

DØD OG ANSVAR I MIDDELHAVET: HVORDAN AFRIKANSKE FILOSOFER UTFORDRER NORSKE OG VESTLIGE PERSPEKTIVER

Heidi Mogstad

Sammendrag

Hvert år drukner tusenvis av flyktninger i Middelhavet – ikke langt fra nordmenns ferieparadis på den spanske solkysten og de greske øyene. Norske hjelpearbeidere og flyktningaktivister omtaler europeisk asylpolitikk og sin egen materielle overflod som skammelig og umoralsk, men har begrenset politisk innflytelse og forestillingsevne. Denne artikkelen undersøker hvordan to fremtredende afrikanske filosofer – Kwame Anthony Appiah og Achille Mbembe – utfordrer norske og vestlige perspektiver på global ulikhet og massedrukningene i Middelhavet. Artikkelen tar utgangspunkt i normaliseringen av flyktnings død på vei til Europa, noe jeg hevder henger tett sammen med normative hierarkier og forestillinger om ikke-vestlig migrasjon som unormalt og uønsket. Videre viser artikkelen hvordan norske flyktningaktivisters moralske og politiske refleksjoner samsvarer med argumentene til innflytelsesrike vestlige liberale filosofer som Peter Singer og John Rawls – og samtidig reproducerer flere av deres begrensninger. I artikkelens siste del introduseres alternative perspektiver fra Appiah og Mbembe, som på ulike vis utfordrer norske og vestlige tilnærminger. Jeg avslutter med en refleksjon over Mbembes oppfordring til å «tenke planetarisk» og forestille oss en verden uten grenser.

Nøkkelord

Flyktninger, migrasjon, planetarisme, ikke-vestlig filosofi, forestillingsevne.

Abstract

Every year, thousands of refugees drown in the Mediterranean, not far from popular Norwegian holiday destinations on the Spanish coast and the Greek islands. Norwegian aid workers and refugee activists describe European border policies and their own material abundance as shameful and immoral, yet they possess limited political influence and confidence in the possibility of a more just world with radical freedom of movement. This article explores how two prominent African philosophers – Kwame Anthony Appiah and Achille Mbembe – challenge Norwegian and broader western perspectives on global inequality and the mass drownings in the Mediterranean. It begins by examining the growing normalisation of refugee deaths at Europe's borders, which I argue is closely tied to normative hierarchies and dominant representations of non-western migration as abnormal and undesirable. The article then shows how Norwegian refugee activists' moral and political reflections and resistance are both shaped by and constrained by the “sentimental education” of influential western liberal philosophers such as Peter Singer and John Rawls. The final part introduces alternative arguments from Appiah and Mbembe, who in different ways challenge Norwegian and western perspectives. I conclude by engaging with Mbembe's call to «think planetarily» and imagine a borderless world.

Key words

Refugees, migration, planetarism, non-western philosophy, political imagination.

Innledning

Hvert år drukner tusenvis av barn og voksne i Middelhavet i forsøket på å nå europeisk jord i overfylte flyktningbåter. Norske hjelpearbeidere og flyktningaktivister uttrykker ofte skam over norsk og europeisk asylpolitikk og over sin egen materielle overflod. De peker på de enorme kontrastene mellom egne privilegier og flyktningenes livsbetingelser, og hevder at denne ulikheten er både radikalt urettferdig og moralsk uakseptabel. Mange mener også at Norge og nordmenn har et særskilt ansvar for å gripe inn og hjelpe flyktningene. Samtidig har disse aktørene ofte liten tro på at en mer rettferdig verden – kjennetegnet av global bevegelsesfrihet og færre grenser – faktisk er mulig, og har vansker med å forestille seg hvordan en slik verden kunne se ut. Dette både preger og begrenser deres politiske krav, kreativitet og handlekraft (Mogstad 2023).

