens upprättande av ordning, vilket innebär ett försök att stabilisera det dödliga våldet och dess potential i mer

förutsägbara mönster: dels förklaras vän och fiende, vilket kan ske både inom och utanför den politiska enheten, dels förekommer ständiga processer av politisering och avpolitisering. Det politiska kan ses som ett vilddjur som den skicklige ledaren måste försöka tämja, genom att stabilisera och kanalisera dess krafter i rätt riktning. Här kan vi dra oss till minnes två av den politiska filosofins mest minnesvärda bestar – Thomas Hobbes *Leviathan*, som kan få symbolisera statens väldiga makt, samt Platons folk som den skicklige retorikern lär sig manipulera:

Det är som när någon föder upp ett stort starkt djur och studerar dess sinnelag och begär, lär sig hur man ska närma sig det och röra vid det, när och av vad det blir mest ilsket och snällast, lär sig vilka läten det brukar avge i olika situationer och vilka ljud som lugnar det och retar upp det när de kommer från andra...³⁴

I följande kapitel skall vi vända oss till dessa två bestar och relationen mellan dem.

³⁴ Platon, *Skrifter. Bok 3: Staten* (Stockholm: Altantis, 2013), s. 264.

POLITISK ENHET OCH OFFENTLIG DYRKAN

Demokrati och existensform

”Krig”, skriver Carl Schmitt i *Det politiska som begrepp*, ”är en väpnad kamp mellan organiserade politiska enheter, medan inbördeskrig är en väpnad kamp inom en organiserad enhet...”³⁵ När Schmitt hävdar att ”stater eller imperier” också kan ses som ”organiserade folkgrupper” kan vi dock ställa oss frågan vad ett folk eller en folkgrupp är, samt vilka politiska följder detta får.³⁶ Överhuvudtaget är *folket* något av ett spöke i *Det politiska som begrepp*. ”I sin ursprungliga betydelse och som historiskt fenomen”, skriver Schmitt, ”är staten ett särskilt slags tillstånd som ett folk kan befinna sig i.”³⁷ Vidare menar han att ”åtskillnaden mellan vän och fiende” inte innebär ”att ett visst folk för all framtid måste vara ett annat folks vän eller fiende” och om ”Det ofta citerade ’älska era fiender’” skriver Schmitt att ”Detta bibelställe handlar lika lite om den politiska motsättningen som det försöker upphäva motsättningen mellan exempelvis gott och ont eller vackert och fult. Framför allt innebär det inte att man ska hjälpa och älska sitt eget folks fiender.”³⁸ Och i en av sina mest drabbande formuleringar konstaterar han att ”När ett folk förlorat kraften eller viljan att hålla sig kvar i den politiska sfären försvinner inte det politiska ur världen. Det enda som försvinner är ett svagt folk.”³⁹

I sitt berömda verk *Politische Theologi* från 1922 driver Schmitt tesen att den moderna statsteorins centrala begrepp är sekulariserade teologiska begrepp, både i den mening att de historiskt vuxit fram i en kristen kontext och att de till sin struktur är analoga med teologins tankefigurer.⁴⁰ En central fråga blir i så fall vad dessa strukturlikheter innebär för den moderna demokratin och diskussioner kring denna tematik har i hög grad fokuserat på frågor kring *suveränitet* och *konstituerande makt*. En vanlig tanke har varit att *folket* i demokratin är den konstituerande makten, den makt som konstituerar, eller ytterst skapar, den politiska och rättsliga ordningen: ”All offentlig makt i Sverige utgår från folket”, heter det till exempel i den svenska regeringsformens portalparagraf. Utifrån detta kan vi tänka oss den politiska ordningen som ett maskineri vars legitima kraft utgår från folket, vars operationssätt bestäms av en uppsättning regler och vars arbete

³⁵ Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 52.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., s. 39.

³⁸ Ibid., s. 54 samt 49.

³⁹ Ibid., s. 71.

⁴⁰ Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränitet* (Berlin: Duncker & Humblot, 2004), kapitel 3.

producerar resultat i form av policies som tjänstemän sedan implementerar.⁴¹ Kanske kan *folket* helt enkelt sägas ha ersatt Gud? Men vem ger folket ytterst makten till? Vad utgör, i den moderna demokratin, maktens centrum och finns det ett sådant centrum, analogt med monarken i en monarki?

En väsentlig skillnad är förstås att den moderna demokratin – även i en parlamentarisk enhetsstat som Sverige – i varierande utsträckning präglas av maktindelning och maktbalans mellan olika maktcentra: det finns ingen enhetlig maktinstans som kan förstås som helt analog med en monark i en absolut monarki. Även folket är splittrat och kan alltså inte förstås som helt analogt med Gud: folket är inte en enhetlig kraft utan delat i en mängd olika, mer eller mindre stabila eller föränderliga, avseenden.⁴² Schmitt var emellertid intresserad av att upprätta en stark, central suverän makt och definierade i *Politische Theologie* suveränen som den som *beslutar om undantagstillståndet*.⁴³ Detta innebär att suveränen beslutar *att* undantagstillstånd råder, samt *vad* som skall göras i denna situation: undantagstillståndet innebär paradoxalt nog att rättsordningen tillfälligtvis kan behöva upphävas, för att bevaras. Extraordinära åtgärder kan vara nödvändiga för att säkerställa den politiska och rättsliga ordningens fortbestånd. Centrala frågor blir därmed om det finns en sådan central, suverän makt, samt i vilken utsträckning folket kan förstås i termer av en fundamental enhet, som överskrider tillfälliga skiljelinjer. I den utsträckning båda dessa frågor kan besvaras jakande, föreligger en tydlig strukturlikhet mellan en monarki av Guds nåde och en demokratisk (eller förment demokratisk) ordning; i den utsträckning de besvaras nekande, upplöses analogin. Den uppmärksamme läsaren inser naturligtvis att dessa debatter kring demokratins väsen är helt centrala även i vår egen samtid.

Ordet demokrati betyder som bekant *folkstyre*. När Schmitt under 1920-talet kritiserar den parlamentariska demokratin, diskuterar han demokratin i termer av en identitet mellan styrande och styrda, en förståelse som öppnar för många möjligheter bortom parlamentarismen, men som naturligtvis också kan kritiseras.⁴⁴ Och när Schmitt under Weimarrepublikens sista kris ger ut ännu en bok som reser frågor kring den liberala demokratins dilemman, uppmärksammar han obekväma ämnen, som den förmenta folkviljans förhållande till majoritetsstyrets logik, där en knapp majoritet kan genomtvinga beslut som en stor

⁴¹ Se exempelvis Henry Bäck, Gissur Ó Erlingsson & Torbjörn Larsson, *Den svenska politiken: Struktur, processer och resultat* (Stockholm: Liber, 2015), s. 29, för en sådan framställning.

⁴² Se exempelvis Mikael Spång, *Constituent Power and Constitutional Order: Above, Within and Beside The Constitution* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), s. 21-23.

⁴³ Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 2004), kapitel 1.

⁴⁴ Se Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin: Duncker & Humblot, 1991).

minoritet är emot och där partiernas och parlamentens mekanismer med förhandlingar och kompromisser knappast utgör exempel på ett verkligt, direkt folkstyre.⁴⁵ Istället framhåller Schmitt vikten av folkets *acklamation* eller *avstyrkande utrop*: folket blir här ytterst en konkret församling som antingen bifaller eller avvisar och på så sätt, som Hjalmar Falk uttrycker det i ett verk om Schmitts politiska teologi, ”fångar upp ett överflöd av politisk entusiasm”, en förståelse som ytterst är rotad i hänvisningar till kristna, fornkyrkliga församlingar.⁴⁶ I så fall ligger det nära till hands att tänka sig att en konkret ledare, bortom parlamentarismens maktkamp och partisplittring, kan styra med stöd av folkets bifall.

Nu är det kanske inte alla som är ense med Schmitts diagnos av detta demokratins ”urfenomen”⁴⁷, eller vad det innebär för hur vi bör förhålla oss till demokratin idag, men den spänning som finns mellan demokrati som majoritetsvälde och grundläggande fri- och rättigheter, som inskränker detta välde, är hur som helst ett fruktbart ämne som teoretiker efter Schmitt sysselsatt sig med.⁴⁸ Även spänningen mellan demokratisk debatt som förnuftig *deliberation* kontra demokratin som ett maskineri för att aggregera preferenser eller strategiskt genomdriva särintressen förblir en viktig tematik, som Schmitt berörde i sin kritik av den liberala parlamentarismen.⁴⁹

När Schmitt i slutet av 1920-talet tolkar Weimarrepublikens författning fastslår han att den politiska demokratin inte kan vila på en universell mänsklighet, utan att dess jämlikhet måste baseras på tillhörigheten till ett *visst folk*. Detta folks jämlikhet kan dock förstås som rotad i olika källor i olika kontexter: ras, religiös tro, tradition, fysisk och moralisk likhet, etc.⁵⁰ Gällande den moderna demokratin diskuterar han folkets roll för den politiska ordningen utifrån en geometrisk liknelse: folket återfinns både *ovanför* och *inuti* den konstitutionella ordningen. Folket befinner sig *ovanför* konstitutionen i den mening att de utgör den konstituerande makten, den makt som skapar och legitimerar ordningens existens som sådan; det befinner sig *inuti* den konstitutionella ordningen i den mening att demokratins mekanismer tänks medföra ett kontinuerligt folkstyre. Vi kan dock också säga att folket befinner sig *vid sidan av* konstitutionen genom att människor engagerar sig i olika sociala rörelser, demonstrationer och protester, men också i

⁴⁵ Se Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Berlin: Duncker & Humblot, 1980).

⁴⁶ Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra Kapitel om Carl Schmitts sekularitet* (Göteborg: Göteborgs universitet, 2014), s. 156.

⁴⁷ Se *ibid.* 136.

⁴⁸ Se t.ex. Norberto Bobbio, *Liberalism och demokrati* (Göteborg: Daidalos, 1994).

⁴⁹ Se Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), kapitel 2.

⁵⁰ Carl Schmitt, *Constitutional Theory* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), s. 258-265.

form av den allmänna opinionens diffusa makt, som kan tvinga politiker att ändra linje.⁵¹ Ännu en gång lär den uppmärksamme läsaren notera hur aktuella Schmitts diskussioner är för vår egen samtid, med dess debatter kring demokratiska underskott, politiska broilers och de politiska partiernas sjunkande medlemstal, lobbying och kampanjbidrag, nya former av media och nätplattformar och dessas roll för den allmänna opinionen, nya sociala rörelser och förändringar avseende olika former av politiskt handlande, med mera.⁵²

Frågan om identitet och demokrati förblir också högst aktuell: vilka länkar förbinder styrande och styrda och på vilka sätt kan vi tala om en *identitet* mellan dem? Schmitt antydde som vi sett i *Det politiska som begrepp* att det finns *existensformer* eller sätt att leva, som är av avgörande vikt för politiska konflikter. ”Fienden” kan i detta perspektiv ses som en ”negation av den egna existensformen”, men är det så – är Schmitts begrepp existensform relevant utanför idéhistorien eller Schmittforskningen? Är existensformen någonting vi kan studera, klassificera och kanske mäta? Handlar det kanske om vår nation, vår etnicitet, vår kultur, eller våra värden?

Frågan om demokratin vilar på och förutsätter en underliggande gemenskap och hur denna i så fall skall förstås är kontroversiell och i det samtida Sverige förekommer debatter kring både nation och etnicitet. 2012 uttalade sig till exempel Fredrik Reinfeldt på följande sätt: ”Det är inte korrekt att beskriva Sverige som i ett läge med massarbetslöshet. Om man tittar på etniska svenskar mitt i livet så har vi mycket låg arbetslöshet.” Uttalandet följdes av skarp kritik. Exempelvis Maria Wetterstrand menade att ”begreppet etnisk svensk är faktiskt väldigt knäppt i alla sammanhang jag kan komma på.”⁵³ Men vad är egentligen en etnicitet? Det förekommer olika definitioner, precis som av andra omstridda termer. Ordet härstammar ur grekiskans *ethnos*, som under antiken var en term som kan jämföras med vårt ord ”stam” – när de talade om sig själva som gruppen greker, använde grekerna dock gärna termen *genos* istället, medan *ethnos* användes både om främmande stammar och om de olika grekiska stammarna. På ett liknande sätt använde romarna gärna *populus* om sig själva, medan andra ord fick beteckna främmande folkgrupper.⁵⁴ På samma sätt händer det i det moderna Europa att termen etnicitet reserveras för ”andra” och exotifierade grupper. Om *ethnos* är ett gammalt ord, är etnicitet däremot faktiskt en relativt ny term som började

⁵¹ Se t.ex. Mikael Spång, *Constituent Power and Constitutional Order: Above, Within and Beside The Constitution* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), s. 3-5.

⁵² Se exempelvis Peter Mair, *Ruling the Void: The Hollowing-out of Western Democracy* (London: Verso Books, 2013).

⁵³ Se ”Reaktioner på Reinfeldt-uttalande”, i *Dagens nyheter* 15 maj 2012.

⁵⁴ Se John Hutchinson & Anthony Smith (red.) *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 19ff.

användas allmänt i samhällsforskningen efter andra världskriget och begreppet har ironiskt nog föredragits av vissa forskare för att undvika termer som stam eller ras, som kommit att ses som olämpliga och kontroversiella.⁵⁵ Nu har dock det förment mer neutrala etnicitetsbegreppet självt blivit kontroversiellt: det har för att tala med Schmitt *politiserats*, blivit till föremål för offentliga konflikter.

En definition av etnicitet kan exempelvis nämna särdrag för etniska grupper, som att dessa förenas av släktskap eller föreställningar om släktskap och ett gemensamt ursprung, kommunicerar delade historiska minnen och berättelser samt upprätthåller en åtminstone symbolisk länk till ett hemland och delar element av en gemensam kultur – genom språk, dialekt eller religion. Sådana etniska grupper kan interagera i nätverk, de kan i olika utsträckning karaktäriseras av solidaritet mellan medlemmar i gruppen, de kan bilda organisationer med gemensamma målsättningar och de kan också, men behöver inte, bo i ett visst geografiskt område.⁵⁶ Utifrån detta beskrivande perspektiv skulle vi kunna föreslå vissa särdrag som kan karaktärisera en svensk etnicitet, som exempelvis medlemskap i Svenska kyrkan, ett protestantiskt arv, släktskap, en språklig gemenskap och ett band till det landområde vi kallar Sverige. Ju fler av dessa drag en viss människa har, desto svenskare vore hon då i etnisk mening, i motsats till en medborgerlig förståelse, enligt vilken en svensk helt enkelt är svensk medborgare. Etniciteten är dock inte nödvändigtvis en fråga om antingen/eller utan det kan handla om överlappande drag som kan karaktärisera människor i olika stor utsträckning. Dessutom är det självklart att etniciteter inte är statiska, utan inrymmer skiftande kulturella och institutionella särdrag, som kan vara mer eller mindre medvetet artikulera. Därför använder vissa forskare begreppen *rasifiering* och *etnifiering*, för att framhålla föränderligheten gällande processer av kategoriseringar av människor, samt hur detta ofta sker omedvetet och utan reflektion.⁵⁷

Hur är då etnicitet och nation förbundna med varandra? Detta är en kontroversiell fråga i dagens svenska debatter. Exempelvis möttes en av Sverigedemokraternas ledande politiker, Björn Söder, av skarp kritik efter en uppmärksammas intervju i DN. Här säger Söder bland annat att:

⁵⁵ Se t.ex. ”Etnicitet – gränsdragningens och skillnadsskapandets komplexitet”, i ””, i Magnus Dahlstedt & Anders Neergaard (red.), *Migrationens och etnicitetens epok. Kritiska perspektiv i etnicitets- och migrationsstudier* (Stockholm: Liber, 2013), s 28-34.

⁵⁶ Se John Hutchinson & Anthony Smith (red.) *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 6 ff.

⁵⁷ Se t.ex. Alireza Behtoui & Stefan Jonsson, ”Rasism – särskiljandets och rangordningens praktik”, i Magnus Dahlstedt & Anders Neergaard (red.), *Migrationens och etnicitetens epok. Kritiska perspektiv i etnicitets- och migrationsstudier* (Stockholm: Liber, 2013), s. 189-190.

Det är ju så att Sverige i dag inrymmer andra nationer...Vi accepterar dem. Men om det blir för många nationer i nationalstaten – då kan det bli problem [...] Jag tror att de flesta med judiskt ursprung som blivit svenskar lämnar sin judiska identitet. Men gör de inte det behöver inte det vara ett problem. Man måste skilja på medborgarskap och nationstillhörighet. De kan fortfarande vara svenska medborgare och leva i Sverige. Samer och judar har levt i Sverige under lång tid.⁵⁸

Vad Söder menar är alltså att nationen är en etnisk eller kulturell gemenskap, medan medborgarskapet knyts till nationalstaten. En hel del av de debatter som följde av Söders uttalanden präglades av en viss förvirring som beror på att nationsbegreppet är och historiskt har varit mångtydigt: nationen kan förstås som en synonym till staten, till medborgarna, eller som en etnisk eller kulturell gemenskap som kan och kanske bör motsvara statens gränser, men inte alltid gör det. En forskare, Fredrik Persson-Lahusen, som ombeds kommentera Söders uttalande, anspelar på en uppdelning mellan en fransk och tysk syn på nationalism och menar att:

I den franska synen så handlar nationalismen om platsen man bor på, om medborgarskap, om gemensamma värden. I den tyska är det mer blod och jord. Det handlar om ditt ursprung. Där är det omöjligt att komma in i om du inte har rätt arv. Det som Björn Söder ger uttryck för rör sig mer mot den traditionella tyska synen.⁵⁹

Lahusen hänvisar till en inom nationalismforskningen välkänd distinktion mellan etnisk och medborgerlig nationalism där den förra setts som typisk för Tyskland och Östeuropa medan den senare setts som karaktäristisk för Västeuropa och USA.⁶⁰ Denna uppdelning är dock naturligtvis förenklad och även medborgerliga nationer har upptagit och vävt in etniska och religiösa särdrag i artikulationer av nationell identitet. Exempelvis kommunicerar den svenska staten symboliskt en bild av det svenska som är rotad i ett specifikt religiöst och politiskt arv – vi behöver faktiskt inte gå särskilt långt eller gräva anmärkningsvärt djupt för att se detta: det räcker med att vända blicken mot kungahuset, den svenska flaggan, eller de allmänna helgdagarna. Detta innebär dock inte att Sverige under

⁵⁸ Se Niklas Orrenius, ”Den leende nationalismen”, i *Dagens nyheter* 14 december 2014.

⁵⁹ Ibid. Kanske har DN här förenklat och citerat selektivt, så att nyanserna gått förlorade?

⁶⁰ Se t.ex. Hans Kohns klassiska studie *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background* (New York: MacMillan, 1951), samt den kritik mot denna som sammanfattas av Umut Özkırımlı i *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* (New York: Palgrave Macmillan, 2010) 35 ff. Se även exempelvis Patrick Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

modern tid på ett entydigt sätt har präglats av en officiell nationalism rotad i religiösa och historiska särdrag som protestantismen och monarkin. Snarare har det från 1900-talets första halva och fram till idag funnits en annan stark tendens, där flera forskare har pekat på typiska drag i formuleringar av svensk nationell identitet i termer av modernitet, rationalitet, framstegstro, pragmatism, samförstånd, ekonomiskt välstånd, jämlikhet och internationalism.⁶¹ Sådana särdrag kan också användas för att skildra hur Sverige utmärker sig positivt i jämförelse med andra länder – eller med andra ord, som källor till nationell stolthet. I en granskning av svenska skolläroböcker från 1930-talet till 2000-talet påpekar Ingmarie Danielsson Malmros bland annat att dessa genomgående framställer ”Sverige som en moralisk stormakt och svenskarna som moraliskt överlägsna.”⁶² Och Alf W. Johansson skriver om den svenska efterkrigstiden: ”Att ha lämnat det nationella bakom sig var, paradoxalt nog, en del i den nationella identiteten...Den svenska särarten låg i att man utgjorde spjutspetsen, den stat som visade vägen. Sverige uppfattades som bärare av en speciell *mission civilisatrice*.”⁶³

Vi bör alltså vara uppmärksamma på de motsättningar som förekommer inom olika artikuleringar av svensk nationell identitet. Dels finns det uppenbara spänningar mellan vad vi kan kalla modernitetsnationalismens tankefigurer och de historiska och religiösa särdrag vi redan noterat, dels finns det även spänningar mellan olika idéer om det moderna, exempelvis mellan betonandet av sociala och ekonomiska rättigheter kontra identitetspolitiska utmaningar, men även mellan olika versioner av de senare. Även om svensk nationell identitet ofta ses i termer av ett hyllande av framsteg och modernitet, skiftar dessa termers innehåll över tid. Detta innebär också att andra stater kan lyftas fram som konkurrenter och kontraster. Medan exempelvis USA för några decennier sedan kom att bli en rival i formulerandet av det både moderna och moraliska spjutspetsalternativet, har Danmark de senaste åren ofta fått fungera som en negativ kontrast till det positiva

⁶¹ Se t.ex. Arne Ruth, ”The Second New Nation: The Mythology of Modern Sweden”, i *Daedalus* (Vol. 113, 1984), Lars Trägårdh, ”Sweden and the EU: Welfare state nationalism and the spectre of ‘Europe’”, i Lene Hansen & Ole Wæver, *European Integration and National Identity: The Challenge of the Nordic States* (London & New York: Routledge, 2002), samt Annika Bergman, ”Co-Constitution of Domestic and International Welfare Obligations: The Case of Sweden’s Social Democratically Inspired Internationalism”, i *Cooperation and Conflict* (Vol. 42, 2007).

⁶² Ingmarie Danielsson, *Det var en gång ett land...Berättelser om svenskhet i historieläroböcker och elevers föreställningsvärldar* (Höör: Agering, 2012), s. 388.