Med dette som bakteppe stiller artikkelen følgende spørsmål: hva kan de – og vi – lære av afrikanske filosofers perspektiver på global ulikhet og massedrukningene i Middelhavet? Mer spesifikt diskuterer jeg hvordan to fremtredende afrikanske filosofer – Kwame Anthony Appiah og Achille Mbembe – utfordrer norske og vestlige perspektiver på migrasjon og grenser, og særlig vårt moralske og politiske ansvar overfor flyktninger som drukner på Europas dørstokk.

Artikkelen er strukturert som følger: Jeg begynner med noen korte, men brutale fakta om døden i Middelhavet og argumenter for at båthavarier og massedrukninger har blitt normalisert og akseptert som en uunngåelig konsekvens av global ulikhet og Europas behov for skjerpet grensekontroll og sikkerhet. Deretter analyserer jeg hvordan norske humanitære arbeidere og flyktningaktivister begrunner sitt – og Norges – ansvar overfor mennesker på flukt. Jeg viser hvordan refleksjonene deres har slående paralleller til argumentene hos innflytelsesrike vestlige, liberale filosofer som Peter Singer, John Rawls og Martha Nussbaum, før jeg problematiser disse tilnærmingene. I artikkelens siste del trekker jeg inn alternative perspektiver og argumenterer fra Appiah og Mbembe. Begge utfordrer ahistoriske og abstrakte tilnærminger, men de kommer til svært ulike konklusjoner og oppfordringer når det gjelder vårt personlige og politiske ansvar. Avslutningsvis reflekterer jeg over Mbembes radikale oppfordring om at vi må lære oss å dele planeten på nytt – og forestille oss en verden uten grenser.

Før jeg går videre, er det viktig å si noe om hva denne artikkelen forsøker å gjøre – og ikke gjøre – og ikke minst ta noen nødvendige forbehold. Det første forbeholdet er at jeg er sosialantropolog, ikke filosof. Når det er sagt, har den britiske antropologen Tim Ingold beskrevet antropologi som «filosofi med mennesker i» (Ingold 2007). Dette sitatet antyder at antropologi, i likhet med filosofi, søker å forstå menneskets eksistensvilkår – men med et særlig fokus på å observere og engasjere seg i konkrete og ulike samfunn og kulturer. Ingold understreker også betydningen av etnografisk feltarbeid og det å involvere seg i menneskelige erfaringer som en integrert del av den filosofiske undersøkelsen. Denne artikkelen forsøker delvis å gjøre nettopp dette. Samtidig er det viktig å presisere at formålet ikke er å bidra med nye eller originale filosofiske analyser. Som en av fagfellene bemerket – og som enkelte lesere muligens vil si seg enig i – kan behandlingen av de vestlige liberale filosofene fremstå som noe selektiv og forenklet. Selv om denne innvendingen i noen grad er tatt til følge gjennom presiseringer i teksten, vil jeg understreke at disse filosofene ikke står i sentrum for analysen. Snarere benyttes deres arbeid og perspektiver i stor grad som heuristiske verktøy – eller analytiske hjelpemidler – i koblingen mellom empiri og teori, og i tjeneste for artikkelens overordnede anliggende.

Selv om jeg er antropolog og bygger analysen på langvarig etnografisk feltarbeid, er dette heller ikke en klassisk antropologisk artikkel. I motsetning til mange antropologer vil jeg for eksempel ikke benytte mine informanternes stemmer og livserfaringer for å utdype eller utfordre

dominerende filosofiske teorier og argumenter. Tvert imot kan artikkelen forstås som et eksperimentelt forsøk på å mobilisere arbeidene til to svært ulike – men begge fremtredende – tenkere fra det afrikanske kontinentet for å tilføre mine empiriske data nye perspektiver, og muligens også rokke ved den politiske stillstanden og forestillingstørken som preger mine informanternes flyktningaktivisme (Mogstad 2023). Dette forsøket hviler på en dekolonial erkjennelse av at historiske erfaringer og innsikter fra det globale sør gir særegne og viktige perspektiver på nåtidens største globale utfordringer. Som blant annet Comaroff og Comaroff (2012) har argumentert for, har mange av problemene som i dag dominerer den vestlige politiske samtalen – knyttet til migrasjon, statsborgerskap og sosial ulikhet – lange forløpere i afrikanske samfunn og kontekster. I tillegg fremheves Afrika som et særlig fruktbart sted å «tenke fra» (ibid.) – blant annet på grunn av sine mangfoldige og pluralistiske historier, kosmologier og tradisjoner knyttet til sirkulasjon, plastisitet og reparasjon (Mbembe & Sarr 2022).