⁶³ Alf W. Johansson, ”Inledning: Svensk nationalism och identitet efter andra världskriget”, i Alf W. Johansson (red.), *Vad är Sverige? Röster om svensk nationell identitet* (Stockholm: Prisma, 2001).

i det svenska.⁶⁴ Det är också intressant att notera att jämställdhet mellan könen blir en central del av en ny förståelse av svensk nationell identitet och Sveriges internationella position i mitten av 1990-talet, då Sverige kom att lyftas fram som en föregångare i detta avseende (samtidigt som landets ekonomiska situation drastiskt hade försämrats), vilket gav upphov till nya uppdelningar inom landet.⁶⁵ Dessa två tendenser – motstånd mot sexism och ojämlikhet, samt kontrasten mot Danmark som det kontrasterande andra, möts också ibland.⁶⁶

Vänder vi oss till Sverigedemokraternas principprogram finner vi att *kultur* ses som en central komponent i det svenska:

Sverigedemokraternas nationalism är öppen och ickerasistisk. Eftersom vi definierar nationen i termer av kultur, språk, identitet och lojalitet, och inte i termer av historisk nationstillhörighet eller genetisk gruppstillhörighet, så är vår nationella gemenskap öppen även för människor med bakgrund i andra nationer.⁶⁷

I sin vidaste mening betyder kultur helt enkelt beteendemönster som överförs mellan människor och det är just denna betydelse Sverigedemokraterna anspelar på: ”Som sådant inkluderar det bland annat språk, beteendemönster, seder och högtider, institutioner, konst och musik, klädsel, religion, ritualer, lekar, värderingar och normer för lagar och moraliska system.”⁶⁸ Mer precist är det dock ”kärnan i den svenska kulturen” partiet värnar om och vill att invandrare skall assimileras till.⁶⁹ I den bemärkelsen skiljer det sig dock inte från andra partier: alla politiska partier vill att invandrare skall assimileras till en delmängd av den svenska kulturen, i vid bemärkelse; det som skiljer olika partier och övriga politiska rörelser från varandra är primärt vilken denna delmängd är, samt hur precist den är definierad. Etnicitet är en term för en sådan möjlig delmängd, vissa värden eller värderingar är en annan tänkbar möjlighet och även demokrati, mänskliga rättigheter och människovärde är begrepp som för att bli meningsfulla måste

⁶⁴ För en jämförelse mellan amerikansk och svensk nationell exceptionalism och dessas destruktiva konsekvenser, se David Jansson, ”Deadly exceptionalisms, or, would you rather be crushed by a moral superpower or a military superpower?”, i *Political Geography* (Vol. 64, 2018).

⁶⁵ Se t.ex. Ann Towns, ”Paradoxes of (In)Equality: Something is Rotten in the Gender Equal State of Sweden”, i *Cooperation and Conflict* (Vol. 37, 2002).

⁶⁶ Se t.ex. Nina Björk, ”Vi tolererar inte dansk sexism”, i *Dagens Nyheter* 5 juni 2013.

⁶⁷ Sverigedemokraternas principprogram 2011, s. 13, hämtat från:

https://sd.se/wp-content/uploads/2013/08/principprogrammet2014_webb.pdf

⁶⁸ Ibid., s. 18.

⁶⁹ Ibid., s. 19.

knytas till vissa påbjudna beteendemönster. Enligt Sverigedemokraternas principprogram består den svenska kulturens kärna primärt av:

...sådana företeelser som i särskilt hög utsträckning har präglat vår samhällsutveckling, har en djup förankring i den svenska historien, har en stor utbredning bland tidigare och/eller nu levande svenskar, har en stark symbolisk betydelse för den svenska identitet [*sic*] eller på något sätt är unikt för den svenska nationen eller en viss del av den svenska nationen. Det faktum att en viss företeelse är att betrakta som svensk är i sig inte nog för att vi skall anse den vara särskilt skyddsvärd, den måste också vara förenlig med en konstruktiv och demokratisk samhällsutveckling.⁷⁰

I partiets valmanifest från 2018 anges att:

Sverigedemokraterna vill värna, vårda och visa svensk kultur. För oss är det såväl de sköna konsterna, som de sociala koderna. Vårt land behöver samlas kring gemensamma normer och värderingar, kollektiva minnen, gemensamma myter, högtider, traditioner, seder och bruk för att hålla ihop.⁷¹

Andra politiska partier väljer dock istället att fokusera på svenska *värden* eller *värderingar* – också en delmängd av den svenska kulturen, i vid mening:

Jag tror att det blir lättare att leva i Sverige, om du också förstår de normer och värderingar som inte är lag, men som styr vårt sätt att tänka, säger arbetsmarknads- och etableringsminister Ylva Johansson (S) till TT. Sådana värderingar kan röra jämställdhet, individers rättigheter kontra familjens och barns rättigheter.⁷²

Kanske kan alltså vissa *värden* eller *värderingar* sägas karaktärisera det svenska och eventuellt en svensk existensform? Vad är det mest värdefulla i det moderna, svenska, politiska arvet? Jag citerar Marquis Childs, ur förordet till en senare utgåva av hans klassiska *Sweden: The Middle Way*. ”Framförallt, verkade ansatsen för mig vara pragmatisk och praktisk; skild från de dödliga dogmer som

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Sverigedemokraternas valmanifest 2018, s. 25, hämtat från:

<https://sd.se/wp-content/uploads/2018/08/Valmanifest-2018-1.pdf>

⁷² ”Nyanlända ska skolas i svenska värderingar”, i Aftonbladet 15 februari 2018

hotade att slita isär världen i en ny sorts heligt krig.”⁷³ Är Sverige kanske framförallt ett land som karaktäriseras av pragmatism och en ovilja till extremer? Lars Trägårdh påpekar att:

Det samtida Sverige kännetecknas av en officiell värdegrundsretorik som betonar värden som tolerans, respekt för andra, valfrihet och öppenhet för mångfald. Kopplad till detta är en diffus tanke om att Sverige i någon mening skulle vara postnationellt, genomsyrat av universella värden och inte längre infekterat av trång nationalism.⁷⁴

Det innebär dock ingalunda, menar Trägårdh, att majoriteten av svenskarna inte kräver att invandrare skall anpassa sig till det svenska samhället och inte heller är detta nödvändigtvis enkelt, eftersom Sverige ”i ett jämförande perspektiv är allt annat än ’Landet lagom’ vad gäller värderingar.” Snarare kan Sverige karaktäriseras som avvikande, som ”Landet annorlunda” i sina värden och sitt direkt mot individen riktade välfärdssystem.⁷⁵ Ur ett modernt perspektiv kan tanken om *landet lagom* förvisso ifrågasättas – enligt *World Values Survey*, som studerar vilka värderingar som dominerar i olika länder över hela världen, är Sverige extremt: på den kulturkarta som visualiserar resultaten från de enkätundersökningar forskarna i projektet genomför med jämna mellanrum, placerar sig Sverige långts upp i högra hörnet, vilket här innebär att landet är mest sekulärt och i en mening mest modernt i hela världen.⁷⁶ Det kan givetvis diskuteras exakt hur resultaten skall tolkas, då komplexa begrepp som religiöst och sekulärt skall omvandlas till enkätfrågor som sedan åter skall samlas upp och tolkas i dessa termer; likväl är det onekligen så, att vilken den rimligaste semantiska tolkningen av denna statistik än är, så står Sverige ut i ett globalt perspektiv.

Även den som kastar en blick bakåt och summerar de senaste decenniernas svenska politiska utveckling finner ett mönster som inte är helt enkelt att inordna i en förståelse av svensk pragmatism och ”lagom”; snarare finner vi att Sverige ofta utmärkt sig i internationella jämförelser, exempelvis gällande socioekonomisk jämlikhet och invandring, men också att det funnits en beredvillighet till tvära kast

⁷³ Marquis Childs, *Sweden: The Middle Way* (New Haven: Yale University Press, 1961), s. xiii. Min översättning från den engelska originaltexten.

⁷⁴ Lars Trägårdh, ”Statsindividualismen och civilsamhället”, i Lars Trägård, Per Selle, Lars Skov Henriksen & Hanna Hallin (red.), *Civilsamhället klämt mellan stat och kapital: välfärd, mångfald, framtid* (Stockholm: SNS förlag, 2013), s. 33-34.

⁷⁵ Ibid., s. 34.

⁷⁶ De dikotomier som används är ”traditionellt”/”sekulärt-rationellt” samt ”överlevnad/självförverkligande”. Kulturkartan finns tillgänglig på: https://www.iffs.se/media/1906/culturemap_may2015.jpeg

och snabba, genomgripande förändringar. Exempelvis kan vi nämna de omfattande omgestaltningarna av svenska stadsmiljöer, miljonprogrammet, den snabba expansionen av den offentliga sektorn under sjuttioalet, eller invandringspolitiken. Vänder vi oss till den offentliga debatten och Sveriges politiska liv under tiden från andra världskriget och fram till nuet, finner vi som en underström konflikter kring omfattande förändringar, konflikter som skär över partipolitiska och ideologiska skiljelinjer.⁷⁷

Kanske kan en till synes minimal förståelse som utgår från ”alla människors lika värde och ...den enskilda människans frihet och värdighet” (som det heter i regeringsformen, 1 kap. 2 §) vara tillräcklig för att skapa en fungerande och eftersträvansvärd samhällsgemenskap? Detta är dessvärre inte en okomplicerad grund för normativ reglering. Det förtjänar att påpekas att uttrycket om allas lika värde också förekommer exempelvis i den svenska översättningen av artikel 1 i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna, medan engelskan snarare hänvisar till *dignity*, vilket vanligtvis översätts till ”värdighet”.⁷⁸ Möjligtvis är det för mycket sagt att den svenska versionen är en felöversättning, men det är definitivt en översättning som ger upphov till andra associationer än den engelska versionen, eftersom värde i vardagligt tal anspelar på någonting som kan jämföras

⁷⁷ Ett axplock av exempel: i *Skogen vi ärvde* (Stockholm: Weyler, 2012) karaktäriserar Maciej Zaremba brutala kalhyggen som ett nytt miljonprogram och skyller på den svenska korporativismen. Det ursprungliga miljonprogrammet då? Här har kritiker påpekat att även om ambitionen att möta ett behov av bostäder på många sätt var lovvärd, var det under sent sextioal lättare att få förmånliga statliga lån för monotona, storskaliga projekt; men när marknaden började mättas och säljarna var tvungna att anpassa sig efter köparna minskade byggandet av dessa. Se t.ex. Jöran Lindvall, ”En miljon bostäder”, i *En miljon bostäder* (Skeppsholmen: Arkitekturmuseet Årsbok, 1996), Johan Rådberg, *Attraktiva kvarterstyper. En undersökning av bebyggelse, befolkning och attraktivitet i Stockholm Söderort* (Kungliga Tekniska högskolan: Institutionen för infrastruktur och samhällsplanering, 2000), Sonja Vidén, ”Folkhem och bostadssilor”, i *En miljon bostäder* (Skeppsholmen: Arkitekturmuseet Årsbok, 1996), samt ”Rekordårens bostäder – en viktig resurs för hållbar utveckling”, i *Miljonprogrammet – utveckla eller avveckla?* (Stockholm: Formas Fokuserar, 2012). Ett annat exempel är naturligtvis debatten kring rivningarna i Stockholms innerstad och andra svenska städer. T.ex. Fredric Bedoire talar om ett svek från både stadens och näringslivets sida när de gamla husen skulle ersättas med nya; Fredric Bedoire, *Från Klara till City. Stockholms innerstad i förvandling* (Stockholm: Liber, 1985), s. 41 ff. Ytterligare ett exempel är Almstriden och kritiken av bristfällig demokrati i kombination med hårdhänt teknokrati kring omvandlingarna i Stockholm, se Daniel Helldén, *Demokratin utmanas. Almstriden och det politiska etablissemanget* (Stockholm: Stockholms universitet. Statsvetenskapliga institutionen, 2005).

⁷⁸ De två versionerna är lätt tillgängliga via nätet, t.ex.:

<https://fn.se/wp-content/uploads/2016/07/Allmanforklaringomdemanskligarattigheterna.pdf>
samt: <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

och mätas, medan värdighet mer intuitivt låter som en inneboende mänsklig, värdefull kärna som måste värnas. Åtminstone för mig, som är van att läsa och skriva på båda språken, låter det som att de två versionerna talar om olika saker. Om vi måste skydda alla människors inneboende värdighet förefaller det mig intuitivt rimligt att vi förespråkar en normativ mur av rättigheter som skyddar denna ömtåliga kärna, medan allas lika värde snarare låter som någonting som föranleder likabehandling, men egentligen inte säger vad detta värde är – alla kan exempelvis vara värda lika lite och ren likabehandling kan innebära att alla behandlas lika illa. Dessutom är det uppenbart att alla människor från vår egen relativa synvinkel inte är lika mycket värda och inte heller är det så i samhället i stort: för var och en av oss är de som är oss mest närstående mer värda än andra människor, för svenska staten är svenska medborgare mer värda än andra människor, för företag är produktiva människor mer värda än de som är mindre produktiva, etc. Däremot säger dessa olika värden ingenting uppenbart om dessa människors inneboende värdighet och de fundamentala mänskliga rättigheter som skall värna den.

Att det inte är helt okomplicerat att härleda mer precisa normer ur den förment generella utgångspunkten i ”allas lika värde” blir uppenbart om vi exempelvis vänder oss till en till synes självklar och vardaglig ritual: att skaka hand. Efter en uppmärksammas händelse 2016 där den muslimske miljöpartisten Yasri Khan vägrade skaka hand med en kvinnlig reporter sade Stefan Löfven i riksdagen att:

Jag har sagt att jag står för människors lika värde. För mig är det samma som att kvinnor och män ska ha samma möjligheter. Det innebär också att i Sverige hälsar man på varandra. Man tar både kvinnor och män i handen...⁷⁹

Regeringskollegan Alice Bah Kuhnke menade dock att ”vi lever i ett fritt land och man har rätten att hälsa eller göra precis hur man vill.” Likväl menar hon att hon och Löfven är överens och tillägger att ”Om jag är en person som betar mig mot vissa på ett sätt och mot andra i samma rum på ett annat sätt, då är ju risken uppenbar att människor kan känna sig olikt behandlade och mindre värda.”⁸⁰ Med andra ord är det inte självklart vilka slutsatser som bör dras av allas lika värde och den enskilda människans frihet och värdighet: som religiös är jag fri att inte skaka hand men som kvinna kan jag begära att behandlas lika.

Dessvärre upplöses inte dessa dilemman genom att vi vänder oss till värdigheten istället, eftersom detta förblir ett mångtydigt och underanalyserat begrepp, som retoriskt framstår som källan till de mänskliga rättigheterna, den

⁷⁹ ”Löfven: ’Man ska ta både män och kvinnor i hand’”, i *Svenska Dagbladet* 21 april 2016.

⁸⁰ <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/bah-kuhnke-mp-har-ratt-att-halsa-hur-man-vill>

ömtåliga mänskliga kärna de måste värna, men som i praktiken är en ogenomskinlig och komprimerad sfär av olika prioriteringar och intressen som kolliderar med varandra. Detta illustreras på ett slående sätt av det franska dvärgkastningsfallet, där borgmästaren i en stad förbjöd dvärgkastning, varpå Manuel Wackenheim, en man som arbetade med att bli kastad, försökte få förbudet upphävt. Förbudet kom dock att upprätthållas vilket resulterade i att Wackenheim blev arbetslös. Fallet avgjordes bland annat med hänvisning till människans värdighet.⁸¹ Vad är då denna värdighet? Enligt en vanlig tolkning är värdigheten primärt en fråga om vår autonomi, vår förmåga att leva våra liv på det sätt vi vill (den dimension Alice Bah Kuhnke inledningsvis anspelar på ovan) och vissa forskare går till och med så långt som att hävda att värdigheten är ett onödigt och idiotiskt begrepp som helt enkelt borde ersättas med autonomi.⁸² Dessvärre är även autonomi mångdimensionell och här föreligger exempelvis intressekonflikter mellan både det som ofta kallas negativ och positiv frihet, samt mellan kort- och långsiktiga hänsyn.⁸³ Exempelvis kan vi argumentera för att Wackenheim hade en rätt till arbete (exempelvis enligt FN:s konvention om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter, artikel 6), men vi kan också mena att dvärgkastning är diskriminerande (med hänvisning till FN:s konvention om medborgerliga och politiska rättigheter, artikel 26) eftersom bara kortvuxna människor kan delta, eller så skulle vi kunna argumentera utifrån ett långsiktigt värnande om människors autonomi att, även om Wackenheim i detta fall borde vara fri att ta det arbete han vill, kan själva aktiviteten dvärgkastning i sig på sikt underminera kortvuxna människors autonomi genom att den uppmuntrar en dehumanisering av dem som grupp och dehumanisering tenderar att föregå folkmord.⁸⁴

Utan att behöva spåra samtliga juridiska och filosofiska komplikationer som är involverade i detta och liknande fall, ser vi att varken människors lika värde,

⁸¹ Se t.ex. Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), s. 61-70.

⁸² Se *ibid*, s. 1-6.

⁸³ Se t.ex. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," i David Miller (red.), *The Liberty Reader* (Boulder: Paradigm Publishers, 2006) s. 33-57, Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 2013), Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 2002), John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), samt Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty," i Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 293-309.

⁸⁴ Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), s. 156-160.

eller deras inneboende värdighet, erbjuder en entydig normativ grund för mer precisa prioriteringar. Risken är snarare att dessa begrepp skyler över det faktum att det i själva verket handlar om just prioriteringar och intressekonflikter, som här fossiliseras till rättsliga eller pseudo-rättsliga normer eller normativa dogmer, som inte får ifrågasättas – vad vi kanske kan kalla avpolitisering genom fossilisering, ett fenomen som återfinns inom såväl rättsväsende som religiösa gemenskaper och ideologiska rörelser. Om Sverigedemokraternas svenska kultur förblir ett oklart begrepp för en värdefull kärna som måste värnas, gäller dessvärre detsamma människors lika värde eller inneboende värdighet. Av avgörande betydelse blir vad dessa begrepp kommer att betyda konkret, i praktiken, genom de beslut som faktiskt fattas av politiker, domstolar och tjänstemän, samt i vilken utsträckning dessa beslut förblir öppna för ifrågasättande och konflikt.

Utgörs då existensformen av en etnisk, kulturell eller nationell, eller någon annan identitet? Det verkar vid första anblick oklart vad Schmitt menar med existensformen, eller vad det innebär att fienden ”negerar vår existensform”; vad som negeras, vad som anses som den relevanta ”existensformen” i en existentiell konflikt, är inte förutbestämt. Fast samtidigt är det faktiskt precis vad Schmitt säger. Det är *deltagarna i en konflikt* – eller den eller de deltagare som fattar beslutet om konflikten – som avgör vad som måste försvaras, vad som är hotat och vad som är den relevanta existensformen. Därmed är existensformen intressant på så sätt att den utgör en *hänvisning* till en gemenskap, som kan artikuleras retoriskt, symboliskt och rituellt. Existensformen kan alltså ses som ett politiskt instrument, som kan men inte behöver svara mot en faktiskt föreliggande gemenskap. I så fall letar vi inte efter ett faktiskt sätt att leva i en viss gemenskap, utan granskar snarare själva *hänvisningen* till en existensform eller ett sätt att leva som påstår förena en politisk enhet, men också kan både skära igenom och överskrida dess gränser. Existensformen blir då en fråga om retorisk, symbolisk och rituell kommunikation vars motsättningar vi kan underkasta en kritisk analys.

Detta innebär naturligtvis inte att det inte förekommer mer eller mindre homogena stater eller andra politiska enheter, utifrån begrepp och konstellationer av egenskaper, som i sig är omstridda: kategorier som etnicitet, religiös tillhörighet, eller klass. Men vi måste komma ihåg att den existensform det hos Schmitt hänvisas till, inte är en fullständig uppräknings av alla sådana kategorier, än mindre med nödvändighet precis eller korrekt i sin kommunikation. Om vi tolkar Schmitts existensform som någonting faktiskt föreliggande, som förenar en viss grupp människor, tillför den inte så mycket: det finns redan flera begrepp för gemensamma kulturella särdrag. Om vi däremot tolkar existensformen utifrån Schmitts påstående att det är deltagarna i en konflikt som fattar avgörandet, blir den mer precis. Enligt detta synsätt utgör begreppet existensform en fin parallell till Schmitts förståelse av det politiska: precis som kollektiva konflikter inte kan förstås som alltid emanerande ur *en* uppsättning faktorer (t.ex. klass, etnicitet, kön,

religion), kan inte heller existensformen förstås som *en* enda form av objektivt föreliggande mänsklig gemenskap (etnicitet, ras, klass, nation, religion, värden). Snarare kan vi förstå existensformen som det vi *hänvisar* till när vi förklarar en verklig fiendskap, den utgör en föreställning om eller en artikulation av en gemenskap som är hotad och måste försvaras, mot både interna och externa fiender. Med andra ord är begreppet existensform öppet för olika tolkningar. En tolkning pekar mot faktiskt existerande kollektiva sätt att leva, medan en annan snarare ser till *hänvisningar* till sätt att leva, som kan legitimera uppdelningar i vänner och fiender. Existensformen pekar alltså samtidigt mot två dimensioner: en konkret kulturell gemenskap och en symbolisk och rituellt gränsdragning för en gemenskap. I det senare fallet handlar det om markörer, eller kulturella gränstenar, som upprättar en zon eller ett symboliskt gränsland, runt en kollektiv identitet.

Det bör knappast förvåna oss att själva begreppen om exempelvis klass eller etnicitet kan bli omstridda, där vissa ilsket insisterar att de är relevanta och bör politiseras, medan andra förnekar detta. Vi kan alltså gruppera människor utifrån vissa egenskaper och observera hur sådana klassificeringar kan politiseras och omvänt avpolitiseras: etnicitet, klass, kön, nation, kultur, religion och så vidare – alla dessa är uppdelningar utifrån vilka människor kan klassificeras och agera, eller bli behandlade. Människor kan mer eller mindre medvetet agera på vissa sätt utifrån sådana uppdelningar och konstellationer och begrepp för dem kan användas för att beskriva sådana handlingsmönster men också för att förändra dem. Schmitt uppmärksammar att sådana uppdelningar kan politiseras men också omvänt avpolitiseras, kan bli föremål för bittra konflikter eller avföras från den politiska agendan och att det inte finns *en* klassificering som självklart är politiserad. Snarare kan vi se den moderna politiska idéhistorien ur detta perspektiv som en serie politiseringar och avpolitiseringar, där olika uppdelningar blir särskilt aktuella som föremål för kollektiva konflikter.

Utifrån en läsning av Schmitt är det alltså intressant att notera att det inte bara är så, att det förekommer konflikter rotade i kategoriseringar som kön, klass och etnicitet, utan att dessa kategoriseringar i sig är omstridda – precis som Schmittläsaren naturligtvis borde misstänka. Vi kan också tänka oss andra uppdelningar än de gängse, exempelvis baserade på karaktär, intelligens eller kreativitet. John Stuart Mill beskriver en spänning mellan originella människor och den stora massan av konformister: utan de fåtaliga innovatörernas exempel blir människolivet, skriver Mill, ett ”stillastående träsk”.⁸⁵ Även Nietzsche kan läsas på detta sätt: kanske kan vi säga att Nietzsche och Marx uppmärksammade olika konfliktdimensioner i historien och samtiden: Marx klasskampen, Nietzsche

⁸⁵ John Stuart Mill, *On Liberty* (New Haven & London: Yale University Press, 2003), s. 129.

konflikten mellan kreativa förnyare och dem som inte är det.⁸⁶ Och vi kan naturligtvis tänka oss en mängd andra möjliga politiska uppdelningar som inte kommer till klart uttryck i dagens politiska strider: exempelvis mellan driftsutlevelse kontra askes, eller långsiktiga kontra kortsiktiga överväganden även där båda kontrahenterna i övrigt delar samma utgångspunkter.

Det är hur som helst av avgörande betydelse att moderna stater rituellt, symboliskt och retoriskt kommunicerar markörer för en gemensam existens. Här kan både statens företrädare och de som utmanar dem hävda, att det finns risk för en hotande ”negation” av en viss existensform, för att tala med Schmitt. Med andra ord blir en avgörande fråga *vem* eller *vilka* som kommunicerar en viss ”existensform”. Här uppmärksammar Schmitt dels hur enskilda människor kan fatta beslut om en verklig fiendskap, utan att hemfalla åt konventionella uppdelningar, men dels också hur stater och andra politiska enheter genom ritualer, symboler och berättelser kommunicerar markörer för en kollektiv existens, som enskilda och grupper av människor kan acceptera eller avvisa. Ett empiriskt försök att fastställa en svensk ”existensform” skulle däremot kunna ta fasta på exempelvis vida spridda värden, eller antropologiska och etnologiska observationer.

Det intressanta utifrån min tolkning av Schmitt är vilka normer, berättelser och symboler som kommuniceras kollektivt, för att driva politiska projekt och upprätta linjer av samarbete och konflikt. Här blir alltså enheten framförallt retorisk, symbolisk och rituell och därmed delvis en fråga om vad vi kanske rentav kan kalla en *offentlig dyrkan*, som återfinns inom både religiösa och förment sekulära politiska enheter. Detta var en viktig fråga för Schmitt, som han tog sig an när han närmade sig sin kanske största förebild: Thomas Hobbes.

Mångkultur och offentlig dyrkan

Få tänkare var så viktiga för Carl Schmitt som Thomas Hobbes: från de tidiga verken och framåt återkommer Hobbes som en läromästare. Schmitt prisar honom upprepade gånger, men han kritiserar honom också. När Schmitt tar sig an Hobbes storverk *Leviathan* i en egen bok, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, som utkom första gången 1938, uppmärksammar Schmitt den dunkla mångtydigheten hos det monster, det bibliska sjöodjur, Hobbes symboliskt placerar i centrum av sin förment klara och systematiska teori.⁸⁷ Hobbes tycks ha insett någonting om slående symbolers centrala betydelse, om politiska drivkrafter bortom den rationella argumentationen, om det karismatiska hos skräckinjagande

⁸⁶ Se t.ex. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality* (London and New York: Routledge, 2003), s. 28.

⁸⁷ Se Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), s. 25 ff.

monster och mångtydiga myter.⁸⁸ Samtidigt beskyller Schmitt Hobbes för att ha öppnat dörren på glänt till en politisk sekularisering – även om Hobbes, som Schmitt påpekar, förespråkade en enhetlig offentlig dyrkan (“uniformity of Public Worship”) skilde han också mellan yttre bekännelse och inre tro.⁸⁹ När denna spricka väl blottades, var det bara för följande tänkare att vidga den till en klyfta.⁹⁰ Med andra ord blir problemet för Schmitt att det symboliska och rituella planet frikopplas från den enskildes faktiska tro, vilket öppnar vägen för fragmentering och sekularisering.

Innebär då den politiska sekulariseringsprocess Schmitt beklagar, att all ”offentlig dyrkan” avskaffats i samtida, liberaldemokratiska nationalstater? Riktigt så enkelt är det inte. *För det första* finner vi ritualer och symboler i en form som knutits direkt till demokratins styre – vad vi kanske kan kalla en *civilreligion*, som i Sverige i samband med riksmötets öppnande. Begreppet *civilreligion* användes under efterkrigstiden av Robert Bellah för att beskriva en särskild, kristet influerad offentlig dyrkan inom den amerikanska politiken, centrerad kring tal av stora presidenter, vissa symboler och ritualer, liksom tabun, som exempelvis mot socialism, samt föreställningen om USA som föredöme eller rentav förlovat land.⁹¹ Bellah lånade begreppet av Jean-Jacques Rousseau, som i *Om samhällsfördraget* skildrar en minimal medborgerlig religion, en *religion civil*.⁹² Hos både Bellah och Rousseau är civilreligionen knuten till en Gud, men begreppet kan också användas i en vidare mening.⁹³ Kanske kan varje samtida demokrati sägas ha sin egen civilreligion, bestående av högtidliga riter direkt knutna till det demokratiska styret?

⁸⁸ Se Johan Tralau, ”Skräck, stat och suveränitet. Carl Schmitt, Demetrios från Falern och den felande länken mellan Thomas Hobbes och hans monster Leviathan”, i Jon Wittrock & Hjalmar Falk (red.), *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande* (Göteborg: Daidalos, 2012).

⁸⁹ Se Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), s. 85, samt Thomas Hobbes, *On the Citizen. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 181.

⁹⁰ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), s. 57 ff.

⁹¹ Robert Bellah, “Civil Religion in America”, i Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970).

⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Om samhällsfördraget eller statsrättens grunder* (Stockholm: Natur & Kultur, 1994), s. 146 ff. – även om denna svenska översättning istället talar om en ”statsreligion.”

⁹³ Robert Bellah & Phillip Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

För det andra finner vi mer generellt *nationella* berättelser, ritualer och symboler, sådana som är offentligt reglerade och understödda, samt normer och tankefigurer som genomsyrar det vidare samhället.⁹⁴ Ibland ses moderna politiska ritualer som särskilt förbundna med fascistiska och nazistiska rörelser, men både exempelvis Sovjetunionen och de nationella rörelser som utmanade denna, begagnade sig av ritualer och symboler och alla samtida liberala demokratier inrymmer dem också.⁹⁵ De har även använts framgångsrikt för att undergräva diktaturer, till exempel under den arabiska våren och i Östeuropa.⁹⁶

Anders Hellström uppmärksammar två rituella sammanhang där Sverigedemokraterna på olika sätt försatts och försatt sig själva i en utanförskapsposition: det handlar dels om hur Jimmie Åkesson inte bjudits till nobelmiddagen, dels om hur Jimmie Åkesson och övriga närvarande sverigedemokrater självmant lämnade Storkyrkan under den gudstjänst som hölls i samband med riksmötets öppnande 2010. Båda fallen kan knytas till kontroverser kring människans lika värde. Nobelstiftelsens VD Lars Heikensten meddelade exempelvis 2015 att:

Partiets bakgrund i högerextremism och företrädarnas agerande i nuet visar på en bristande respekt för den grundläggande principen om att alla människor är lika i värde och rättigheter – oavsett hudfärg, härkomst och religion. Nobelstiftelsen väljer därför att inte bjuda in Sverigedemokraterna till årets Nobelfestligheter...⁹⁷

Sverigedemokraternas uttåg ur Storkyrkan föregicks av följande ord ur Eva Brunnes predikan:

Vi som tror på människors värdighet och lika värde, oavsett vilket land vi är födda i, oavsett vilket kön eller vilken ålder vi har, oavsett hur vår sexuella orientering tar sig uttryck, vi tror och hoppas att ni har den fortsatta förmågan att säga: Jag vill tala med dig, och den fortsatta längtan att ställa frågan: Vad vill du att jag ska göra för dig? Och känna den stora glädjen i de förändringar som detta kan göra. I går kväll samlades många tusen människor i Stockholm och i olika delar av landet för att ge sin mening till känna. Ropa ut sin avsky mot det som gör skillnad på människor. Den rasism som säger att du är inte lika mycket värd som jag. Du ska inte ha samma rättigheter som jag. Du är inte värd ett liv i frihet. Och detta av en enda grund – att vi råkar vara födda

⁹⁴ Se t.ex. Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995).

⁹⁵ Se t.ex. Montserrat Guibernau, *The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century* (Cambridge: Polity Press, 1996), s. 95.

⁹⁶ Se exempelvis Gene Sharps inflytelserika bok *From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation* (London: Serpent's Tail, 2011), s. 125.

⁹⁷ "SD nobbas på nytt", ursprungligen publicerad på svt.se 23 oktober 2015.

i olika delar av vår värld. Det är inte värdigt en demokrati som vågar att göra skillnad på människor.⁹⁸

Som Hellström uppmärksammar kan både nobelmiddagen och riksmötets öppnande ses som kollektiva ritualer,

...varigenom den nationella samhörigheten manifesteras. I dessa sammanhang är SD avskilda från majoritetssamhällets föreställningar om den ”goda nationen”. Exkluderingen från Nobelmiddagen och uttåget från Storkyrkan är två olika exempel på att SD varken av andra ses eller alltid ser sig själva som vilket parti som helst.⁹⁹

Med andra ord är det ironiskt nog partiet som förespråkar nationell samhörighet genom kollektiva ritualer som utesluts ur och själva lämnar kollektiva ritualer som manifesterar nationell samhörighet. Här blir begreppet om människors lika värde en kulturell markör, en begreppslik gränsten, som avskiljer den acceptabla gemenskapen från dess oacceptabla utmanare. På samma sätt blir den folkdräkt Jimmie Åkesson bar vid gudstjänsten i Storkyrkan en sådan markör. Kulturella markörer är dock mångtydiga och öppna för omtolkning. De formar, inte en skarp gräns analog med territoriella gränser, utan snarare ett gränsland eller en omstridd gränzon. Denna skapas genom både rumsliga och tidsliga domäner: symboler, artefakter, orter och monument, men även ritualer och andra symboliskt avgränsade tidsintervall.

Ordet *ritual* kommer ur latinets *ritus*, ”sedvana” eller ”religiös ceremoni”. Vi behöver inte nödvändigtvis knyta begreppet till det vi vanligtvis kallar ”religion” – vare sig det handlar om antikens religiösa kulturer eller kristna kyrkor, eller andra religiösa gemenskaper – även om det är så ordet ofta använts historiskt.¹⁰⁰ Vi kan uppmärksamma att *upprepandet* av vissa ord, gester och handlingar ofta ses som karaktäristiskt för det rituella, liksom ritualen i dess helhet kan ses som en upprepning av en ursprunglig händelse som förlänas en central mening.¹⁰¹ Även en åtminstone yttre åtbörd av respekt eller vördnad är vanlig, även om denna

⁹⁸ Se ”Läs Biskop Eva Brunnes predikan – ord för ord”, i *Expressen* 5 oktober 2010.

⁹⁹ Anders Hellström, ”Varför vi älskar att hata Sverigedemokraterna”, i *Det vita fältet II. Samtida forskning om högerextremism, specialnummer av Arkiv: Tidskrift för samhällsanalys* (nr 2, s. 69-99), s. 72.

¹⁰⁰ Se Talal Asad, ”Toward a Genealogy of the Concept of Ritual”, i Pamela Stewart & Andrew Strathern (red.) *The International Library of Essays in Anthropology: Ritual* (Farnham: Ashgate, 2010), s. 233-240.

¹⁰¹ Se Maurice Bloch, *Essays on Cultural Transmission* (Oxford & New York: Berg, 2005), s. 124.

naturligtvis kan vara spelad – distinktionen mellan yttre gester och inre tro och den problematik den för med sig har ofta behandlats inom kristen litteratur.¹⁰²

Om vi talar om en *offentlig dyrkan* pekar vi på det faktum att det föreligger offentligt understödda symboler och ritualer. Exempelvis nationalsången och flaggan kan fungera som gemensamma symboler som behandlas med respekt vid nationella sammankomster, inom det militära och i idrottsliga sammanhang och nationella berättelser kan i vissa avseenden påminna om religiösa sådana. Nationer inrymmer olika symboliska ordningar som dock befinner sig i ständiga förändringar, där historiska lager läggs på varandra. Flaggor utgör i vissa nationalstater ett äldsta lager, i vissa fall med rötter i medeltida krigföring, medan exempelvis nationaldagar är en nyare uppfinning.¹⁰³

Det är knappast märkligt att många forskare genom åren upprepat observationen att nationalismen påminner om den organiserade religionen.¹⁰⁴ Likheterna mellan nationella ritualer och symboler och exempelvis de kristna kyrkornas innebär inte att de två tar sig identiska uttryck, eller att nationalism eller religion kan förstås som entydiga, monolitiska och oföränderliga kategorier. Även om många kan visa flaggan viss respekt i samtida liberala demokratier är det få som tror att de genom att gnugga denna tygbit mot sina kläder kommer bli osårbara i strid – sådana föreställningar förekom om medeltida helgonreliker.¹⁰⁵ Avståndet mellan deltagare och åskådare är större i moderna, politiska ritualer och det rituella uppträdandet löper en högre risk att misslyckas i den mening att det inte upplevs som autentiskt, än vad som är fallet i många andra kontexter – dessa skillnader har motiverat vissa forskare att karaktärisera samtidens politiska ritualer

¹⁰² Se Talal Asad, ”Toward a Genealogy of the Concept of Ritual”, i Pamela Stewart & Andrew Strathern (red.) *The International Library of Essays in Anthropology: Ritual* (Farnham: Ashgate, 2010), s. 237.

¹⁰³ Se t.ex. Gabriella Elgenius, *Symbols of Nations and Nationalism: Celebrating Nationhood* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), s. 1-5.

¹⁰⁴ Se t.ex. Carlton Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960), William Parker, *Europe, America and the Wider World: Essays on the Economic History of Western Capitalism, Volume 1: Europe and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 231, John Smith, *Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. (Basingstoke: Macmillan, 1994), Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso, 2002) och Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press, 2001), för att nämna några.

¹⁰⁵ Se Dawn Marie Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe*. New York & London: Routledge, 2003), s. 5.

som ”ritual-lik”.¹⁰⁶ Framförallt skiljer sig nationens historiska horisont typiskt sett från teologins eskatologiska förväntningar genom att den är inomvärldslig: nationella berättelser tenderar att skildra ett historiskt förlopp som inte förlitar sig på gudomliga ingripanden, även om det naturligtvis inte i alla fall handlar om en skarp gräns och teologiska och andra religiösa element kan vävas samman med nationella berättelser.¹⁰⁷

Som Harvey Whitehouse påpekar har antropologer och psykologer visat att rituellt deltagande ökar både förtroende och samarbete bland deltagarna. Kanske kan ritualer och symboler skapa sammanhållning genom att de får deltagarna att åtminstone tro att de delar minnen, känslor, erfarenheter och normer – en delad erfarenhetsvärld skapar kanske en känsla av gemenskap som påminner om släktskapets? En betydande skillnad finns dock mellan de ofta mycket smärtsamma, men sällsynta, riter som kan svetsa samman en liten grupp och samtidigt öka medlemmarnas misstroende mot dem utanför gruppen, samt de mer rutinartade ritualer som karaktäriserar större grupper, där sammanhållningen inom gruppen är mindre påtaglig och tendenserna till dogmatism större. Smärtsamma, mer sällsynta ritualer kan skapa en intensiv gemenskap inom en grupp och en ökad misstro mot dem utanför gruppen, medan rutinartade ritualer kan skapa en mindre intensiv gemenskap, inom betydligt större grupper, där vi kommer att lita på vissa människor även om vi inte känner dem, eftersom de signalerar att de ändå tillhör vår grupp.¹⁰⁸ Vi bör naturligtvis inte förneka att ritualer har förenats med våldsamma uteslutningsmekanismer och politiskt förtryck, men så är inte nödvändigtvis fallet.¹⁰⁹

Dessa överväganden antyder att vi bör kritiskt granska förhållandet mellan maktutövning samt symbolisk och offentligt kommunicerad identitet, en fråga som ofta förknippas med ämnet *mångkultur*. De senaste decennierna har debatter kring mångkultur och migration intensifierats i hela Europa. Det som står i centrum när mångkulturen debatteras i det samtida Sverige är primärt förekomsten av flera etniska, nationella och religiösa grupper inom samma stat. Mer generellt kan vi

¹⁰⁶ Se t.ex. Jeffrey Alexander, ”Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy”, i Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen & Jason Mast, *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 29-83.

¹⁰⁷ Se t.ex. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London & New York: Verso, 2002), s. 205.

¹⁰⁸ Harvey Whitehouse, ”Ritual, Cognition, and Evolution”, in Ron Sun (ed.) *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences*, Cambridge [Mass.]: MIT Press, 2012).

¹⁰⁹ Se tex. Jan Platvoet, ”Ritual as War: On the Need to De-Westernize the Concept”, in Kreinath, Jens; Hartung, Constance & Deschner, Annette (red.) *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within their Social and Cultural Context*. New York: Peter Lang, 1994), s. 243-266.

dock se debatter kring mångkultur som en reaktion på de processer i riktning mot nationell homogenisering som förekommit inom de moderna nationalstaterna under de senaste århundradena, exempelvis gällande lagar, tid, språk, utbildning, valuta, etc. Dessa homogeniserande processer har framkallat motrörelser, som involverat ursprungsbefolkningar likväl som minoritetsnationer (grupper som kunnat lansera egna nationella berättelser, symboler och ritualer, eller varit associerade med nationsbyggande i en annan, ofta angränsande nationalstat) och invandrargrupper, varav vissa men inte alla knutits till föreställningar och förhoppningar kring det mångkulturella samhället.¹¹⁰

Mångkulturen kan också relateras till vidare debatter där kritiker vänder sig mot dominerande nationella berättelser och värden med vissa institutionella standarder och ett visst kulturellt urval av stora konstnärer och tänkare.¹¹¹ Varken de rättigheter eller de symboler och berättelser demokratiska stater upprätthåller är neutrala: exempelvis innebär rätten till utbildning konkret rätten till utbildning *på vissa språk* och den demokratiska nationalstatens samlande berättelser och symboler, som förmedlas exempelvis i undervisningsväsendet, speglar *vissa* värden och historieskrivningar, medan de utesluter och ignorerar andra. Detta kan som Charles Taylor har uppmärksammat knytas till en problematik kring *erkännande* och *misskännande*: det finns en risk att negativa kulturella stereotyper reproduceras i ett samhälle och i värsta fall kan enskilda internalisera dessa negativa bilder som en del av den egna självbilden.¹¹² Därmed måste vi skilja mellan *tolerans*, som en *acceptans* av andra kulturella uttryck och värden än våra egna, samt *erkännande*, som innebär att vi aktivt lyfter fram dem som värdefulla och kommunicerar positivt laddade bilder av dem.¹¹³

¹¹⁰ Se t.ex. Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007), kapitel 3.

¹¹¹ Se t.ex. Amy Gutmanns inledning i Charles Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (Göteborg: Daidalos, 1995), s. 17-36.

¹¹² Se Charles Taylor, "Erkännandets politik", i Charles Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (Göteborg: Daidalos, 1995), Stefan Berger & Chris Lorenz (red.), *The Contested Nation: Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), s. 543ff, Tamar Mayer (red.), *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation* (London & New York: Routledge, 2000). Se även t.ex. Mikael Delin, "Kvinnorna saknas i skolans historieböcker", i *Dagens Nyheter* 15 januari 2015.

¹¹³ Se t.ex. Anna Elisabetta Galeotti, "Toleration", i Catriona McKinnon, *Issues in Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s.67-69.

Mönster av marginalisering och uteslutning har också *rumsliga* dimensioner, både abstrakt och rent konkret.¹¹⁴ På det abstrakta planet kan vi visualisera dessa mönster i ett tänkt rum och fråga oss om samtida utestängningsmekanismer är primärt *vertikala* eller *horisontella*, det vill säga i vilken utsträckning de som marginaliseras i samtidens Sverige befinner sig *längst ned* i en social hierarki, eller kanske snarare befinner sig *utanför* samhället?¹¹⁵ Eller som Ove Sernhede och Thomas Johansson uttrycker det, ”Sverige har utvecklats till ett samhälle där de mest utsatta grupperna inte längre befinner sig på lägsta pinnen av samhällsstegen. De har förpassats till en plats vid sidan om själva stegen...”¹¹⁶ Eller kanske kan vi inspirerade av Giorgio Agamben, som var starkt influerad av Schmitt, tänka oss variationer av *inneslutande uteslutning*, som innebär att människor inkorporeras som kroppar i politiska och sociala ordningar, som samtidigt på olika sätt utesluter och marginaliserar dem i deras vardag och försök till meningsfulla, långsiktiga livsprojekt?¹¹⁷ Dessa mönster kan också observeras i en konkret rumslig dimension i framväxten av den postindustriella epokens stratifierade och segregerade städer, där den globala nodens överflöd samexisterar med de marginaliserade stadsdelarnas mönster av misskännande och inneslutande uteslutning.¹¹⁸

Vi bör emellertid observera att olika former av krav på erkännande och olika motrörelser mot nationell homogenisering, marginalisering och mönster av inneslutning och uteslutning inte nödvändigtvis är koordinerade, utan vi möts snarare av en mer komplex bild, med olika mönster av makt och konflikter. Rörelser som vänder sig mot invandring kan till exempel vara regionalt förankrade och kritiska till den politiska centralmakten, feministiskt motiverade krav på erkännande behöver inte harmoniera med försvar för mångkulturella grupprättigheter, queer-teoretiker kan vara oense med feministiska sådana och så

¹¹⁴ Se t.ex. Lars Svedberg & Filip Wollter, ”Att benämna den sociala utsattheten — från fattigdom till utanförskap”, i Lisa Bodil Karlsson, Kirsti Kuusela, Ulla Rantakeisu (red.), *Utsatthet, marginalisering och utanförskap* (Lund: Studenlitteratur, 2013), s. 53-55.