Den franske filosofen Michel Foucault uttalte en gang at kritikk handler om å skape rom for nye tanker. Min påstand er at både Appiah – men særlig Mbembe – bidrar til nettopp dette. Som et sekundært bidrag identifiserer artikkelen slående paralleller mellom argumentasjonen hos vestlige liberale filosofer og norske flyktningaktivister. Dette illustrerer for det første hvilken gjennomslagskraft enkelte offentlige intellektuelle kan ha langt utover sine smale fagfelt. Samtidig tydeliggjør det et mer overordnet poeng: at filosofi verken er irrelevant eller forbeholdt akademiske miljøer, men har et reelt potensial til å forme både det moralske kompasset og den politiske bevisstheten hos samfunnsengasjerte borgere.

Normalisert massedød

Middelhavet, et kjært feriested for mange nordmenn, har blitt Europas største gravplass (Albahari 2015; Mbembe 2024). Hvor mange flyktninger som faktisk har druknet på vei til Europa, vet ingen med sikkerhet. Ifølge FNs Migrasjonsbyrå (IOM) har mer enn 30 000 migranter forsvunnet i Middelhavet siden de begynte å dokumentere dødsfall og forsvinninger i 2014, men mørketallene er trolig store. Hver dag fylles båter med kvinner, menn, barn og eldre som – ofte ved hjelp av smuglernettsverk – sendes ut fra kysten av Libya, Tunisia, Tyrkia, Senegal og Marokko med kurs for Europas sørlige yttergrenser. Mange når aldri frem. Smuglere, som ofte benytter skrøpelige og overfylte båter, får gjerne skylden for at flyktninger drukner i Middelhavet. Men virkeligheten er mer kompleks og ubehagelig. Som en rekke studier har vist, er Europas stadig strengere asyl- og migrasjonspolitikk som skaper behovet og «markedet» for menneskesmugling over Middelhavet (Achilli and Kyle 2023; se også Quintano 2024). I tillegg har europeiske land og politikere gjort seg medansvarlige i en rekke «drukningsulykker», blant annet gjennom kriminalisering av redningsarbeid (Plowright 2024), eksterialisering av grensekontroll til tredjeland – inkludert støtte og opplæring av den libyske kystvakten (Vammen m.fl. 2021) – samt en stadig mer kynisk og brutal grensekontroll preget av voldelige «pushbacks» og bevisst etterlatelse av flyktninger på havet (Tazzioli 2023).

Parallelt har de fleste europeiske land, inkludert Norge, også innført strengere regler for familiegjenforening, begrenset mulighetene for arbeidsvisum, og redusert antall kvoteflyktninger. Resultatet er at det i dag nesten ikke finnes noen lovlige og trygge måter for mennesker fra Midøsten og Afrika å migrere til eller søke asyl i Europa. Og i motsetning til hva mange politikere hevder, fører ikke dette til færre forsøk på å krysse Middelhavet. Tvert imot har reisene blitt farligere og mer dødeligere (Pallister-Wilkins 2022).