¹¹⁵ Se *ibid.*, s. 64-65.

¹¹⁶ Ove Sernhede & Thomas Johansson, ”Inledning: Postindustrialism, globala städer och migration”, i Ove Sernhede & Thomas Johansson (red.), *Storstadens omvandlingar: Postindustrialism, globalisering och migration. Göteborg och Malmö* (Göteborg: Daidalos, 2006), s. 12.

¹¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Den suveräna makten och det nakna livet* (Göteborg: Daidalos, 2010), s. 19.

¹¹⁸ Se t.ex. de olika bidragen i Lena Magnusson Turner (red.), *Den delade staden* (Umeå: Boréa, 2008).

vidare.¹¹⁹ På samma sätt drabbar stereotypisering och misskännande naturligtvis inte bara invandrare, eller dem som i religiöst hänseende ses som främmande, utan även exempelvis infödd arbetarklass, eller invånarna i vissa delar av Sverige, exempelvis förment rasistiska skåningar.¹²⁰ Vissa forskare använder begreppet *intersektionalitet* för att analysera hur olika hierarkiska kategoriseringar kan samverka i komplexa mönster.¹²¹ Även uteslutningsmekanismer kan i det samtida Sverige inte enbart förstås i termer av kön, klass, etnicitet, ras, eller sexualitet, utan en rad faktorer kan i olika kontexter resultera i inneslutning eller uteslutning.¹²² Det är också tydligt att de olika typerna av motreaktioner mot nationalstatliga homogeniseringsprocesser inte är lika kontroversiella i alla kontexter. I Sverige, som saknar starka och för centralmakten och den nationella identiteten riktigt hotfulla regionalistiska rörelser och minoritetsnationer, är det förhållandet mellan den svenska nationella identiteten och invandring, etnicitet och religion, samt frågor kring könsroller och sexualitet, som står i centrum för de mest laddade debatterna, medan exempelvis regionala motståndsrörelser och konflikter rotade i spänningsfältet mellan centralmakt och regioner, eller frågan om ursprungsbefolkningars rättigheter och krav, är mer uppmärksammade i vissa andra länder.

Debatter kring vilka åtgärder som skall vidtas för att motverka mönster av misskännande och brist på erkännande hade Schmitt antagligen betraktat med oro, som exempel på hur ”staten och samhället börjar blanda sig med varandra”; Schmitt såg en utvecklingslinje ”från den absoluta staten på 1700-talet via den neutrala (icke-intervenerande) staten på 1800-talet till den totala staten på 1900-talet.” Detta är dock inte enbart en utveckling som karaktäriserar odemokratiska stater: ”Demokratin måste upphäva alla distinktioner och avpolitiseringar som präglade det liberala 1800-talet och tillsammans med motsatsparet stat-samhälle (= politiskt kontra socialt) också upphäva de motsättningar och skiljelinjer som

¹¹⁹ Se Susan Moller Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* (Göteborg: Daidalos, 2002). Se även t.ex. Don Kulicks inledning till Don Kulick (red.), *Queersverige* (Stockholm: Natur & Kultur, 2005).

¹²⁰ Alan Richard Pred beskriver i *Even in Sweden: Racism, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2000), kapitel 3, hur exempelvis Sjöbo ibland har fungerat som en brännpunkt för bilder av rasism och en historia av nazism bland dumma och fördomsfulla bönder. Open Society Foundations uppmärksammar i rapporten *Europe's White Working Class Communities: A report on six European Union Cities* från 12 juni 2014 hur den infödda arbetarklassen i flera europeiska länder (inklusive Sverige) skildras på ett negativt, stereotypt sätt i media. Rapporten finns tillgänglig på: www.opensocietyfoundations.org

¹²¹ Se t.ex. Göran Ahrne, ”Intersektionalitet”, i Christofer Edling & Fredrik Liljeros (red.), *Ett delat samhälle – makt, intersektionalitet och social skiktning* (Stockholm: Liber, 2016), s. 177-195

¹²² Se David Jansson, ”Deadly exceptionalisms, or, would you rather be crushed by a moral superpower or a military superpower?”, i *Political Geography* (Vol. 64, 2018), s. 89.

kännetecknade dåtidens situation.”¹²³ Här stöter vi på ännu en motsättning mellan demokrati och liberalism: ”statens makt över individen kan aldrig bli tillräckligt stor.”¹²⁴ I och med denna utveckling blir också ”*allting* potentiellt politiskt och när man refererar till staten är det inte längre möjligt att åberopa något specifikt ’politiskt’ särdrag.”¹²⁵

Utifrån Schmitt kan vi väcka frågan om offentligt kommunicerade berättelser, ritualer och symboler ska fortleva och i så fall hur och varför. Bör exempelvis helgdagar lämnas helt till förhandlingar mellan arbetsgivare och arbetstagare, eller kanske officiellt erkännas som ett resultat av krav från organiserade grupper som uppfyller vissa kriterier? Borde nationella symboler och ritualer vara etniskt och religiöst neutrala och konsekvent spegla en demokratisk ordning, eller är det tvärtom viktigt att värna en historisk kontinuitet där ett kristet och monarkistiskt arv symboliskt reproduceras? Bör den offentligt kommunicerade nationella identiteten utgöra ett koherent system, eller kan den tillåtas inrymma spänningar i ett komplex av motsatser? Schmitt berör definitivt frågor av fortsatt samtida relevans i en tid då offentliga symboler, ritualer och narrativ utmanas och ifrågasätts.

Om symboler och kollektiva ritualer förekommer både i samband med religiösa gemenskaper och moderna och samtida, förment sekulära liberaldemokratiska nationalstater, kan vi då tänka oss dem bortom båda dessa typer av gemenskaper? Kanske kan den historiska utveckling som inneburit att nationella berättelser och handlingsmönster övertagit element ur ett religiöst arv och inrymt drag som påminner om dem vi finner i religiösa gemenskaper, göra oss uppmärksamma på att sådana element kan uppträda i skilda former och sammanhang? Kan vi rentav slita de gemensamma ritualerna ur nationalstaternas grepp, precis som dessa delvis slitit dem ur kyrkornas? Eller är det tvärtom en orealistisk eller föga önskvärd förhoppning?

¹²³ Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 43.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 44.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 43.

VÅLD, STAT OCH STORRUM

Stater och storum

I sitt förord till nyutgåvan av *Det politiska som begrepp* från 1963 beskriver Schmitt de europeiska staternas stora bedrift: de lyckades upprätta inre lugn och säkerhet, men även tämja krigen mellan stater till att bli relativt begränsade. Andra stater kom att ses som legitima motståndare snarare än förbrytare och ”Kriget kan begränsas och omges av folkrättsliga regleringar.”¹²⁶ I enlighet med Schmitts förståelse av det politiska kan staten ses som en entitet som försöker fånga in, tämja och kontrollera det politiska och på samma sätt blir en politisk ledare, vare sig denna företräder ett politiskt parti, en religiös gemenskap, eller någon annan organisation, en gestalt som på olika sätt försöker tämja, neutralisera, eller kanalisera de väldiga krafterna i det politiska och styra dem i önskvärd riktning.

Det politiska behöver dock inte nödvändigtvis kanaliseras genom eller inom *stater*. ”I allmänhet”, påpekar Schmitt i *Det politiska som begrepp*, ”likställs ’politiskt’ på ett eller annat sätt med ’statligt’ eller sätts åtminstone i relation till staten. Härigenom framstår staten som något politiskt och det politiska som något statligt – en uppenbart otillfredsställande cirkel”.¹²⁷

Genom historien har många olika sätt att organisera mänskliga gemenskaper förekommit – ”Idag måste vi däremot säga”, menade Max Weber i en berömd formulering, ”att staten är den enda mänskliga sammanslutning som inom ett visst område kräver *monopol på legitim användning av fysiskt våld*.”¹²⁸ Samtidigt hävdade Weber att *politik* är en fråga om fördelningen av makt inom eller mellan *stater*. Överhuvudtaget kom många forskare, inte minst inom den nya och framväxande disciplinen statsvetenskap, att under 1800-talet och de första decennierna av 1900-talet att behandla stater som både viktiga undersökningsobjekt och någonting som förutsattes existera. Forskare kom alltså att hävda inte bara att det finns enskilda stater vi kan studera, utan att mänskliga gemenskaper generellt kommer att kristalliseras i stater, eller har som sitt naturliga och önskvärda mål att göra det. Statens embryon och tidiga stadier kunde enligt denna tanke påträffas på spridda platser i tid och rum, men den fullt utvecklade staten når sitt högsta stadium i Europa.¹²⁹ Om det politiska knyts till staten, uppstår dock ett dilemma: hur kan det finnas politik utan stater? Om det finns politik, måste det alltså finnas stater, vilket innebär antingen att det inte fanns politik före

¹²⁶ Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 30-31, citat från s. 31.

¹²⁷ Ibid., s. 40.

¹²⁸ Max Weber, *Vetenskap och politik* (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1977), s. 41

¹²⁹ Se Jens Bartelson, *The Critique of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), kapitel 2.

den moderna staten, eller att det fanns stater före den *moderna* staten. Vissa tidiga statsvetare valde den senare vägen och kom alltså att hävda att de mänskliga gemenskaperna genomgår en naturlig utveckling, genom vilken staten återfinns i alla faser, men i olika stadier av sin naturliga utveckling. På så sätt kan det motiveras att Europa eller Västvärlden nått ett önskvärt högsta stadium, medan övriga delar av världen befinner sig i mer omogna stadier av samma naturliga utveckling, vars högsta punkt och slutmål överallt var detsamma.¹³⁰ Det är lätt att ironisera över sådana anspråk och se dem som relikur ur förflutna århundraden, men faktum är att vi fortfarande talar om *statsbyggande* och *failed states* och de senaste decenniernas utveckling indikerar att ett av de största problem som hemsöker världens fattigaste länder är just frånvaron av en stark och omfattande stat.¹³¹

I ovan nämnda förord från 1963 konstaterar Carl Schmitt kort att ”Nu går statlighetens era mot sitt slut, ett faktum som man inte behöver spilla fler ord på.”¹³² Detta innebär dock ingalunda att Schmitt hoppades på en global gemenskap. Det politiska spelar för Schmitt en viktig roll genom att förhindra ett enande av hela planeten. Ett sådant, menar Schmitt, får inte genomdrivas med rent världsliga medel, även om det sker i fredens och framstegets tecken. I en text från 1929 hävdar Schmitt att: ”Idag känner vi till de hemliga lagar som denna vokabulär följer och vet att de värsta krigen förs i fredens namn, att det värsta förtrycket utövas i frihetens namn och att de värsta grymheterna begås i mänsklighetens namn.”¹³³ Vi kan naturligtvis tolka Schmitt på olika sätt, men ett sätt att läsa hans varning för en enad och fredlig planet är att påpeka, att en rent världslig rättvisa alltid kommer rymma element av mellanmänsklig makt, av dominans och förtryck. Dels kan exempelvis retorik om mänskliga rättigheter användas som politiska instrument, men dels kan det också vara så att vi, genom att appellera till universalistiska normer och föreställningar om historiens utveckling och önskvärda riktning, riskerar att göra oss blinda för nya former av förtryck – bara en gudomligt genomträngande blick kan göra varje människa full rättvisa, medan en uppsättning mänskliga normer alltid kommer rymma skevheter och orättvisor, som retorik om universella rättigheter riskerar att dölja genom att fossilisera specifika prioriteringar och legitimera partikulära politiska beslut, som gynnar vissa

¹³⁰ Se *ibid.*, s. 49 ff.

¹³¹ Se t.ex. Anna Persson & Martin Sjöstedt, ”Den svaga staten: demokrati och förvaltning i utvecklingsländer”, i Bo Rothstein (red.), *Politik som organisation* (Stockholm: SNS, 2010).

¹³² Carl Schmitt, *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 30.

¹³³ *Ibid.*, s. 111.

intressen och missgynnar andra, genom att hölja dem i universalismens eller den tekniska expertisens mantel.¹³⁴

Schmitt kom i flera verk efter *Det politiska som begrepp* att skissera en teori om en form av politisk enhet som kanske kunde efterträda staterna, utan att försöka upprätta en världsstat. I sitt sena huvudverk *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* beskriver Schmitt hur den europeiska krigsföringen under den nya tiden kom att begränsas och civilbefolkningen i större utsträckning skyddas från dess våldsamma effekter. Han prisar denna begränsade europeiska krigsföring som föregick världskrigens brutalitet och massförstörelse, men erkänner utan omsvep att den förenades med en brutal exploatering av andra delar av världen. Mindre nöjd blir han emellertid när den europeiska världsordningen under 1900-talet utmanas av nya framväxande stormakter som Japan och, framförallt, USA. Schmitt uppmärksammade tidigt viktiga skillnader mellan den framväxande världsmakten USA:s sätt att operera och det *modus operandi* som karaktäriserade till exempel ett imperium som det brittiska. Han pekade på USA:s utropande av intressesfärer snarare än skapandet av ett kolonialimperium. Den amerikanska Monroedoktrinen innebar till en början att en icke-interventionszon upprättades i västra hemisfären, där USA ville förbjuda europeiska makter att ingripa. USA kom emellertid självt att intervensera både inom denna egna zon och på andra håll i världen.¹³⁵

Schmitt kom att tala om den framväxande supermaktens maktlogik i termer av en teori om en potentiell ny politisk enhet han kom att kalla *storum* (*Großraum*) och i slutet av 1930-talet indikerar Schmitt att Tyskland kan upprätta ett eget storrum i Europa, dominerat av en ledande makt som förbjuder främmande makter att intervensera i dess intressesfär: liksom USA behandlade de amerikanska kontinenterna som en egen intressesfär, kunde väl Tyskland göra detsamma i Europa? Ett listigt argument, som kom att begagnas av Tredje rikets utrikesminister von Ribbentrop 1939, liksom av Adolf Hitler i ett tal i den tyska riksdagen samma år och Schmitt varnades till och med för att göra anspråk på att vara upphovsman till denna idé, för att inte förolämpa *Führerns* värdighet.¹³⁶ Schmitts tal om storrum syftar dock också till att åtminstone skissera en mer generell teori, där han talar om hur storrummets centrala makt använder en *politisk idé*, som genom sin *strålning* genomtränger dess perifera domäner. Storrummets centrum, dess rike

¹³⁴ Se även Jacques Derrida, *Lagens kraft. "Auktoritetens mystiska fundament"* (Stockholm/Stehag: Symposium, 2005).

¹³⁵ Carl Schmitt, 1974, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin: Duncker & Humblot, 1974), s. 256 ff.

¹³⁶ Se Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (Berlin: Duncker & Humblot, 1995), s. 281 ff., samt William Hooker, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 134, fotnot 26.

eller *Reich*, karaktäriseras av Schmitt som en kontrast till etniskt heterogena imperier som det senromerska, eller de västerländska kolonialmakternas imperier.¹³⁷

Hur skall vi förhålla oss till Schmitts teori om storrum? Om vi inte bara vill se den som ett sätt att försöka legitimera Tredje rikets maktutövning, måste vi fråga oss om den har en mer generell tillämpning: lyckas Schmitt med sin ambition att skissera en förståelse av en ny politisk enhet eller ordning? Senare teoretikers svar på denna fråga skiftar – vissa har hävdade att Schmitt helt enkelt inte lyckades säga någonting nytt eller väsentligt, medan andra har hänvisat till Schmitt för att förespråka en global maktbalans mellan olika block, som ett alternativ till amerikansk hegemoni.¹³⁸

Om vi förhåller oss fritt till Schmitts teori om storrum kan vi kanske konstatera att han förutsåg intressanta drag i en framväxande maktdynamik, där vi kan kontrastera skilda dominanstekniker: intressesfärer och ett nätverk av militärbaser, i kontrast till direkt territoriell ockupation eller inlemmandet av andra stater i den egna statsbildningen; att upphäva eller avskaffa andra staters suveränitet, eller att göra den ambivalent. EU har vuxit fram och upprättat vad vi kanske kan kalla ett europeiskt storrum, som också på vissa sätt har gjort medlemsstaternas suveränitet ambivalent, snarare än att avskaffa den. EU saknar dock både ett folk och en entydig, dominerande makt. Kring dess eventuella politiska idé och dennas strålning råder också konflikter. Hur som helst förblir frågan politiskt känslig i samband med EU:s utveckling – det författningsfördrag för EU som avvisades och ersattes av Lissabonfördraget skulle ha inneburit ett explicit erkännande av EU:s nationsliknande symboler, vilket visade sig innebära en ”psykologisk chock” som översteg reaktionen inför det rent rättsliga eller substantiella innehållet, som en kommentator uttrycker det.¹³⁹

¹³⁷ Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (Berlin: Duncker & Humblot, 1995), s. 297.

¹³⁸ Se t.ex. William Hooker, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), kapitel 6, respektive Chantal Mouffe, ”Carl Schmitt's Warning on the Dangers of a Unipolar World”, i Louiza Odysseos & Fabio Petito (red.), *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order* (New York: Routledge, 2007).

¹³⁹ Se Jean-Claude Piris *The Lisbon Treaty: A Legal and Political Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 23. Se även t.ex. Andreas Føllesdal & Simon Hix (2006) ”Why there is a Democratic Deficit in the EU: A Response to Majone and Moravcsik”, i *Journal of Common Market Studies* (Vol. 44, 2006), för en mycket klar analys av EU:s demokratiska underskott. Frågan om symboler har väckts t.ex. av Joseph Weiler, ”A Constitution for Europe? Some Hard Choices”, i *Journal of Common Market Studies* (Vol. 40, 2002). För att bara ta två axplock ur en omfattande debatt kring denna tematik, i förhållande till EU:s utveckling.

Ytterligare en väsentlig fråga som väcks av Schmitts teori om storum vid sidan av skillnaden mellan olika maktlogiker är alltså frågan kring förhållandet mellan offentliga symboler och ritualer och dessa dominantekniker. Nationalstaterna har kombinerat homogeniserande processer och territoriell kontroll med en symbolisk och rituell kommunikation av kollektiv identitet, medan det Schmitt kallar storum snarare kännetecknas av att förbindelsen mellan offentlig dyrkan och territoriell kontroll delvis skärs av, eller blir ambivalent.

Om mångkulturella kritiker aktualiserar konflikter kring symbolisk identitet och maktutövning inom stater, uppmärksammar Schmitts storumsteori alltså hur denna länk kan problematiseras även i förhållandet mellan stater, samt mellan stater och internationella organisationer och transnationella nätverk. Som den moderna historien har visat kan internationella initiativ, exempelvis inom EU, kollidera med nationalstaternas offentliga dyrkan, deras rituella och symboliska kommunikation av nationell identitet. Dessutom hotar organisationer och nätverk att kringgå demokratin när maktutövning på den nationella nivån influeras av beslut fattade av transnationella aktörer.

Detta behöver inte innebära att staterna avskaffas och ersätts av nya politiska enheter: snarare kan dessa nätverk och organisationer helt enkelt komplettera staterna och delvis innesluta dessa i sina egna system för beslutsfattande, precis som stater kan innesluta exempelvis släktskapsbaserade nätverk utan att nödvändigtvis avskaffa dessa. En sådan utveckling kan leda till konkurrerande logiker, där än den ena, än den andra har överhanden: exempelvis kan en släktskapslogik överleva och frodas, men också hotas och marginaliseras, inom staters formellt meritokratiska institutioner.¹⁴⁰ På samma sätt kan den demokratiska nationalstatslogiken tänkas omväxlande övertrumfa och överflyglas av olika former av inter- och transnationellt beslutsfattande.

Offentlig dyrkan bortom staten?

Frågan om vad jag utifrån Hobbes kallat den *offentliga dyrkan* är inte nödvändigt förbunden på ett förutsägbart sätt med frågan kring *statens* bestående: även om vi förespråkar en kosmopolitisk gemenskap, eller en transnationell demokrati, kan vi föreslå att denna legitimerar sig genom gemensamma symboler och ritualer.¹⁴¹ Likväl innebär inte detta att frågan om våldet och hur det skall hanteras upplöses och inte heller försvinner problematiken gällande de spänningar som kan uppstå mellan offentlig dyrkan och kulturella gränser. Om en kosmopolitisk gemenskap

¹⁴⁰ Se t.ex. Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* (London: Profile Books, 2012), s. 78-79.

¹⁴¹ Jfr. t.ex. Immanuel Kant, *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* (Stockholm: Natur & Kultur, 2004), s. 165ff.

adderas som en transnationell struktur stöter den på samma problem som EU i detta avseende och om den omvandlas till en komplett, centraliserad världsstat får den samma problem som existerande mångkulturella stater. Om vi däremot förespråkar en frikoppling av kollektiva berättelser, symboler och ritualer från centraliserad maktutövning riskerar vi att göra oss värnlösa i förhållande till konkurrerande kollektiva projekt som begagnar sig av dessa element.

Att staten förblir en viktig aktör är uppenbart. Det är också uppenbart att den moderna nationalstaten ofta och på goda grunder ses som någonting eftersträvansvärt, i kontrast till kollapsade stater och tillstånd av fattigdom, osäkerhet och inbördeskrig. Kanske går statlighetens era, som Schmitt trodde, mot sitt slut, men detta slut ligger i så fall i framtiden. Detta innebär inte att en anarkistisk position med nödvändighet är orimlig och en av den politiska filosofins uppgifter är att i tankeexperiment undersöka sätt att organisera gemenskap som kan te sig nog så utopiska för samtida läsare. Den samtida anarkistiske teoretikern David Graeber menar att vi åtminstone, utan att romantisera dessa, kan betrakta förhållandena i statslösa samhällen som en inspirationskälla. Graeber erkänner förvisso utan omsvep exempelvis att de förment jämlika urinvånare i Amazonas som hyllats av vissa forskare systematiskt använt gruppvåldtäkter som ett sätt att straffa kvinnor som bryter mot könsrollerna.¹⁴² Ändå menar han att statslösa samhällen kan fungera som inspirationskällor när vi hoppas på ett jämlikt samliv utan tvång och hot om våld, en tillvaro som också är befriad från lönearbete. Detta skulle kunna innebära att vi inför spärrar mot både hierarkier och utvecklandet av materiella ojämlikheter och till och med en penningekonomi. Detta är ingen utopi i strikt mening: sådana gemenskaper finns och har funnits; de har dominerat under större delen av mänsklighetens historia. Varför dominerar de inte längre?

Svaret är att olika organisationsformer konkurrerar mot varandra. Stater har kunnat mobilisera resurser och koordinera mänskligt handlande på ett effektivare sätt än konkurrerande organisationsformer och därför lever vi också följaktligen i en värld dominerad av stater snarare än stamsamhällen eller ännu mer småskaliga gemenskaper. Graeber menar att när anarkistiska rörelser framgångsrikt tagit makten inom moderna nationalstater och upprättat en alternativ samlevnadsmodell har de omkringliggande staterna gått samman för att kväsa denna utveckling¹⁴³ – han vill med detta argument visa, att anarkismen inte alls förespråkar en orealistisk samhällsmodell. Problemet, antyder han, är inte att anarkistiska gemenskaper kollapsar internt, utan att de krossas utifrån. Dessvärre är detta ett argument mot dessa anarkistiska samhällsmodeller, för samhällsmodeller som inte förmår försvara sig mot utmanare i ett konkurrensutsatt

¹⁴² Se David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004), s. 23.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 38-39.

system, som inte kan överleva i ett sådant, kan knappast ses som realistiska modeller. De kan kanske ses som önskvärda, men om vi kan förvänta oss att de krossas kort efter att de grundats, blir det svårt att hoppas på dem.

Den ökande ekonomiska ojämlikheten i Västvärlden öppnar dock, menar Graeber, för nya rum för motstånd och alternativa samhällsformer, samtidigt som vi kanske kan hoppas på ett utträde ur det kapitalistiska systemet, där allt fler människor helt enkelt engagerar sig mindre och mindre i lönearbete och där staten förlorar sin kraft att injaga skräck.¹⁴⁴ Även om staterna lyckats med uppgiften att stärka den fysiska säkerheten präglas de delvis av en annan typ av våld än det fysiska: det fysiska våldet är i de liberaldemokratiska nationalstaterna närvarande mer som möjlighet, men likväl ständigt närvarande, i en typ av internaliserat hot om tvång vi ofta inte tänker på. Graeber lägger stor vikt vid att demokratin som term på grekiska kan tolkas som folkets *vælde*, snarare än styre, att det finns en anspelning på våld i själva ordet.¹⁴⁵ Majoritetsstyre genom omröstning är egentligen bara möjligt när människor är beväpnade och beredda på dödliga konflikter: annars krävs konsensus, då ingen kan tvingas följa andras vilja. Således finns en logisk, inte bara en antydd etymologisk, koppling mellan våld och majoritetsvälde. Och medan efterkrigstidens välfärdsstater innebar att även arbetarklassen kom att inkluderas i ett växande välstånd, har de senaste decennierna tvärtom inneburit att politiska rättigheter frikopplats från konkreta ekonomiska sådana: medan vågor av krav på jämställdhet utifrån etnicitet och kön dragit fram över västvärlden, har den socioekonomiska skiktningen vuxit dramatiskt och allt större grupper finner sig stå i skuld till finansiella aktörer likväl som stater bara i syfte att leva ett vanligt liv (i vissa länder handlar det om att ha råd med utbildning, i andra om att kunna skaffa sig en bostad, i vissa fall även sjukvård) samtidigt som arbetslivet blir allt osäkrare och kraven på anpassning och medgörlighet i den hårda konkurrensen på arbetsmarknaden ständigt ökar.¹⁴⁶

Kanske, menar Graeber, kan vi hoppas på en global revolutionär våg riktad mot den ökande socioekonomiska ojämlikheten inom och mellan stater, liksom mot staternas våldsmakt, mot lönearbetets ofta trista tvång, de offentliga och privata byråkratierna och de representativa demokratier som alltmer blivit koopterade av lobbying och delvis överflyglade av internationella organisationer och nätverk av eliter.¹⁴⁷ Graeber menar dock inte att vi bör hoppas på en revolution i den storslagna, marxistiska traditionen, inte heller på en demokratisk, statligt förankrad reformism av det socialdemokratiska slaget, utan snarare på en

¹⁴⁴ Ibid., s.40 samt 60 ff.

¹⁴⁵ Ibid., s. 91.

¹⁴⁶ Se David Graeber, *Debt: The First 5000 Years* (New York: Melville House, 2012), kapitel 12.

¹⁴⁷ David Graeber, *The Democracy Project: A History, A Crisis, A Movement* (New York: Spiegel & Grau, 2013), s. 271 ff.

omvandling där nya organisationsformer uppstår inom och mellan stater och väver människor samman på alternativa sätt, en ”revolution” som snarare innebär en gradvis förvandling av den mänskliga gemenskapens grundläggande drag. I själva verket, påpekar Graeber, är de stora revolutionerna internationella fenomen, vågor av kulturell förändring som sveper över världen i vissa tidrymder: den franska revolutionen var inte bara en fransk angelägenhet, utan påverkade hela Europa och inspirerade rörelser långt utanför Frankrike och ledde exempelvis till att allmänna utbildningssystem kom att inrättas på hela kontinenten; den ryska revolutionen kan ses som en del av ett större mönster som ledde till Stalins skräckvälde men också till Roosevelts *New Deal* i USA och till de europiska välfärdsstaterna; revolutionen 1968 var också den en internationell rörelse, med global räckvidd, som överallt vände sig mot statliga byråkratier liksom mot olika typer av ojämlikhet – inte bara mellan klasser, utan också mellan kön och könsidentiteter, mellan människor med olika sexuella orienteringar och skilda etniska grupper.¹⁴⁸

Förhoppningen om en statslös gemenskap är inte i strikt mening utopisk – tvärtom har mänskligheten under den allra största delen av sin historia levt utan stater. Att människor kan leva under sådana betingelser är alltså alls ingen utopisk tanke – men är den önskvärd? De moderna staterna har faktiskt enligt vissa forskare, även om det med världskrigen i åtanke kan te sig konstraintuitivt, lyckats reducera dödligheten på grund av våldsamma konflikter, i jämförelse med småskaliga, statslösa gemenskaper.¹⁴⁹ Samtidigt kan det naturligtvis inte förnekas att många moderna nationalstater vuxit fram genom blodiga erövringskrig och folkomflyttningar och att samtida stater inrymmer stratifierade och på många sätt problematiska kapitalistiska samhällen, i termer av både status och fördelning av livsmöjligheter och materiella resurser. Om stater pacificerar sin befolkning men själva terroriserar den, kan naturligtvis värdet i detta ifrågasättas, men detta kan ses som ett starkt argument för den demokratiska rättsstaten, snarare än som ett generellt argument mot stater.¹⁵⁰ Nationalstater har också upprättat välfärdssystem och inrättat utbildningssystem, utsträckt sjuk- och hälsovård och byggt ut infrastruktur.

Vissa kanske finner att ökande osäkerhet är ett rimligt pris att betala för en större frihet från offentliga ingrepp. Kanske kan rättvisa institutioner upprätthållas utan en stat? Kanske kan det mellanmänskliga förtroendet blomstra i en arkipelag av småskaliga, ekologiska gemenskaper som på något sätt finner en väg till fredlig

¹⁴⁸ Se *ibid.*, s. 274 ff.

¹⁴⁹ Se t.ex. Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes* (London: Penguin Books, 2011) och Jared Diamond, *The World Until Yesterday: What Can We Learn From Traditional Societies?* (London: Penguin Books, 2012).

¹⁵⁰ Se Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes* (London: Penguin Books, 2011), kapitel 2 & 4.

samexistens i en framtida värld där de inte konkurreras ut av eller inkorporeras i stater? Kanske kommer själva människans natur genom mänskliga ingrepp förändras radikalt under kommande århundraden?¹⁵¹ Kanske kommer staten en dag att ha spelat ut sin roll i en radikalt förändrad global kontext – men den dagen har ännu inte kommit. Likväl kan vi knappast med trovärdigheten i behåll hävda att världen alltid varit en värld av stater, eller att staten är det självklara slutmålet för de mänskliga gemenskapernas utveckling. Kan vi realistiskt hoppas på både fredliga och jämlika statslösa gemenskaper, som staternas önskvärda arvtagare? Som exempelvis Robert Dahl påpekat konfronteras anarkistiska tankegångar av flera problem gällande tvång och dödligt våld: om vi kan använda våld och tvång för att avskaffa staten, har vi inte då legitimerat dessa och i så fall kanske det är ett bättre alternativ att eftersträva en relativt rättvis och fredlig stat? Dessutom finns det väl en överhängande risk att våld och tvång uppstår även i ett statslöst samhälle, kanske så att en minoritet tvingar igenom sin vilja på övrigas bekostnad? Och hur skulle statslösa gemenskaper hävda sig i dagens värld, en värld av stater, med deras enorma kapacitet till just tvång och våld?¹⁵²

Frågan om det dödliga våldet konfronteras oss alltså sammanfattningsvis på åtminstone tre sätt: för det första som frågan om hur vi hanterar detta inom och mellan statslösa gemenskaper; för det andra hur vi, även om vi upprättar en statslös gemenskap, undviker att denna helt enkelt utplånas av eller införlivas i en stat; för det tredje, om statslösa gemenskaper för att möta dessa utmaningar centraliserar en militär kapacitet och hemfaller till en egen offentlig dyrkan som samlar människor kring gemensamma symboler och ritualer, uppstår frågan vad vi därmed har vunnit på att ”upplösa staten”. Det är dock intressant att notera att Graeber förespråkar festivaler och andra frizoner för lust och lekfullhet.¹⁵³ Här formuleras en önskan att slita både demokratin och de kollektiva ritualerna och festivalerna ur nationalstaternas grepp, där båda leden skall betonas: ur staternas *och* de nationella symbolernas och berättelsernas grepp.

Varken makroregionala organisationer som EU eller de mångfacetterade processer som ofta sammanfattas under termen *globalisering*, har hittills inneburit att nationalstaten blivit obsolet.¹⁵⁴ Ytterst handlar det snarare om hur en paradigmatiske modern konstellation av reglerad kapitalism, liberal demokrati och

¹⁵¹ Se t.ex. Ingmar Persson & Julian Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁵² Se Robert Dahl, *Democracy and its Critics* (New Haven & London: Yale University Press, 1989), s. 37-51.

¹⁵³ David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004), s. 74-75.

¹⁵⁴ Se t.ex. Norrin M. Ripsman & T. V. Paul, *Globalization and the National Security State* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

nationalstat präglas av spänningar både inom och mellan sina konstitutiva element: den reglerade kapitalismens globala flöden kan kollidera med nationella välfärdssystem, den liberala demokratins folksuveränitet kan kollidera med makroregional och internationell politisk och juridisk normproduktion och nationalstatens territoriella gränser och kriterier för medborgarskap kan kollidera med dess kulturella, rituella och symboliska gränser, liksom med rituell och symbolisk kommunikation bortom nationalstatens räckvidd, som i fallet EU, men också med kulturella, religiösa och ideologiska nätverk med global räckvidd. Ett karaktäristiskt drag för den samtida situationen är dessutom att det blir allt svårare att dra skarpa skillnader mellan internt och externt: svenska medborgare blir IS-krigare men svenskar är också centralgestalter inom den internationella alt-right-rörelsen, Europakonventionen är inkorporerad i svensk lag och påverkar svenska domstolars bedömningar, IKEAs högkvarter ligger i Leiden i Nederländerna, etc.

Kanske kan vi mot denna bakgrund tänka ännu ett steg vidare kring kollektiva ritualer och symboler – kanske kan dessa ses som instanser i ett större rum av möjligheter, där det handlar om hur vissa domäner, rumsliga såväl som tidsliga, avgränsas från gängse nyttjande och omges med en cirkel av respekt och vördnad? Detta är den vidare tematik Schmitt tar sig an, när han närmar sig frågan om *nihilismen* och det *heliga*, eller vad jag kommer kalla *inhägnad*.

NIHILISM OCH KONSTITUTIVA UNDANTAG

Nihilism och inhägnad

I *Der Nomos der Erde* skildrar Schmitt en ”jordens ordning”, där europeiska makter efter de stora upptäcktsfärderna till sjöss från 1400-talets slut och framåt kom att bemäktiga sig allt större delar av planeten. I samband med detta upprättades en gräns mellan Europa – en domän för begränsad krigföring – och världshaven och de övriga kontinenterna, som var öppna för brutala krig och exploatering. Här konstaterar Schmitt att varje ordning ytterst grundas i ett tagande och behärskande av ett stycke land, i vad han på tyska kallar ett *Landnahme*.¹⁵⁵ Nu, varnar Schmitt, i mitten av 1900-talet, när den europeiska ordningen ryckts loss från dess rötter i ett kristet arv, riskerar vi istället att se en utveckling mot en ”rumslös universalism”, en *ordning* som saknar *orientering*.¹⁵⁶ Detta är för Schmitt kärnan i den hotande *nihilismen*.¹⁵⁷

Här kan vi säga att Schmitt skriver in sig i ett vittförgrenat fält av kritiska ansatser. Under 1800-talet uppstod två övergripande kritiska perspektiv, som gjorde anspråk på att erbjuda en djupare förståelse av samtiden och historien, av själva den process som var i färd med att förena hela planeten i de nya teknologiernas nätverk och kommunikationslinjer: dessa berättelser karakteriserade den europeiska moderniteten som antingen *kapitalistisk* eller *nihilistisk*. Upphovsmännen till dessa berättelser i de former som kom att bli mest inflytelserika, var Karl Marx och Friedrich Nietzsche. Dessa har dock fått otaliga efterföljare och det är inte nödvändigt att hålla fast vid deras specifika förståelse av de fenomen de beskriver. Med andra ord gav oss Marx möjligheten att kritiskt betrakta vissa fenomen som relaterade i förbindelse med kapitalismen, men de som idag beskriver den samtida kapitalismen kritiskt behöver för den skull inte hålla fast vid samma analyser Marx gjorde. Det är snarare så att en stor grupp tänkare på olika sätt vidareutvecklat denna kritik men med vissa överlappande gemensamma drag. Och detsamma gäller Nietzsche och nihilismen: de som skildrar samtiden som nihilistisk behöver för den skull inte följa Nietzsches förståelse, eller alla dess särdrag, även om vissa typiska drag återkommer i många analyser. Både Marx och Nietzsche kan ses som post-kristna tänkare, profetiska gestalter som ville

¹⁵⁵ Se Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin: Duncker & Humblot, 1974), s. 47 ff.

¹⁵⁶ Se *ibid.*, s. 164 & s. 36. Jag följer här den engelska översättningens ”order” och ”orientation”, se Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (New York: Telos Press, 2003).

¹⁵⁷ Se Carl Schmitt, 1974, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin: Duncker & Humblot, 1974), s. 36.

tänka bortom de religiösa traditioner som dominerat Europa och stora delar av världen så länge. En viktig skillnad mellan kritiken av kapitalismen och kritiken av nihilismen är dock att medan den förra upptagits av reformistiska och demokratiska politiska massrörelser, som vill mildra kapitalismens negativa följder men samtidigt accepterar en demokratisk ordning, har ingenting motsvarande skett gällande kritiken av nihilismen.

Nihilismbegreppet blir centralt för delar av den europeiska filosofin under 1800- och 1900-talen. Ett brev från Friedrich Heinrich Jacobi till Johan Gottlieb Fichte från 1799, i vilket den förre kritiserar den senares filosofi för att ha blivit nihilistisk, brukar ses som en startpunkt för nihilismen som ett modernt kritiskt begrepp, men större spridning fick ordet i och med Turgenjeps roman *Fäder och söner* från 1862, där en av karaktärerna, Bazarov, beskrivs som nihilist.¹⁵⁸ Under decennierna efter att denna roman kom ut blev nihilismen ett vanligt ämne i ryska intellektuella debatter, även om det ibland var oklart exakt vad nihilisterna stod för: som en kritiker konstaterade fanns det knappast någon nihilism i sig, men en stor mängd nihilister.¹⁵⁹ Ett vanligt synsätt var emellertid att nihilisten förnekar Guds existens, eller universella värden, eller giltigheten i den kristna moralen. Det kan också handla om att möjligheten till kunskap förnekas, eller så menar nihilisten att universum eller kosmos saknar syfte eller mening. De intellektuella strömningar som sammanfattas som postmodernism och poststrukturalism beskrivs ibland av sina kritiker som nihilistiska, men även exempelvis den moderna storstaden har setts som nihilistisk.¹⁶⁰ I själva verket har många vitt skilda filosofiska strömningar, politiska rörelser och vidare samhällsfenomen kritiserats för att vara nihilistiska, liksom så olika tänkare som René Descartes och John Dewey.¹⁶¹ Samtidigt har en mängd figurer identifierat sig själva som nihilister: ”Jag är socialist, nihilist,

¹⁵⁸ Se Friedrich Heinrich Jacobi, ”Open letter to Fichte”, i: Ernst Behler (red.) *Philosophy of German Idealism* (New York: Continuum, 1987) och Ivan Turgenjev, *Fathers and Sons* (Oxford: Oxford University Press 2008), s. 24.

¹⁵⁹ Nikolai Strakhov citerad i Richard Stites *The Women’s Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930* (Princeton: Princeton University Press, 1987) s. 100ff.

¹⁶⁰ Se Will Slocombe, *Nihilism and the Sublime Postmodern: The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism* (New York: Routledge, 2006) p. 78ff. och Massimo Cacciari, *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture* (New Haven & London: Yale University Press, 1993) s. 199ff.

¹⁶¹ Se Paul Krosser, *The Nihilism of John Dewey* (New York: The Philosophical Library, 1955) och Michael Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995).

republikan och allt som kan vara konträrt mot de reaktionära!”, hävdar exempelvis August Strindberg med karaktäristisk emfas 1880.¹⁶²

Den som definitivt satte nihilismen på den filosofiska kartan under det europeiska 1800-talet och vars förståelse och kritik av den kom att bli mest inflytelserik, var dock som sagt Friedrich Nietzsche. Nietzsche är kanske mest känd för sin kritik av judiska och kristna arv och i förlängningen av alla system som strävar efter att relatera vår värld och verklighet till en verklighet bortom denna, där den senare anses överordnad och på så sätt förmodas tillhandahålla de värden eller målsättningar vi bör använda för att orientera oss i vår egen värld. Denna struktur kom Nietzsche att identifiera inte bara med kristendomen, utan han härledde den också till den klassiska grekiska filosofin: i en minnesvärd formulering kallar Nietzsche kristendomen ”platonism för ’folket’”.¹⁶³ Det allra mest kända av Nietzsches uttalanden är emellertid förmodligen citatet ”Gud är död”, vilket i en dramatisk scen tillskrivs en däre i *Den glada vetenskapen*: ”Gud är död! Död för evigt! Och vi har dödat honom!”¹⁶⁴ Men Nietzsche använder också uttrycket i samma verk under rubriken ”*Fortsatt strid*”, i samband med en liknelse:

Sedan Buddha var död, visade man ännu århundraden efteråt hans skugga i en grotta – en ofantlig skrämmande skugga. Gud är död: men så som människorna är beskaffade, kommer det kanske ännu i årtusenden framåt finnas grottor där man visar hans skugga. – Och vi – vi måste besegra också hans skugga!¹⁶⁵

Detta är en elegant formulering och tanken att Nietzsche säger någonting väsentligt har vunnit stor spridning. Med andra ord: oavsett om vi håller fast vid någon variant av den kristna tron eller inte, är vi överallt omgivna av kristendomens ”skuggor”, exempelvis i form av de tankefigurer de politiska ideologierna lånat ur judiska och kristna arv. Ironiskt nog möter oss även *övermänniskan* i Nietzsches verk som en skugga – om Gud är en skugga från det förflutna, är övermänniskan tvärtom en skugga som faller in i nuet från framtiden: ”...en skugga kom till mig...Övermänniskans skönhet kom till mig såsom en skugga...Vad angå mig nu gudar?”¹⁶⁶

Nietzsche är känd för att ha ”filosoferat med hammaren” – men vad innebär detta? Ofta tänker vi oss nog ett vilt svingande som slår sönder allt i sin väg. Men

¹⁶² August Strindberg, *Ordet i min makt. Läsebok för underklassen* (Lund: Celanders förlag, 2012), s. 7.

¹⁶³ Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter, Band 7: Bortom gott och ont. Förspel till en framtidens filosofi / Till moralens genealogi. En stridsskrift* (Stockholm/Stehag: Symposion, 2002), s. 12.

¹⁶⁴ Se Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen* (Göteborg: Korpen, 2011), s. 134.

¹⁶⁵ Ibid., s. 119.