«Færre dør, når flere vet», er et av Leger Uten Grensers slagord. Men stemmer det i dette tilfellet? Selv om båtflyktningene får mindre oppmerksomhet i dag enn på høyden av «flyktningkrisen» i 2015, er europeisk grensepolitikk fortsatt et sentralt tema for norske medier, forskere, humanitære organisasjoner og aktivister. Jevnlig publiseres historier, bilder og rapporter av flyktninger som enten ankommer Europa eller drukner til sjøs. Flere norske politikere engasjerer seg også i problematikken – enten ved å støtte redningsaksjoner eller ved å bruke båthavariet som advarsler mot «irregulær» migrasjon (Brkovic og De Lauri 2023). Sammenlignet med mange andre globale kriser og lidelser, er massedrukningene i Middelhavet derfor langt fra glemt og usynlige. De har snarere blitt normalisert og i økende grad akseptert som en uunngåelig konsekvens av global ulikhet og Europas behov for grenser og sikkerhet.

Denne aksepten skyldes ikke først og fremst empatimethet, men dypere normative og rasialiserte hierarkier som definerer hvilke liv vi anser som verdifulle eller «sørgbare» (Mogstad & Welander kommende; se også Butler 2009; Weheliye 2014). Aksepten forsterkes også av økende fremmedfrykt og velferdssjåvinisme – ideen om at norsk rikdom og velferdsgoder bør forbeholdes nasjonens egne borgere. Som Cuttitta påpeker, henger banaliseringen av drukningene i Middelhavet også sammen med vår tids holdning til ikke-vestlig migrasjon som noe unormalt og uønsket. Som han formulerer det: «Normaliseringen av død og fremstillingen av migrasjon som noe eksepsjonelt må derfor forstås som speilprosesser. Fra dette perspektivet fremstår bekjempelse av irregulær migrasjon og menneskesmugling som det eneste legitime målet» (Cuttitta 2019, 11, *min oversettelse*).

Vestlige filosofers rolle i flyktningdebatten

Men ikke alle nordmenn aksepterer massedrukningene i Middelhavet. Som en del av min doktoravhandling i sosialantropologi gjennomførte jeg over 18 måneder med feltarbeid i Norge og Hellas, fra juni 2018 til januar 2020. Dette inkluderte over ni måneder som frivillig humanitær hjelpearbeider, både innenfor og utenfor greske flyktningleirer, for den norske hjelpeorganisasjonen Dråpen i Havet. Jeg utførte også over tretti dybdeintervjuer med norske humanitære arbeidere og frivillige, og fulgte politisk aktivisme, demonstrasjoner og kampanjer for en mer «human» og «ansvarlig» norsk asylpolitikk (Mogstad 2023). Jeg har også fulgt norske humanitære aktører og flyktningaktivisme siden, om enn mindre nært og systematisk.

Et tydelig funn fra feltarbeidene mine er at mange av dem som talte flyktnings sak i Norge uttrykte en form for moralsk kosmopolitisme¹ når de snakket om sitt eget og Norges ansvar eller appellerte til norske politikere og medborgere. Mer spesifikt hevdet de gjerne at Norge og nordmenn hadde et særskilt moralsk ansvar for å hjelpe flyktninger, ofte omtalt som deres «medmennesker». Når de utdypet dette ansvaret, resonnererte de påfallende likt med kjente vestlige liberale filosofer som Peter Singer, John Rawls, Peter Unger og Martha Nussbaum.

Før jeg illustrerer dette, vil jeg komme med en viktig presisering. Ifølge James Laidlaw har antropologer hatt en lei tendens til å påberope seg autoriteten til en populær filosof «for deretter å hevde at denne filosofens doktriner gjenfinnes i levd praksis blant ikke-vestlige folkeslag – for eksempel høylandsfolk i Ny-Guinea som tilsynelatende taler Heidegger, Spinoza, Deleuze eller Levinas flytende» (Laidlaw 2014, 40-41, *min oversettelse*). Laidlaw advarer mot denne

¹ Moralsk kosmopolitisme er en filosofisk posisjon som hevder at alle mennesker, uavhengig av nasjonalitet, statsborgerskap eller andre sosiale og kulturelle tilhørigheter, inngår i et felles og universelt moralsk fellesskap. Denne posisjonen innebærer at ethvert menneske har grunnleggende og likeverdige moralske rettigheter, og at vi har moralske forpliktelser overfor alle mennesker – ikke bare dem vi deler nasjonale, etniske eller kulturelle bånd med.

formen for intellektuell projeksjon, som han hevder samtidig søker å bevise både filosofens sannhet og de ikke-vestlige informantenes moralske eller kulturelle dyd (ibid).

Dette er imidlertid ikke det jeg gjør eller påstår her. Tvert imot vil jeg påpeke at det er lite overraskende at populære og offentlig engasjerte filosofer som de overnevnte har påvirket hvordan samfunnsengasjerte borgere tenker om sine moralske forpliktelser overfor fremmede mennesker i nød, og dermed bidratt til en slags «sentimental utdanning» (Rorty 1998) av individer og samfunn. Selv om ingen av informantene mine refererte til eller siterte disse filosofene direkte, var denne «sentimentale utdanningen» tydelig i måten de reflekterte og argumenterte på, både i intervjuene mine og i deres politiske appeller og innlegg i sosiale medier og aviser.

For å illustrere dette vil jeg gi tre eksempler på mine informanternes moralske og politiske resonneringer, som på flere måter harmonerte med vestlige moralfilosofene. Det første eksempelet omhandler synet på at stater og individer har plikter og ansvar overfor andre mennesker, uavhengig av nasjonalitet, religion, etnisitet eller geografisk plassering. Dette synet uttrykker sentrale moralsk-kosmopolitiske prinsipper som globalt medborgerskap, troen på en felles humanitet og et universelt moralsk fellesskap, samt den mer spesifikke og kontroversielle ideen om at geografisk, kulturell og politisk avstand er moralsk irrelevant. En av de mest kjente formuleringene av dette synet er den australske filosofen Peter Singers tankeeksperiment om barnet som er i ferd med å drukne i en grunn dam. Dette tankeeksperimentet har klare paralleller til drukningene i Middelhavet, men ble først publisert i et essay fra 1972 med tittelen *Famine, Affluence, and Morality* (Singer 1972). Tankeeksperimentet lyder slik:

På vei til jobb passerer du en liten dam. På varme dager leker barn noen ganger i dammen, som bare er knedyp. Været er imidlertid kjølig i dag, og det er tidlig på dagen, så du blir overrasket over å se et barn plaske rundt i dammen. Når du kommer nærmere, ser du at det er et veldig lite barn som plasker voldsomt, ute av stand til å holde seg oppreist eller gå ut av dammen. Du ser etter foreldrene eller barnevakten, men det er ingen andre rundt. Barnet klarer ikke å holde hodet over vannet i mer enn noen få sekunder om gangen. Hvis du ikke vasser inn og trekker henne ut, ser det ut til at hun kommer til å drukne. Å vasse uti er enkelt og trygt, men du vil ødelegge de nye skoene du kjøpte for bare noen dager siden, og dressen din blir våt og gjørmete. Når du overlater barnet til noen som er ansvarlig for henne, og skifter klær, kommer du for sent på jobb. Hva bør du gjøre?²

Ifølge Singer, som i flere tiår har brukt dette eksempelet i undervisningen sin, mener alle studentene at det eneste riktige er å plumpe uti vannet for å forsøke å redde barnet fra å drukne. Dette, hevder han, er heller ikke overraskende. For hvordan kan noen anse et par sko eller en times forsinkelse til jobb som en gyldig grunn til å unnlate å redde livet til et lite barn? I tillegg påpeker Singer at de aller fleste studentene mener de kunne bebreides for å ha gjort en urett dersom de ikke forsøkte å redde barnet (Singer 2009). Han videreutvikler eksempelet – og knytter det til elevens allmennmoralske intuisjon – for å synliggjøre velstående menneskers' plikt til å hjelpe nødlidende, uavhengig av om det gjelder sin nærmeste nabo eller et fremmed menneske i et fjerntliggende land. Eksempelet er også ment å vise at unnlatelser – altså det å *ikke* gripe inn og gjøre det man kan for å forhindre død og lidelse – er like umoralsk som aktive, lastefulle handlinger. Fra et moralsk perspektiv argumenter Singer for at det ikke spiller noen