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Så talade Zarathustra* (Stockholm: Bonniers, 1999), s. 81.

det finns en annan innebörd i detta filosoferande med hammaren, som Martin Heidegger uppmärksammar i en av sina föreläsningar om Nietzsche: att filosofera med hammaren betyder också att knacka försiktigt, för att höra vad som är ihåligt, vad som klingar falskt.¹⁶⁷ Så kan vi tänka oss att Nietzsche framförallt sökte utrona vad som inte var fruktbart i hans egen samtid, även när han någon gång svingade hammaren på ett lite svepande, ostadigt vis. Exempelvis har den samtida, ortodoxa teologen David Bentley Hart i en tämligen munter uppgörelse påpekat att Nietzsches *oino-teologi*, hans tal om vinguden Dionysos som alternativ till Kristus, bör betraktas med skepsis med tanke på vilken roll vinet spelar i kristen teologi, respektive i icke-kristna, antika myter. Där vinet för Dionysos förknippas med brutalitet och övervåld, blir det i Bibeln snarare till en bild för Guds överflöd och välsignelse: det är ingalunda någon torr eller försurad världsfrånvändhet som genomsyrar den kristna vinkulten, utan snarare en högst positiv förståelse av vinet, som dock symboliserar kärlek, gemenskap och glädje, istället för brutalitet och kaos.¹⁶⁸ Detta innebär ingalunda att Hart avfärdar Nietzsche utan vidare: han håller honom tvärtom mycket högt som kristendomskritiker, men inte på idéhistoriska grunder, utan för att Nietzsche förstod någonting väsentligt om det kristna budskapets radikalitet och kärna och dess revolutionerande inverkan på den senantika världen. Nietzsche hade, tycks Hart alltså mena, fel i många detaljer, men rätt i det mest väsentliga: han förstod sin fiende.

Den väsentliga frågan för mig är dock inte huruvida Nietzsches beskrivning av kristendomen är korrekt och nyanserad eller inte utan snarare huruvida han har rätt i sin misstanke att de judiska och kristna traditionerna och dessas ideologiska och ibland förment sekulära arvtagare blivit destruktiva eller åtminstone otillräckliga i hans och kanske i förlängningen vår egen samtid. Det centrala för mig är alltså själva ansatsen att pröva om det föreligger en problematisk klyfta mellan ärvda tankefigurer och handlingsmönster och den situation dessa verkar i och förhåller sig till. Att Nietzsche formulerade sin kritik av nihilismen under 1800-talet, när de kristna kyrkorna utmanades av en mängd framväxande ideologiska strömningar som gjorde egna anspråk på att förklara tillvaron och förläna den med ett existentiellt sammanhang likväl som sina egna ritualer och pseudo-heliga domäner, är knappast en tillfällighet. Men innebär detta också att ett tillstånd av nihilism faktiskt förelåg då och utgjorde ett filosofiskt, politiskt eller socialt problem – och kan detsamma sägas om vår egen samtid?

¹⁶⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 6.I: Nietzsche I* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), s. 63.

¹⁶⁸ Se David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids & Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2004), s. 107-109.

En ordning karaktäriseras enligt Schmitt av processer av tillägnande, fördelning och produktion av resurser.¹⁶⁹ Orientering, däremot, är ordningens förbindelse till en religiös horisont, som tar sig uttryck i konkreta heliga orter, religiösa ritualer och symboler. Ett tillstånd av nihilism uppstår då tillägnandet, fördelningen och produktionen av resurser fränkopplas den orientering som tillhandahålls exempelvis av ett visst kristet arv. Ytterst vilar en ordning enligt Schmitt som vi sett på ett tagande av land, vars resurser fördelas och där produktionen organiseras i vissa mönster, men där alla dessa element i sin tur bör knytas till en religiös orientering – även om Schmitt inte är överdrivet tydlig gällande denna koppling. Likväl är historien full av konflikter kring landområden och resursfördelning, där berättelser, symboler och ritualer spelat en viktig roll som motiverande och legitimerande kraft och symbolisk och retorisk källa till gemenskap.

I *Der Nomos der Erde* berör Schmitt den heliga avgränsningen, eller vad jag kommer kalla *inhägnaden*, av en viss ort, exempelvis en grekisk stadsstat.¹⁷⁰ Som Wendy Brown observerar med hänvisning till Schmitt uppmärksammar denne att ”Inhägningen får det heliga att uppstå genom att avskilja det från det vardagliga och ordinära.”¹⁷¹ Utifrån detta perspektiv kan vi närma oss inhägnaden av vissa ting, order och tidsintervall på olika sätt. Det heliga förstått som en avgränsning eller inhägnad förknippad med respekt och vördnad inrymmer en mer mångdimensionell tematik än det först kan verka. Det handlar inte enbart om en rumslig avgränsning i territoriell mening: snarare legitimeras sådana avgränsningar genom en parallell avgränsning av vissa artefakter och andra ting – exempelvis flaggan, eller korset, eller ett nationalromantiskt konstverk. Och tänker vi ett steg vidare ser vi att det också förekommer tidsliga avgränsningar – tidsintervall kan avgränsas och omges med åtminstone yttre åtbörder av respekt och vördnad, eller tillskrivas en särskild status och symboliskt manifesteras en underliggande gemenskap, som religiösa helgdagar och nationaldagen utgör exempel på. Det handlar alltså inte heller nödvändigtvis om en absolut gräns, utan kan gälla en restriktion kring hur vi bör bete oss.

Heliga platser och byggnader kan ses som förkroppsligandet, som den konkreta manifestationen, av en *orientering* för en politisk och rättslig *ordning* och om den länken bryts kastas ordningen som vi sett enligt Schmitt ut i en rotlös *nihilism*. En ordnings orientering får en konkret form i heliga orter, i fysiska platser, som en kristen kyrka, en vallfartsort, eller ett kloster, men också i

¹⁶⁹ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (New York: Telos Press, 2003) s. 326-327.

¹⁷⁰ Se Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974), s. 114 respektive s. 47.

¹⁷¹ Wendy Brown, *Inhägnade stater, avtagande suveränitet* (Hägersten: TankeKraft, 2011), s. 50.

berättelser, bilder och ritualer. Vi kan se källan som en helig källa och kyrkan som mer än en vacker byggnad, eftersom den visar oss en transcendent dimension som skär in i människornas värld. Den kristna tradition Schmitt åberopar sig på innehåller också en omfattande begreppslig och institutionell struktur knuten till extraordinära medvetandetillstånd och intensiva erfarenheter av mötet med Gud – många kristna har genom historien och i samtiden tyckt sig erfara en gudomlig närvaro, i ett rikt spektrum av stigande fenomenologisk intensitet och det kristna klosterväsendet har också inneburit ett organiserat fenomenologiskt sökande. Johannes Cassianus, en viktig men också kontroversiell figur i den senantika kristendomen, som kom att ge avgörande impulser till det framväxande klosterväsendet, skriver att:

Munken måste viga själens hela vitalitet åt att pejla en enda punkt, åminnelsen av Gud, och mot den punkten måste han hela tiden rikta alla sina tankar, allt efter som de uppstår och rör sig inom honom. Han ska vara lik en man som bygger valvet till en kupol som han tänker tillsluta högt däruppe. Då måste han först göra en ritning till hela det runda valvet kring detta höga centrum. Centrum är bara en hårfin punkt och utifrån den måste allt beräknas exakt. Om han arbetar utan att ha beräknat mittpunkten, lyckas han aldrig åstadkomma en helt regelbunden omkrets. Och det går inte att konstatera med bara ett ögonkast hur mycket hans misstag berövar den fulländade rundningen dess skönhet. Därför måste han envetet orientera sig utifrån denna enda fixpunkt i alla sina beräkningar. Bara så kan han bedöma och justera byggnadens inre och yttre omkrets. En så väldig konstruktion kan bara fullbordas utifrån denna enda punkt. Det är likadant med våra själar. Om inte munken låter Herrens kärlek bli det enda centrum som alla hans gärningar strålar ut ifrån, om han inte riktar alla sina tankar efter denna säkra kompass, kommer han aldrig att kunna resa den andliga byggnad som aposteln Paulus har gjort ritningen till [...] Istället kommer han att bygga ett hus i sitt hjärta som saknar all skönhet och är ovärdigt den Helige Ande och som i varje ögonblick hotar att störta samman.¹⁷²

Orienteringen knyter människornas värld till det som överskrider men också bryter in i den – och vi kan med symboler, ritualer och heliga platser knyta vår enskilda existens till föreställningar om en kollektiv existensform, som i sin tur förbinds med en vidare historisk horisont, även om denna är frikopplad från en religiös tro. Sådana orienteringspunkter kan innebära att gränsen mellan nuet och det kommande blir diffus: det vi eftertraktar kan ta plats mitt ibland oss, eller inom oss. En orientering mot någonting bortom nuet kan exempelvis ta formen av en orientering mot en kommande politisk omvälvning som inte förlitar sig på, eller

¹⁷² Johannes Cassianus, *Hjärtats ro: om själens långa men hoppfulla väg till vila* (Skellefteå: Artos, 2004), s. 155-156.

ens hoppas på, något gudomligt ingripande, men likväl innebär ett slut på historien som vi nu känner den. Och även här kan det vi hoppas på som någonting kommande också skära in i nuet, i praktiker och orter som bryter av mot det omgivande samhällets etablerade regler och rutiner, exempelvis genom praktiker av *prefiguration*, eller upprättandet av *heterotopiska* rum.¹⁷³

Schmitts kritik av nihilismen innebär inte enbart att han hävdar att en europeisk ordning frikopplas från ett kristet arv på ett sätt som i sig är förkastligt, utan han antyder också ett mer sofistikerat argument som förklarar *varför* detta är ett problem: religiösa traditioner inrymmer normer som avgränsar vissa domäner från gängse nyttjande och därmed sätter stopp för en obegränsad exploatering av omvärld, tid och rum. Schmitt tvekar inte att i slutet av tjugotalet tala om en ”teknicitetens ande” som kanske är ”en ond och demonisk ande” som emanerar ur ”tron på en oinskränkt makt och på människans herravälde över naturen, till och med den mänskliga naturen”.¹⁷⁴ Här blir kapitalismen bara den mest effektiva formen för att upprätta ett globalt, tekniskt rum av mätbara resurser och målrationella planer. Eller som den unge Schmitt lite syrligt uttrycker det: ”Storföretagaren har samma ideal som Lenin, nämligen ’en elektrifierad Jord’. De båda strider egentligen bara om den korrekta metoden för elektrifiering.”¹⁷⁵ Denna tematik återkommer i senare verk, när Schmitt fruktar en utveckling som medför, som han uttrycket det, att hela planeten förvandlas till ingenting mer än ett väldigt hangarfartyg eller förvaringsutrymme som rör sig genom världsrymden.¹⁷⁶ Visserligen är Schmitts polemik på denna punkt både svepande och fragmentarisk, men jag tror ändå att han berör någonting väsentligt: frågan vi bör ställa oss är hur vi skall relatera till religiösa traditioner när vi söker förhålla oss kritiskt och konstruktivt till vår globala samtid.

Denna fråga aktualiseras av de dramatiska förändringar som omgestaltat både värld och världsbilder under de senaste århundradena. Medan de civilisationer i vilka de stora världsreligionerna uppstod, liksom dessa civilisationers efterträdare, utmärktes av att de existerade i världsrum som inte var globala, är samtidens världsrum just globalt. Även om det tidigare i historien förekommit att människor tänkt i termer av hela världen och mänskligheten och

¹⁷³ See t.ex. Luke Yates, “Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements,” i *Social Movement Studies* (Vol. 14: No. 1, 2015), samt Michel Foucault, “Of Other Spaces. Heterotopias,” www.foucault.info/documents.

¹⁷⁴ Carl Schmitt, ”Neutraliseringens och avpolitiseringsens tidsålder”, i *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 109-110.

¹⁷⁵ Se Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), s. 22.

¹⁷⁶ Se Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (New York: Telos Press, 2003) s. 354.

till exempel föreslagit att jorden är rund, levde de ändå i kulturella rum som var begränsade och på ett diffust sätt övergick i osäkerhet. Det samtida globala rummet omfattar däremot hela planeten, som också kan överblickas utifrån, både i abstrakt mening, i tanken, och på ett hisnande sätt rent konkret och fysiskt, som exempelvis i de berömda fotografierna *The Blue Marble* och *Pale Blue Dot* (i det sistnämnda syns jorden som ett litet stoftkorn i en väldig solstråle). Sammantaget innebär detta att religiösa och filosofiska traditioner med en ökande möjlighet till omedelbara jämförelser ställs sida vid sida i en relativiserande effekt som inte är ny, men vars intensitet ständigt ökar med en växande kapacitet till omedelbart informationsutbyte över stora avstånd. Samtida religiösa traditioner utmanas också av vetenskapliga tolkningar av verkligheten, liksom av ideologiska och filosofiska sådana, samt av populärkulturella nätverk med global räckvidd och alla ovanstående kan också både utmana och samverka med nationella berättelser, symboler och ritualer. Tematiken får ytterligare skärpa av det faktum att människans förmåga att döda och förstöra – både medvetet och som en bieffekt av handlingsmönster med andra avsikter – vuxit dramatiskt med en ökad teknisk kapacitet.

Axiala skuggor och konstitutiva undantag

De centrala filosofiska och religiösa tankefigurer som fortfarande är så viktiga för samtida debatter härstammar, har flera forskare hävdat, historiskt framförallt ur en serie förvandlingar i ett band av civilisationer längs den eurasiska landmassans mitt och den nordafrikanska kusten, från Kina i öster till Medelhavet och Atlanten i väster. Med början för ungefär 3000 år sedan uppstod nya begrepp och institutioner i dessa områden, i större kulturella rum som överskred och band samman lokala och regionala gemenskaper. Den tyske filosofen Karl Jaspers myntade begreppet *Achsenzeit*, eller den *axiala tidsåldern*, för att beskriva denna epok av förvandlingar i Eurasien.¹⁷⁷ Som Hans Joas observerar kan det vara så att själva begreppet om en axial tidsålder beror på att Jaspers mindes ett citat av Hegel fel – Jaspers hänvisar indirekt till ett citat av Hegel, där den senare dock använder det tyska ordet *Angel*, snarare än Jaspers *Achse*.¹⁷⁸ Men alldeles oavsett dessa eventuella begreppshistoriska förväxlingar: vad karakteriserar den axiala tidsåldern? Radikala tankefigurer lanserades och nya tänkare steg fram, som till skillnad från tidigare tänkare fortfarande på ett märkligt sätt förblir *samtida*: exempelvis Buddha, Konfucius, Platon och Jesus – människor som fortfarande präglar vår egen tid. Den kinesiska kulturen kallas fortfarande ofta konfuciansk,

¹⁷⁷ Se Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949).

¹⁷⁸ Se Hans Joas, "The Axial Age Debate as Religious Discourse", i Robert Bellah & Hans Joas (red.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 2012).

Europa ses fortfarande ibland som kristet, den grekiska filosofin studeras fortfarande vid våra universitet. Vissa har till och med gått så långt som att hävda att ”inga verkligt nya idéer har adderats sedan den tiden.”¹⁷⁹ Det är förstås en överdrift, men det är ändå slående hur inflytelserika denna epoks begrepp ännu är – de kastar, för att tala med Nietzsche, långa skuggor in i vår globala samtid.

Shmuel Eisenstadt, en av de forskare som gjort mest för att återuppväcka Jaspers tankar kring det axiala och uppmuntra till vidare forskning kring denna tematik, har pekat ut ett antal särdrag.¹⁸⁰ För det *första* en uppdelning mellan denna värld och en annan verklighet bortom den, där den senare tänktes vara radikalt annorlunda och ofta moraliskt överlägsen – en verklighet bortom denna tänktes kunna erbjuda en förlösande befrielse från den här världens lidande. Under den axiala tidsåldern uppstod nya tankar om världar bortom vår egen, som bär på löften om kärlek, rättvisa, upprättelse och befrielse. Detta gav upphov till ett *andra* särdrag – frälsningens problem: för om vi är utkastade i en värld fylld av lidande och grymheter, hur når vi då denna andra, bättre värld? Ur detta följde i sin tur ett *tredje* särdrag: nya filosofiska och religiösa rörelser bildades, som erbjöd olika lösningar på detta problem. Dessa nya rörelser kunde vara radikalt *gränsöverskridande*: de knöt samman tidigare åtskilda grupperingar, både etniskt och socioekonomiskt – som Paulus uttrycker det: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.”¹⁸¹ Samtidigt resulterade precis samma utveckling i nya former av *intolerans*, då olika vägar till frälsning kom att konkurrera med varandra. *Slutligen* innebar detta också att de nya andliga lärarna och de institutioner de inspirerade eller grundade kom att konkurrera, inte bara med varandra, utan också med världens etablerade makthavare, i en kamp om kontrollen över tankar, texter, symboler och ritualer. De nya andliga ledarna kunde ibland *fördöma* världens existerande makthavare och själva tanken att en fullkomlig värld eller verklighet kunde jämföras med den faktiska världens elände och orättvisor visade sig seglivad. Detta innebar inte alltid en förhoppning om gudomligt ingripande. Som Robert Bellah noterar innebar inte konfucianska idéer om ett styre i enlighet med den moraliska ordningen, *li*, en förhoppning om något direkt gudomligt ingripande bortom vaga föreställningar om att himlen så småningom straffar ett alltför klandervärt beteende, men likväl

¹⁷⁹ Henry Bamford Parkes, *Gods and Men: The Origins of Western Culture*. New York: Vintage Books, 1959), s. 71. För övrigt citerad av David Graeber i dennes storverk om historiska och samtida skuldkriser, som också berör den axiala eran. Se David Graeber, *Debt: The First 5000 Years* (New York: Melville House, 2012), s. 224. Begreppet är alltså i högsta grad levande i samtida debatter inom en mängd discipliner och överallt på det politiska fältet.

¹⁸⁰ Se Eisenstadts inledning i Shmuel Eisenstadt (red.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986).

¹⁸¹ Gal 3:28-29 (enligt *Bibel 2000*, se www.bibeln.se).

kan dessa tankar på sina egna sätt ses som lika profetiska som de som förekom i det forntida Israel.¹⁸²

Om vi förstår det axiala rent kronologiskt, talar vi om det första årtusendet f.Kr., men om vi snarare ser till axiala tankefigurer, är vi inte längre bundna till en viss historisk period. Så kan exempelvis både kristendomens framväxt och Islams uppkomst ses som följer av och exempel på det axiala skiftet, även om de kommer senare i tid.¹⁸³ På samma sätt kan många företeelser än idag ses som ”axiala” i den senare meningen, även om det axiala skiftet inleddes för ungefär tre tusen år sedan. Teorier om det axiala kan alltså problematiseras utifrån en mängd utgångspunkter. Om vi vänder oss till rutinartade ritualer finner vi de första beläggen för dessa före denna så kallade axiala era, i vad vi nu kallar Anatolien, för ungefär 8000 år sedan.¹⁸⁴ Och vi kan naturligtvis på olika sätt nyansera beskrivningen av den axiala tidsåldern och diskutera hur mycket de olika traditioner Jaspers, Eisenstadt och andra forskare har uppmärksammat egentligen har gemensamt. Här kan forskare från flera discipliner tillföra ytterligare nyanser och kritisera alltför omfattande tematiska generaliseringar som riskerar utmynna i en begreppslig imperialism.

Det är dock inte den debatten som primärt intresserar mig. Jag är framförallt intresserad av de framväxande moderna ideologierna och de dominerande moderna och samtida politiska idealen och rörelserna i Europa och vad dessa har att hämta ur religiösa och filosofiska föregångare. Det är uppenbart att en omfattande vidare debatt kan föras kring hur mycket de förment ”axiala” traditionerna har gemensamt (och hur mycket av dessa gemensamma drag som består i att de kommunicerat med varandra och i vilken riktning lånen främst gått). Om sådant kan diskuteras och kanske för vissa kan kasta en tvivelaktig skugga över själva begreppet om ”axiala” tankefigurer framstår det likväl som uppenbart att Jaspers åtminstone i kronologiskt hänseende observerat någonting förbluffande: det är verkligen så att en mängd gestalter och tankefigurer som fortfarande är oerhört inflytelserika framträder ungefär samtidigt. Den korta tidrymden för den axiala eran måste ställas i relation till mänsklighetens hela historia för att det fascinerande hos den skall bli uppenbart. Och detta är nog det allra mest värdefulla hos denna ansats: den kan få oss att se hur explosiv människans historia verkligen är och hur

¹⁸² Se Robert Bellah *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge [Mass.] & London: Harvard University Press, 2011), s. 576.)

¹⁸³ Se t.ex. Johann Arnason., Shmuel Eisenstadt & Björn Wittrock (red.), 2005, *Axial Civilizations and World History* (Leiden & Boston: Brill, 2005), s. 11-12 & 287ff, samt José Casanova ”Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah’s Theory of Religious Evolution”, i Robert Bellah & Hans Joas (red.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 2012), p. 210-212.

¹⁸⁴ Harvey Whitehouse, “Ritual, Cognition, and Evolution”, in Ron Sun (ed.) *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences*, Cambridge [Mass.]: MIT Press, 2012), s. 276-277.

världsreligionerna och de filosofiska traditioner vi åberopar oss på varken är särskilt gamla eller särskilt beprövade, utan tvärtom fortfarande relativa nymodigheter, i ett landskap som ständigt förändras.

Utifrån Schmitts tänkande kan vi närmare granska både *innehållet* i våra egna berättelser, symboler och ritualer, samt vårt *förhållningssätt* till dem. I det förra fallet kan vi konstatera att de moderna ideologierna upptagit element ur religiösa traditioner, både direkt och indirekt, självmedvetet och omedvetet. Vidare finns inslag hos ideologierna som är analoga med centrala inslag i religiösa traditioner, även när vi inte kan påvisa en direkt övergång. De senaste decennierna har medfört en intensifierad reflektion kring förhållandet mellan religiöst arv och modern politik – en fortsättning på en debatt som redan pågått länge och där vissa kritiker har hävdat att exempelvis Marx tänkande kan ses som profetiskt, eller att moderna ideologier mer allmänt inrymmer apokalyptiska och eskatologiska drag, tankeströmningar kring historiens utveckling och slut, om än befriade från gudomligt ingripande och explicit religiös sanktion.¹⁸⁵ Vi bör dock närma oss denna problematik med viss försiktighet.

För det första bör vi komma ihåg att de beskrivande aspekterna på detta område ofta förblir svåra att fullständigt reda ut: talar vi om en direkt och självmedveten injektion av teologiska tankefigurer och religiösa ritualer in i moderna politiska rörelser, eller försöker vi snarare spåra ett indirekt och omedvetet upptagande av sådana element? Här har en omfattande debatt förts exempelvis kring det inflytande vissa spårat till kontroversiella kristna gestalter som Joakim av Floris och Jakob Böhme, ett inflytande andra har ifrågasatt.¹⁸⁶

För det andra bör vi inte glömma att de slutsatser vi drar av dessa övergångar för debatten kring vad som *bör* göras, inte är självklara. När Slavoj Žižek omfamnar den (enligt honom) liberala anklagelsen att marxismen inrymmer en messiansk historiesyn sprungen ur ett kristet arv, är det inte omedelbart uppenbart vad det har för betydelse: vad spelar det egentligen för roll huruvida

¹⁸⁵ Se t.ex. Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967) och Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004).

¹⁸⁶ Se Marjorie Reeves & Warwick Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1987) och Paola Mayer, *Jena Romanticism and its Appropriation of Jakob Böhme: Theosophy – Hagiography – Literature* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999). För en utmärkt analys av både diskussionen kring Jakob Böhme, samt mer generellt debatter kring apokalyptiska, eskatologiska och profetiska tankefigurer och dessas samtida relevans, se Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (Göteborg: Glänta, 2014).

marxistiskt tänkande är inspirerat av religiösa traditioner, eller inte?¹⁸⁷ Det avgörande ur ett politiskt perspektiv är vad kritiska analyser och politiska förslag i sig kan tillföra, inte huruvida de är inspirerade av kristna och judiska traditioner eller inte. På samma sätt är det högst relevant att ifrågasätta föreställningar om universella mänskliga rättigheter, som ibland ses som härledda ur ett kristet arv¹⁸⁸ – men det är inte på grund av att dessa föreställningar är härledda ur ett sådant arv de är problematiska eller eftersträvansvärda, om vi menar att de är det.¹⁸⁹ Detsamma gäller naturligtvis för symboler och ritualer: även dessa bör utvärderas i sig och inte enbart dömas efter ursprung eller strukturlikheter.

Vi bör därför ställa frågan hur vi ska *förhålla* oss till dessa element och mer generellt till de moderna berättelser, normer, symboler och ritualer som hålls som heliga, ofta på ett oreflekterat sätt. Vi kan exempelvis mena att en omtolkande rörelse låtit en reflektion kring problemområden och möjliga lösningar inträda i den moderna politiken i en ny form, som gör dem mer universella, lättare att ta till sig för fler människor oberoende av specifika religiösa gemenskaper och uppenbarelsen.¹⁹⁰ Eller så kan vi hävda, att det är när vissa element, som förhoppningarna kring ett kommande gudomligt rike, frikopplas från en teologisk och transcendent horisont, som de blir riktigt destruktiva.¹⁹¹ Vi kan också fråga oss om denna omtolkande rörelse är skev eller ofullständig, på så sätt att *vissa* element vandrat från ett religiöst arv till moderna och samtida kritiska berättelser, medan *andra* verkar ha *glömts på vägen*, eller har upptagits och reproduceras i moderna och samtida politiska miljöer på ett *oreflekterat sätt*, utan eftertanke. Den problematiska gränsdragningen mellan religiöst och sekulärt uppenbarar en hel serie möjliga alternativ, potentiella sociala arrangemang bortom de faktiskt existerande.

Det går att urskilja flera övergripande samtida strategier i förhållande till den axiala erans arv och dettas inflytande. En av dessa innebär att vi accepterar vissa grundläggande uppdelningar i världsreligioner och civilisatoriska rum. Detta kan innebära att vi ser civilisationer eller religioner som inbegripna i oundvikliga konflikter, men också att vi uppmanar till och hoppas på en tolerant dialog mellan dem. Denna strategi har en intuitiv lockelse eftersom den appellerar till det sunda

¹⁸⁷ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – or, why is the Christian legacy worth fighting for?* (London & New York: Verso, 2001), s. 2.

¹⁸⁸ Se t.ex. Jürgen Habermas, *Om Europas författning. En essä* (Stockholm: Ersatz, 2011), s. 29.

¹⁸⁹ Se t.ex. Elena Namli, *Human Rights as Ethics, Politics, and Law* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014).

¹⁹⁰ Se t.ex. Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2002), s. 160 ff.

¹⁹¹ Se t.ex. Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Washington DC: Regnery Publishing, 1997).

förnuftet, men den är intellektuellt riskabel både på det beskrivande planet och gällande våra målsättningar. Vi riskerar att inte se religionernas och ideologiernas världshistoriska processkaraktär. Vi reifierar dem och förvandlar dem i värsta fall till monolitiska och givna entiteter. Faktum är dock att världsreligionerna är relativt unga och det tidrum som vi ofta betraktar som historiskt, ungefär de senaste fem tusen åren, representerar en radikal förändring i förhållande till mänsklighetens hela historia. Genom ett perspektiv vi ofta anlägger ser vi världshistorien i en snävare mening på ett missvisande sätt som en serie gradvisa processer, när det i själva verket snarare handlar om en närmast explosiv utveckling de senaste årtusendena, med en betydande tillväxt gällande vissa aspekter – ekonomisk tillväxt, teknisk utveckling, befolkningsökning – bara de senaste århundradena. Det finns alltså ingen uppenbar anledning att tro att de nuvarande världsreligionerna och deras ideologiska efterträdare skulle representera ett slutstadium som vi måste lära oss leva med. En slutsats av detta synsätt är att vänta sig stora förändringar, snarare än kontinuitet. Kontinuitetsscenario som tänker i termer av givna världsreligioner och ideologier förefaller mindre troligt och intuitivt svårbegripligt så fort vi anlägger ett historiskt processperspektiv. Dessutom kan vi inte utan vidare utgå från att de problem världsreligionerna och deras ideologiska efterträdare synliggör och söker adressera är desamma som de som ansätter den samtida världen. Det kan tänkas att det samtida globala rummet ger upphov till nya problem, som inte förekom eller inte var lika allvarliga i de kulturella världsrum som utgjorde den miljö de axiala traditionerna växte fram i. En uppenbar aspekt av detta är de moderna teknologiernas explosiva tillväxt och de konsekvenser detta medfört för levande varelser och ekosystem.

En annan strategi innebär att ta fasta på denna världshistoriska processkaraktär och söka *motverka* centrala delar av det axiala arvet, som ses som destruktiva. Exempelvis kan judiska och kristna traditioner tänkas ha gett upphov till en överdriven altruism och en rotlös universalism som fortplantas i samtida, utopiska ideologier. Mot dessa ställs ibland en hårdför pragmatism som tar ställning för den egna etniska gruppen och försvarar dennas intressen med våld. Denna strategi exemplifieras i samtiden av intellektuella associerade med den franska *nya högern* (*Nouvelle Droite*) kanske tydligast av Guillaume Faye och dennes kontroversiella *arkeofuturism*, som innebär att en etisk universalism inspirerad av en viss förståelse av ett kristet arv måste aktivt motarbetas, för att motverka vad Faye ser som den pågående och destruktiva kolonisationen av Europa av främmande människor från andra delar av världen.¹⁹²

¹⁹² Se Guillaume Faye, *Archeofuturism: European Visions of the Post-Catastrophic Age* (La Vergne: Arktos, 2010), s. 23 ff, för Fayes polemik mot den franska nya höger han brutit med. En klyfta har öppnats upp mellan Faye, den franska nya högerns *enfant terrible* och Alain de Benoist, dess *grand*

Ytterligare en strategi innebär däremot att försöka överskrida och därmed *fullborda* eller universalisera ett axiellt arv, att hoppas på och kämpa för en global förvandling och integration. Denna strategi kan exempelvis representeras av marxistiska analyser som utmynnar i förhoppningar om en politisk omvälvning med global räckvidd, med inspiration i religiösa arv i radikalt omtolkad form, men också av en samtida tänkare som den utilitaristiske filosofen Peter Singer, som beskriver en ”expanderande cirkel” av moralisk hänsyn, där vi gradvis utsträcker de möjligheter till altruistiskt beteende som är rotade i vår biologiska natur till allt vidare grupper – slutpunkten är här inte för Singer enbart en universalistisk etik som inrymmer alla människor (som kan sägas fullborda ett löfte i flera axiella religioner och tankesystem) utan även en utvidgning till att låta altruismen omfatta djuren (inte för att Singer på något sätt var först med denna tanke, den förekommer ju också i vissa religiösa traditioner).¹⁹³ Till detta hör också ett erkännande av fundamentala likheter mellan människor och andra djur och en insikt att djur liksom människor lider och kan sägas ha intressen – en mer generell tendens till *avhumanisering* kan sägas vara ett återkommande fenomen när den moraliska hänsynens gränser dras längs kategorier som klass, kön, etnicitet och religiös tillhörighet och på samma sätt kan vi kanske tänka oss en *avanimalisering* av djuren, som ses som maskiner eller objekt utan känslor. Oavsett vilka termer vi använder kan vi konstatera att folkmord tenderar att föregås av just en diskursiv avhumanisering av den utsatta gruppen och det förefaller inte orimligt att det kan finnas liknande samband i interaktionen mellan människor och djur.¹⁹⁴ En ”fullbordan” av ett visst axiellt arv kan alltså se ut på olika sätt. Den behöver inte innebära att en viss tradition med axiella rötter utsträcks över hela världen, utan kan istället innebära att vi tar fasta på vissa drag i dessa traditioner, som upptas och omtolkas, medan andra förkastas. Ofta handlar vad jag kallar en fullbordan av ett axiellt arv om att utsträcka en tanke om en rättvis gemenskap, ett samliv fritt från alienation, eller en altruistisk hållning, till hela mänskligheten och ibland som vi sett även bortom denna, men utan hänvisning till en transcendent verklighet, metafysisk domän eller gudomlig uppenbarelse. Relationen till axiella föregångare kan också vara mer eller mindre medvetet uttryckt.

Religiösa traditioner har inrymt, inte bara utskott till etisk universalism och rop på rättvisa, utan också symboler och ritualer som konstituerat gemenskaper på

old man: ”Han var mycket begåvad” sade mig en man som jag stötte på i ett akademiskt sammanhang och som var bekant med de Benoist, i en sorgsen, uppgiven ton om Faye.

¹⁹³ Se t.ex. Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford: Oxford University Press, 1983) och Peter Singer, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2000).

¹⁹⁴ Se t.ex. Michael Rosen, *Dignity: Its History and Meaning* (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 2012) 156-160.

både mikro- och makronivå och varje försök att utsträcka universalistiska normer över hela planeten bör tänkas i relation till sådana element. Schmitts kritik av den globala utbredningen av konsumtionskapitalism och nihilism är förenad med en polemik mot fenomenologisk fragmentering och avpolitisering: han fruktar en människotyp vars tillvaro förvandlas till skärvor, till intensiva men lösryckta upplevelser, som aldrig inordnas i ett meningsfullt existentiellt sammanhang och knyts till en mänsklig gemenskap, som aldrig bildar en sammanhållen mosaik.¹⁹⁵ Schmitt skildrar ibland moderniteten i termer av en rörelse mot immanens, där det transcendentas utesluts, eller rättare sagt, där relationen till det transcendentas undertrycks. Mot ett immanent systemtänkande ställer Schmitt, inte en irrationell eller relativistisk motreaktion, utan en annan form av rationalitet: en rationalitet som skapar system, men där dessa system också explicit förhåller sig till vad vi kan kalla *konstitutiva undantag*.¹⁹⁶ I förhållande till en politisk och rättslig ordning kan vi exempelvis uppmärksamma undantagstillståndet, som tillfälligtvis upphäver ordningen i syfte att bevara den. Vi kan också tänka oss den politiska händelse som historiskt grundar ordningen: den ligger utanför ordningen, men är konstitutiv för den. På ett analogt sätt utgör heliga orter och tidsintervall undantag i tid och rum, som konstituerar en symbolisk ordning, och religiösa uppenbarelser kan också ses som konstitutiva, fenomenologiska undantag för religiösa tolkningstraditioner. Det tabubelagda eller utstötta kan emellertid också betraktas som konstitutiva undantag, som genom att förbjudas eller avskiljas från det normala, ofta genom att betraktas som *orent* i en abstrakt eller andlig bemärkelse, samtidigt konstituerar detta.¹⁹⁷ Även människor kan naturligtvis stötas ut ur ordningen och förklaras såsom rättslösa eller fredlösa, liksom orter och områden kan förvandlas till normativa undantagszoner.¹⁹⁸

Den tankefigur jag utifrån Schmitt föreslår och som jag benämner med begreppet om de *konstitutiva undantagen*, innebär att dessa exemplifierar en potential, som måste ringas in, som genom begrepp och institutioner måste bindas till den normala ordningen, eller aktivt stötas ur den. Undantagstillståndet eller nödsituationen är det tillstånd då den normala rättsordningen för en tid upphävs,

¹⁹⁵ Se t.ex. Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Berlin: Duncker & Humblot, 1982), s. 115 ff, samt *Det politiska som begrepp* (Göteborg: Daidalos: 2010), s. 75-76.

¹⁹⁶ Se t.ex. Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränitet* (Berlin: Duncker & Humblot, 2004), kapitel 2-3.

¹⁹⁷ Se t.ex. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2002) och Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion* (New York: Vintage Books, 2012), s. 170-177.

¹⁹⁸ Exempelvis Giorgio Agamben har närmat sig denna problematik i sin konfrontation med bland annat Carl Schmitt; se Giorgio Agamben, *Undantagstillståndet* (Lund: Propexus, 2005), samt *Homo Sacer* (Göteborg: Daidalos, 2010).

för att den skall kunna bevaras: undantagstillståndet som politiskt fenomen utgör en farlig period då övergångar till andra ordningar blir möjliga och därför måste detta tillstånd bindas juridiskt och relationen mellan det och den normala ordningen artikuleras. Även den religiösa uppenbarelsen kan förstås som en farlig, fenomenologisk gränserfarenhet, som möjliggör upprättandet av alternativa teologier, av nya tolkningsmönster med sina egna pragmatiska implikationer och just därför kan en viktig uppgift för existerande religiösa organisationer bli att hantera sådana erfarenheter.¹⁹⁹ På ett analogt vis kan politiska och diskursiva utmanare avskiljas som orena eller tabubelagda och därmed konstituera det normala. Vi kanske kan säga att de konstitutiva undantagen utgör ett mellanrum mellan en öppen potential, samt en existerande ordning. Varje försök att artikulera en existerande ordning bör därför teoretisera relationen till konstitutiva undantag, tycks Schmitt säga. Att förneka och söka undertrycka denna relation gör oss oförmögna att tänka kring hur vi bemöter hotfulla övergångs- eller gränstillstånd. Detta verkar vara den mer generella tankefigur Schmitt opererar med.

Därmed kan vi också tänka oss olika aspekter av sekularisering, i förhållande till olika undantagsrum: en sekularisering av vårt förhållningssätt till våra värden, målsättningar och stora berättelser, en sekularisering av vårt förhållande till uppenbarelsen och andra fenomenologiska gränserfarenheter, en sekularisering av vårt förhållande till tid och rum och så vidare. Vi kan också tänka oss rörelser av sekularisering både i termer av ett bortförande ur eller en avsaknad av en viss religiös aspekt i en sekulär kontext och i termer av en förflyttning av vissa element från religiösa, till förment sekulära, kontexter. Detta innebär också att ta ställning till en serie fundamentala frågor i spänningsfältet mellan ”det religiösa” och ”det sekulära”.

¹⁹⁹ Konflikter mellan ”gnosticism” och det som kom att bli katolicism, gällande religiösa erfarenheter och dessas pragmatiska följder (konflikter kring *epinoia* och *dianoia*, *gnosis* och *pistis*), var t.ex. fundamentala för den antika kristendomens utveckling till en enhetlig kyrka, förenad av tydliga institutionella hierarkier och trosbekännelser. Se t.ex. Elaine Pagels *The Gnostic Gospels* (London: Phoenix: 2006), samt *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Vintage Books, 2004).

EN FULLBORDAD SEKULARISERING?

Negativ och positiv sekularisering: ordning och undantag

”Jag lever i världen men strider inte med världsliga vapen.” Så skriver Paulus i *Andra Korinthierbrevet* och fortsätter: ”Ty de vapen jag brukar i min kamp hör inte denna världen till utan får kraft av Gud att bryta ner starka fästen. Jag bryter ner tankebyggnader...”²⁰⁰ Den som besöker gamla svenska kyrkor finner dock snart att många av dem är byggda i före detta hedniska offerlundar och kristendomen har införlivat en mängd drag från förkristna traditioner. På ett liknande sätt har moderna ideologier övertagit och inspirerats av religiösa element. Den moderna och samtida politiken har, för att tala med Paulus, införlivat religiösa *tankebyggnader* i sina begrepp och berättelser, liksom symboler och ritualer. Demokratins framväxt i de moderna europeiska staterna har varit inskränkt i ett vittförgrenat religiöst arv och även om en demokratisk ordning inte behöver hänvisa till explicita teologiska källor för sin politiska legitimitet förekommer nationella symboler och ritualer som är knutna till föreställningar och berättelser om en gemensam historia. Moderna ideologier inrymmer också vad vi kan kalla etiska, apokalyptiska och eskatologiska element: stora berättelser och kritiska analyser som rymmer både rop på rättvisa och förhoppningar om en gemenskap utan exploatering och alienation, samt föreställningar om historiens utveckling och slutmål. Det är denna märkliga väv av stundtals motstridiga element, av heliga eller pseudo-heliga domäner, av ritualer eller ritual-liknande handlingsmönster, av eskatologiska och apokalyptiska tankefigurer, av förhoppningar om global rättvisa och av nationella symboler och ritualer, som karaktäriserar vår samtid.

I sin sista bok skriver Schmitt att Hobbes *fullbordade reformationen* genom att erkänna staten som ett tydligt alternativ till katolska kyrkan.²⁰¹ Vi kan dock också uttrycka det så att den moderna nationalstaten, genom att erbjuda ett alternativ till kyrkans kollektiva dyrkan, i en mening säkerställde att den politiska sekulariseringen aldrig fullbordades. Utifrån detta kan vi ställa frågan om vad en *fullbordad av sekulariseringen* i så fall skulle innebära. Sekulariseringsprocesser kan vara såväl negativa som positiva i den mening att det kan handla om hur någonting religiöst förs *ur* en viss domän, men också om hur det förs *in* i en domän, men i förvandlad form. Därmed kan vi synliggöra ett brett spektrum av faktiska och möjliga sekulariseringsprocesser, i både negativ och positiv bemärkelse, som förflyttning ur och överföring till.

²⁰⁰ 2 Kor 10:3-4 (enligt *Bibel 2000*, se www.bibeln.se).

²⁰¹ Se Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. Cambridge: Polity Press, 2008), s. 125-126. Detta var den sista bok av Schmitt som publicerades under hans livstid.

Vi har sett hur Schmitts förståelse av det politiska utgår från uppdelningar i vänner och fiender, som dock på olika sätt kanaliserar mer fundamentala rörelser av politisering och avpolitisering i dikotoma strukturer, som kan upprättas offentligt av politiska ledare, men också i protest mot dessa av enskilda och grupper som vänder sig mot den konventionella fiendskapens gränser. Politisering och avpolitisering sker både genom fysiskt våld och konkreta manifestationer och diskursivt och normativt genom ständiga förskjutningar av sociala normer och tankestrukturer. Politiskt ledarskap handlar till stor del om att kanalisera dessa väldiga krafter, att tämja det monster det politiska utgör och leda det i en viss riktning. En politisk ledare kan förstås försöka väcka vilddjuret när det slumrar för att nyttja dess krafter för sina egna syften, eller omvänt försöka lugna och söva det när det är upprört. Genom att retoriskt, symboliskt och rituellt artikulera och manifesteras en gemensam existensform laddas vän- och fiendskap med kollektiva identiteter som upprättar kulturella gränzoner genom symboliska markörer, som dock är öppna för utmaning och omtolkning. Ytterst menar jag dock att dessa markörer eller symboliska gränstenar, som kan omgärdas av en helig cirkel eller inhägnad – som inte behöver vara en absolut eller fysisk avgränsning men som innebär normativa krav på ett visst beteende – exemplifierar en ännu mer fundamental tankefigur hos Schmitt: den om vad jag kallat det *konstitutiva undantaget*. Konstitutiva undantag etablerar en normal ordning både genom att upphöja och sakralisera och genom att stöta ut, marginalisera och tabubelägga. De konstitutiva undantagen utgör ett farligt gränsländ, ett mellanrum mellan det normala och etablerade och en oändlig potential av alternativa möjliga ordningar. Därför måste de bindas till den normala ordningen genom att undertryckas, upphöjas och sakraliseras, eller stötas ut. Ytterst tycks Schmitt förespråka ett tänkande som reflekterar kring dessa farliga relationer till de konstitutiva undantag som reproducerar varje etablerad ordning.

En intressant aspekt här är hur både rumsliga och tidsliga domäner har avgränsats i mänskliga gemenskaper, genom återkommande rituella samlingar bortom vardagen och arbetsdelningen. Vi kan utifrån detta också tänka oss att skilda sätt att organisera växelrörelsen mellan arbetet och zoner bortom detta kan bli en motvikt, ett komplement, eller kanske till och med ett alternativ till produktion eller konsumtion, något som kan vara särskilt väsentligt att överväga om samtida nivåer av konsumtion visar sig omöjliga att upprätthålla, eller produktionen inte kommer ta lika många människor, eller lika mycket arbete, i anspråk. Vi kan också söka inspiration i religiösa traditioner för att bevara naturområden och uppmuntra ekologiska ansatser.²⁰² Rituella frizoner kan

²⁰² Se t.ex. Roger Gottlibed (red.), *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment* (New York & London: Routledge, 1996) och Fikret Berkes, *Sacred Ecology* (New York & London: Routledge, 2012), för att bara nämna två exempel.

inrymma både kamp och tävlan och ett tillfälligt omkastande av sociala hierarkier, något som i båda fallen paradoxalt nog likväl tjänar till att upprätthålla den grundläggande gemenskap och de sociala hierarkier som bara tillfälligtvis utmanas.²⁰³ En rituell avgränsning kan vara förknippad med frizoner för lekfullhet och kreativitet.²⁰⁴ Den kan innebära upprättandet av undantagsrum som symboliskt eller temporärt iscensätter en alternativ ordning, vilket antingen kan fungera som en säkerhetsventil, eller som en förespegling om en kommande omgestaltning av det normala.²⁰⁵ Vi kan till och med driva analogin mellan olika undantagsrum och dessas relationer till en normal ordning så långt att vi jämför dessa processer på individ- och gruppnivå. För enskilda handlar det om plötsliga, blixlika kreativa genombrott i det skapande flödet, men också om religiösa uppenbarelser och kritiska ögonblick, som binds till den vardagliga tillvaron. Flera tänkare har föreslagit begrepp för att fånga dessa dynamiker, som t.ex. kreativitetens *flow*, eller den religiösa erfarenhetens särskilda medvetandetillstånd, som kan ta sig uttryck i en upplevelse av att alla ting binds samman, eller av en fundamental tomhet.²⁰⁶ Under 1900-talen framfördes flera förslag till generella innebörder av det heliga och här märks en spänning mellan en tonvikt på hur vissa domäner avskiljs från det ordinära och omgärdas av en cirkel som kräver en förändring av vårt beteende, samt ett fokus på ett fenomenologiskt spektrum av erfarenheter av förundran, vördnad och skräck. De två aspekterna kan vara förbundna och är det också ofta, men inte med nödvändighet.²⁰⁷ För grupper

²⁰³ Se t.ex. Adam Seligman, Robert Weller, Michael Pruett & Bennet Simon (red.) *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford: Oxford University Press, 2008), kapitel 3.

²⁰⁴ Se t.ex. Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge [Mass.] & London: Harvard University Press, 2011), Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, London: Routledge, 2001), samt Richard Schechner, *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance* (London & New York: Routledge, 1993).

²⁰⁵²⁰⁵ Se t.ex. Richard Schechner, *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance* (London and New York: Routledge, 1993).

²⁰⁶ Se Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2011), s. 590 (termen flow har Bellah lånat av Mihaly Csikszentmihalyi), samt t.ex. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London and Basingstoke: Macmillan, 1973), s. 131.

²⁰⁷ Se t.ex. Émile Durkheim *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995) samt kritiken av denna ansats, t.ex. Edward Evan Evans-Pritchard (1965) *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Harmondsworth: Penguin, 1973) och Morton Klass, *Ordered Universes: Approaches the*

grundas den sociopolitiska ordningen i revolutionen, kriget, erövringen, men också i enskildas religiösa uppenbarelser och kreativa genombrott, som på samma sätt både hotar och när etablerade ordningar. Undantagsrummen är alltså konstitutiva på två sätt: de reproducerar etablerade ordningar, men producerar också nya ordningar. Undantaget är farligt och kan vara obehagligt att tänka på och inte minst i det samtida Sverige kan reflektionen kring politiska och sociala undantags- och nödtillstånd och deras relation till den normala ordningens reproduktion te sig alltför outvecklad, vilket inte minst samtida debatter kring den bristande beredskapen gällande livsmedelsförsörjningen i en möjlig krissituation illustrerar.²⁰⁸

Vissa tidsliga, rumsliga och begreppsliga domäner kan avskiljas från gängse nyttjande och omges av en skyddande cirkel, samtidigt som dessa domäner själva paradoxalt nog kan instrumentaliseras och tjäna politiska projekt och legitimera sociopolitiska hierarkier. Detta gäller även diskursivt och därför laddas debatter kring yttrandefrihet men även fysiska undantagsrum med dimensioner bortom frågor kring hetslagstiftning och hatbrott – vad som står på spel är även den etablerade ordningens kontinuerliga omgestaltning och anpassning till nya förhållanden, samt dess säkerhetsventiler. Värden och offentligt kommunicerade normer och berättelser kan bli heliga – eller omges av en osynlig inhägnad – och undandras från ifrågasättande och gängse strategiska hänsyn, även i en sekulär kontext.²⁰⁹ Inte minst de mänskliga rättigheterna, liksom debatter kring grundläggande rättigheter i en svensk kontext, förknippas med retoriska hänvisningar till alla människors inneboende värdighet eller lika värde, där rättigheter kan tänkas som en skyddande mur som skall hindra att människor reduceras till enbart medel för andra människors mål, samtidigt som dessa rättigheter själva kan anklagas för att legitimera vissa politiska projekt, intressen och sociopolitiska hierarkier. Exempelvis kan mänskliga rättigheter internationellt anklagas för att vara eurocentriska, selektiva i sin tillämpning, otillräckligt anpassade till bristande jämställdhet, samt oförmögna att hantera den globala kapitalismens väldiga socioekonomiska ojämlikheter.²¹⁰ Inom Sverige kan kritiker

Anthropology of Religion (Boulder, San Francisco & Oxford: Westview Press, 1995), s. 22. Se även t.ex. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1922), samt Mircea Eliades *Heligt och profant. Om det religiösa väsen* (Göteborg: Daidalos, 2008).

²⁰⁸ Se t.ex. "Sverige saknar livsmedelslager för en kris", www.svt.se, ursprungligen publicerad 12 februari 2017.

²⁰⁹ Se t.ex. Philip E. Tetlock, "Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions", i *Trends in Cognitive Sciences* (Vol. 7: No. 7, 2003), Scott Atran & Jeremy Ginges, "Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict", i *Science* (Vol. 336: Issue 6083, 2012).

²¹⁰ Se t.ex. Makau Mutua, "Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights," *Harvard International Law Journal*, Vol. 42, No. 1, 2001, s. 204–05, Julie Peters and Andrea

dock ifrågasätta olika nationalistiska projekt, vare sig dessa hänvisar till modernitet, jämlikhet och jämställdhet, eller till kristna och monarkistiska traditioner eller den svenska kulturens kärna. Att kritiskt granska officiellt kommunicerade berättelser är viktigt eftersom dessa också är knutna till politiskt agerande och i värsta fall fastnar vi i tankemodeller som inte längre är adekvata för den situation vi befinner oss i. Detta är som vanligt tämligen uppenbart när vi granskar ”det andra”, exempelvis en aggressiv etnonationalism, eller mer generellt en modell som betonar vikten av framgångsrika krig. En sådan tankemodell kan naturligtvis kollidera med en kontext där resurser och andra möjligheter att föra framgångsrika, offensiva krig saknas. Här kan situationen uppstå att en misslyckad invasion av en stat helt enkelt ersätts av en misslyckad invasion av en annan, istället för att själva tankemodellen – att vi agerar framgångsrikt och manifesterar överlägsenhet genom militära invasioner – ifrågasätts. Vi skiftar objekt för tankemodellen, men förmår inte skifta tankemodell. Någoting liknande kan naturligtvis gälla även andra tankemodeller, vare sig vi kallar dem religiösa eller ideologiska.

I det samtida Sverige förekommer flera konstitutiva undantag som på olika sätt konstituerar det normala, inte genom att vara heliga och omgärdade av vördnad, utan genom att stötas ut eller marginaliseras. På partipolitisk nivå har Sverigedemokraterna fyllt denna funktion, men även tendenser till islamism eller vissa tolkningar av Islam har setts som oacceptabla. Inom samhället i stort är det på ett analogt vis högerradikalism och islamism som ses som de oacceptabla ideologiska alternativen och även inom den offentliga debatten förekommer diskursiva gränser. Rumsligt och konkret är det ”utsatta områden” eller ”utanförskapsområden” som konstituerar den ”normala” staden i det postindustriella urbana landskapet. Gällande de mänskliga rättigheterna är det framförallt förbudet mot slaveri och tortyr samt legalitetsprincipen, som omgärdas av absoluta gränser.²¹¹ På så sätt framstår den samtida politikens mittfåra dessvärre som någoting som framförallt karaktäriseras av vad den vänder sig emot – det finns många marginaliserade zoner och tabubelagda domäner, men få element som verkligen är heliga, som höjs upp som eftersträvansvärda föredömen. Det finns ett starkt reaktivt drag över den samtida politiken – förvisso finner vi de reaktiva och konfrontativa aspekterna av den struktur Schmitt beskriver, när vi vänder oss till

Wolper, “Introduction,” i Julie Peters and Andrea Wolper (red.), *Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives* (New York and London: Routledge, 1995), William E. Scheuerman, ”Reconsidering Realism on Rights,” i Claudio Corradetti (red.), *Philosophical Dimensions of Human Rights* (Dordrecht: Springer, 2012), samt Koen de Feyter, *Human Rights: Social Justice in the Age of the Market* (London and New York: Zed Books, 2005).

²¹¹ Se t.ex. Europakonventionen artikel 15 samt FN:s konvention om medborgerliga och politiska rättigheter, artikel 4.

de specifika och konkreta domäner som stöts ut ur den normala gemenskapen, men en mer positiv orientering, en meningsfull inhägnad, är desto mer diffus. Därför är det kanske inte så märkligt att många anar en avsaknad av övergripande, positiva visioner, åtminstone inom det politiska etablissemanget – flera kommentatorer tycker sig se att enbart Sverigedemokraterna, eller kanske högerpopulismen och nyliberalismen, erbjuder tydliga övergripande visioner.²¹² Risken är här dock densamma som på många andra områden: att kollektiva konflikter struktureras enligt en etablerad dikotom logik som utesluter överväganden kring alternativ som osynliggörs.

Den i svenska debatter ofta observerade och kritiserade uppdelningen i ett ”vi” och ett ”dom” rymmer fler dimensioner än vad som vanligtvis uppmärksammas: vad vi kanske kan kalla en totemisk tribalism, som innebär att grupperns kollektiva identitet manifesteras symboliskt genom delade artefakter, berättelser och ritualer, medför inte enbart en inskränkning av den moraliska hänsynens räckvidd och tendenser till avhumanisering av dem som faller utanför den egna gruppen, utan också en reduktion av verklighetens komplexitet och ett försök att reglera våra förnimmelsers intensitet. Stora berättelser, vare sig vi kallar dem religiösa eller ideologiska, tenderar att uppmärksamma vissa delar av en komplex verklighet, medan andra undanträngs – en dynamik som genomsyrar samtida debatter, där båda sidor i politiska konflikter anklagar den andra sidan för att undanhålla väsentliga aspekter av en viss problematik. Detta tar sig tydliga uttryck bland annat i användningen av konkurrerande historiska analogier – analogier vilka reducerar komplexiteten i den samtida situationen genom att jämföra den med historiska kontexter – och känslomässigt drabbande bilder.²¹³ Exempelvis kan Sverigedemokraternas motståndare och generellt de som är för en generös invandringspolitik jämföra dagens situation med 1930-talets, medan Jimmie Åkesson använder en annan historisk analogi och menar att vi befinner oss i en ny folkvandringstid.²¹⁴ Den första analogin indikerar att invandrare är flyktingar som riskerar att utsättas för fruktansvärda förhållanden i sina hemländer, medan den andra analogin snarare indikerar att de stora migrationsströmmarna är ett hot mot dagens Europa, precis som folkvandringarna

²¹² Se t.ex. Håkan A. Bengtsson, ”Sökes: En politisk vision”, i *Arena* 14 januari 2017, Thomas Gür, ”Avkräv politikerna konkreta visioner”, i *Svenska Dagbladet* 3 februari 2018, Jan Tullberg, ”Politikernas ’visioner’ är ett skämt”, i *Fria Tider* 5 augusti 2018, samt ”Johan Attby svingar mot politikerna – ’Saknas större vision för Sverige’”, på *breakit.se* 7 september 2018.

²¹³ Om analogier och bilder i utrikespolitiskt beslutsfattande, se t.ex. Alex Mintz & Karl DeRouen Jr., *Understanding Foreign Policy Decision Making* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 103-104 och 131-132.

²¹⁴ Se Gunilla Grahn-Hinnfors, ”Försiktigt i partiledardebatten”, *Göteborgs-Posten* 12 oktober 2015.

under senantiken var ett hot mot dåtidens romerska imperium och dess civilisatoriska och kulturella rum. När det gäller bilder blev ett fotografi av treåriga Alan Kurdis döda kropp på en strand i Turkiet globalt uppmärksammat och kom att symbolisera de faror som människor på flykt utsätts för, medan kritiker av migration och mångkultur istället har lyft fram andra bilder – exempelvis jämför författaren av en artikel på altright.com uppmärksamheten kring bilden av Alan Kurdi med frånvaron av en ikonisk bild av elvaåriga Ebba Åkerlund, som dog i terrorattentatet på Drottninggatan 7 april 2017.²¹⁵

Religiösa och ideologiska gemenskaper enas kring verklighetsbilder som reducerar en överväldigande komplexitet till någonting mer behändigt som både gör världen begriplig och förklarar den enskildes roll i ett större frälsningsdrama.²¹⁶ Detta kan som vi sett innebära att problem kommer att knytas till primära områden, domäner som uppfattas som centrala: om bara problemen på dessa områden löses, kommer andra problem också lösas. En fascinerande aspekt av denna dynamik är hur till synes diametralt motsatta strömningar kan enas kring en central problematik, som dock angrips från olika håll: både libertarianer och Marxister har fokuserat på exploatering (genom statens skattetvång, eller lönearbetet), både mångkulturalister och etnonationalister tillmäter kulturen en helt central roll (men är oense om det är en eller flera kulturer inom en stat som måste värnas och i så fall vilka), både samtida högerradikala och dessas motståndare betonar risken för folkmord (men är oense om vilka som är mest hotade och måste skyddas).

Förutom att etablerade verklighetsbilder, givna grundantaganden och stora berättelser reducerar komplexitet, söker mänskliga gemenskaper också på olika sätt reglera våra förnimmelsers intensitet, eller åtminstone i vilken utsträckning människor får kommunicera överväldigande erfarenheter och vilka slutsatser som legitimt kan dras av dessa. Förekomsten av intensiva religiösa erfarenheter eller medvetandetillstånd besvarar dock inte frågan om Guds existens och de bekräftar inte uppenbart en viss religiös tro. Exempelvis kan kristna invända att sådana erfarenheter hos icke-kristna antingen missförstås eller i själva verket är möten med Satan, snarare än Gud – en misstanke kristna ibland riktat även mot sig själva.²¹⁷ Dessutom kan kristna kyrkor klara sig utan kloster och erfarenheter av den

²¹⁵ Vincent Law, "The Curious Case of Ebba Akerlund", hämtad från:

<https://altright.com/2017/04/13/the-curious-case-of-ebba-akerlund/>

²¹⁶ Den mänskliga tendensen att reducera verklighetens komplexitet och använda olika kognitiva genvägar är naturligtvis välkänd inom forskningen kring rationalitet och beslutsfattande, se t.ex. James G. March, *A Primer on Decision Making: How Decisions Happen* (New York: The Free Press, 1994), kapitel 1 och 2.

²¹⁷ Se t.ex. William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), s. 20 (fotnot 10).

enskildes möte med Gud i intensiva medvetandetillstånd och även om de senare allmänt kom att accepteras som enbart skeenden i människors hjärnor, som kan förklaras helt utan hänvisning till någon metafysisk verklighet, kan den kristna tron på en transcendent Gud ändå överleva.²¹⁸ Det är inte heller säkert att extraordinära medvetandetillstånd resulterar i eller legitimerar vad vi kallar religioner; snarare kan det vara så att religiösa institutioner har monopoliserat åtminstone tillhandahållandet av systematiska tolkningar och stabila institutionella ramverk för dem. Hur som helst är konstaterandet att det vi kallar ”religion” delvis vuxit fram ur och tillhandahållit tolkningar och traditioner kring extraordinära medvetandetillstånd inte i sig kontroversiellt²¹⁹ – däremot råder oenighet om vad som ytterst orsakar dessa tillstånd, vilka följder de bör få och hur de skall hanteras institutionellt. Vi kan hypotetiskt tänka oss en mängd sätt att förbinda extraordinära medvetandetillstånd med olika institutionella och normativa strukturer som kan kallas både *religiösa* och *sekulära* och det finns ingen uppenbar anledning att de variationer världshistorien hittills uppvisat skulle vara de enda möjliga och slutgiltiga alternativen.

Av avgörande betydelse förblir frågan vem som i konkreta fall tolkar de mångtydiga markörer som upprätthåller kulturella gränser och de mångtydiga narrativ och normer som legitimerar politiska projekt. Som Schmitt uttrycker det, när han brottas med frågor han ärvt från sina studier av Thomas Hobbes: ”*quis judicabit, quis interpretabitur?*” Eller med andra ord: ”vem kommer döma, vem kommer tolka?”²²⁰ En ”fullbordan av sekulariseringen” kan alltså förstås på olika sätt: i negativ mening, som frånvaron av någonting ”religiöst”, kan vi tänka oss ett avskaffande av offentliga ritualer och symboler, men också att vi inte längre håller för heliga vissa normer och berättelser som inte får ifrågasättas, kulturellt eller rättsligt; i positiv mening, som överförandet av någonting religiöst till det offentliga, i förändrad form, kan vi tänka oss utsträckandet av normer och handlingsmönster, inspirerade av religiösa traditioner, som skall skydda människor och djur mot exploatering och värna naturmiljöer, eller att det offentliga griper in i större utsträckning för att organisera ritualer, festivaler, eller mer generellt

²¹⁸ Till exempel undersöker den s.k. *neuroteologin* aktiviteten i olika delar av hjärnan i samband med religiösa erfarenheter. Det ska påpekas att Andrew Newberg, den förmodligen mest välkände ”neuroteologen”, inte själv är särskilt nöjd med begreppet, men han har kommit att acceptera och försöka förtydliga det; se Newbergs förord till *Principles of Neurotheology* (Farnham: Ashgate, 2010).

²¹⁹ Se exempelvis Ingmar Persson & Julian Savulescu, ”The Limits of Religious Tolerance: A Secular View”, i Steven Clarke; Russel Powell and Julian Savulescu (red.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

²²⁰ Se Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology* (Cambridge: Polity Press, 2008), s. 115.

växelverkan mellan arbetsdelning och sammankomster bortom denna, samt kanske till och med ett offentligt understött fenomenologiskt sökande analogt, om än inte identiskt med, klosterväsendet inom kristna traditioner. Vi kan även tänka oss ett slut på utstötning och marginalisering, både diskursivt och konkret.

Schmitts tankar om den begränsade krigsföringen kan också appliceras på ett analogt vis bortom det dödliga våldet. Vi kan försöka upprätthålla gemensamma normer för hur politiska konflikter gestaltar sig, som innebär att människor visar varandra åtminstone yttre respekt, samt följer vissa regler och kulturella normer om hur konflikten får bedrivas och fienden behandlas. Konflikter på arbetsmarknaden, konkurrens om anställningar och försäljning av varor, partipolitik, sökandet efter sexuella partners; alla dessa är sfärer där kampen är omgärdad av regler, av både rättsliga och kulturella normer. Konflikter behöver inte vara blodiga: välfärdsstaten kan ur detta perspektiv betraktas som ett försök att väva in marknadsekonomin och dess konkurrenslogik i normer av gemensam respekt som också begränsar konflikternas och konkurrensens skadeverkan och vi kan även tänka oss att diskursiva konflikter i den offentliga debatten på samma sätt kan omgärdas av formella och informella normer av respekt. Vi behöver inte eftersträva konsensus, men vi kan åtminstone söka *klargöra skillnader* och så tydligt som möjligt skissera de alternativ vi väljer mellan. Här bör vi också diskutera, vilka som har tillträde till debattens dominerande arenor och på vilka grunder. Skall vi skapa nya arenor, enligt andra kriterier? Eller ställa strängare krav på dem vars verksamhet vi finansierar? Här kan vi exempelvis tänka oss normer kring hur media och politiker får argumentera och framställa motståndaren. Ytterst kan vi dock ta ställning till frågan hur dikotoma uppdelningar i vänner och fiender ska tillåtas påverka vårt tänkande: ska tänkandet också vara dikotomt? Ska det politiska tillåtas kolonisera också vårt tänkande? Eller kan vi frigöra oss från dess tudelningar och på så sätt se möjligheter bortom konventionella och etablerade konfliktlinjer? Det är en djupare fråga som Schmitts teori om det politiska väcker.

Om Carl Schmitt kan ses som den tudelande tänkaren *par excellence*, kan vi faktiskt också läsa honom som en tänkare som kan få oss att genomskåda och överskrida falska dikotomier. Vi kan läsa Schmitt – den kristne tänkaren – och inse att vi inte behöver närma oss en skarp dikotomi mellan religiöst och sekulärt, utan snarare kan försöka finna andra vägar. Kanske kan själva tankefiguren kring konstitutiva undantag också ifrågasättas, sedan den visualiserats – och kanske kan de strukturer den söker fånga upplösas?

Alla dessa dikotomier, där vi ombeds ta ställning för eller emot! Oavsett var vi ställer oss i dessa dikotoma debatter, fångar de in vårt tänkande och snävar in de alternativ vi kan föreställa oss. Det finns dock en tredje vid vår sida, som vandrar där än, som aldrig lämnat oss. Existensform och offentlig dyrkan möter oss som bilder, berättelser och normer som vill säga oss vilka vi är genom att tala om för oss var vi hör hemma och hur vi bör leva. Frågan om den verkliga fienden kan

rycka oss ur allt detta: kanske vandrar vi ändå tillbaka – och kanske hittar vi aldrig hem igen. För fienden – inte den konventionella, som vi får oss serverad av andra, utan den verkliga – är vår egen tillvaros djupaste fråga: frågan om vad vi ytterst värnar och vad detta innebär för våra förbindelser till oss själva, till andra levande varelser och till ting, tid och rum. Den verkliga fienden är en fråga, som hos Schmitt stiger fram ur skuggorna i ett brott med den konventionella fiendskapen. Mer än en fråga – en malström, svindel. En gåta som stirrar oss rätt i ansiktet. Och denna skuggfigur gäcker oss, springer undan, som en mystisk agent eller undflyende mördare i en väldig labyrint i någon fabel av Borges.²²¹ Schmitts verkliga fiende kan förstås bortom försvaret av en viss förståelse av den goda gemenskapen, som en figur som lämnar frågan ständigt öppen.

²²¹ Se t.ex. ”Döden och kompassen”, i Jorge Luis Borges, *Labyrinter* (Lund: Umbra Solis, 1991).