² Oversettelsen er hentet fra <https://gieffektivt.no/artikler/barnet-i-dammen> og er et utdrag fra Singers bok *The Life You Can Save*, der han vender tilbake til tankeeksperimentet i lys av en lignende faktisk hendelse i Kina (Singer 2009).

rolle om et barn holder på å drukne i parken du krysser på vei til jobb, i Middelhavet, eller om det dør av andre, mer langsomme årsaker som ekstrem fattigdom, sult eller alvorlige, ubehandlede sykdommer. Det avgjørende er verken *hvem* som lider og dør – eller *hvor* – men hvorvidt vi har mulighet til å forhindre død og lidelse uten store og uforsvarlige omkostninger.

I senere publikasjoner har Singer drøftet *hvor mye* man er forpliktet til å ofre for å forhindre andres død og lidelse, og han har delvis modifiserer argumentene sine. Likevel opprettholder han hovedprinsippene om avstand som moralsk irrelevant og moralsk ansvar ved unnlatelse (se også Unger 1996). Disse etiske prinsippene lå også til grunn for flere av mine informanternes resonnementer og kom gjerne til uttrykk i utsagn som: «Vi kan ikke lukke øynene, ørene og hjertene våre for flyktningene [i Middelhavet/greske flyktningleirer]». I en politisk appell i Oslo, under Folkeaksjonen mot flyktningkrisen 26. januar 2019, stilte den profilerte flyktningaktivisten, forfatteren og hjelpearbeideren Kristina Quintano følgende retoriske spørsmål:

Hvor langt unna må et barn som drukner være for at det er greit at vi mennesker slutter å bry oss? En meter? To? Tre kilometer? Eller er det greit at vi ikke bryr oss lenger når de druknede befinner seg 3526 kilometer unna? Når slutter de å være våre barn? Når er ansiktet til et oppsvulmet dødt menneskebarn langt nok borte til at vi kan stenge ute synet og lukten av dem?

Ikke ulikt Singers tankeeksperiment, var disse spørsmålene antakelig ment å avdekke hvordan normaliseringen og aksepten av massedøden i Middelhavet representerer en form for moralsk kortslutning. Synet på avstand som moralsk irrelevant gikk også ofte igjen i offentlige debatter, hvor flyktningaktivister tok til motmæle mot argumenter om at Norge burde prioritere å hjelpe sårbare nordmenn eller ukrainske krigsflyktninger i Europa fremfor asylsøkere fra Midtøsten og Afrika.

Det andre eksempelet omhandler synet på global ulikhet – inkludert kontrasten mellom flyktingenes prekære situasjon og egne privilegier – som et resultat av hell og uhell, eller historiske tilfeldigheter, og derfor som moralsk urettferdig og uakseptabelt. Dette synet kom ofte til uttrykk i intervjuer og politiske innlegg, som i dette utdraget fra en avisartikkel publisert av en kvinnelig flyktningaktivist i sekstiårene:

Husk at alle er født med de samme grunnleggende behovene for trygghet, omsorg, kjærlighet og selvrealisering. Ingen av oss valgte våre foreldre, fødested, ytre omstendigheter eller å bli ofre for krig eller blodige konflikter. Den eneste forskjellen er at noen har hatt mer flaks enn andre, som de av oss som tilfeldigvis bor eller kommer fra Norge.

Dette synet resonnerer med mange nordmenn som, i likhet med mine informanter, gjerne ser på seg selv og sin familie som eksepsjonelt privilegerte fordi de er norske statsborgere. Som den folkekjære norske legen og samfunnsdebattanten Per Fugelli skrev i et mye sitert innlegg i 2017: «Å bli født til liv i Norge, er å vinne i historiens og geografis lotteri».³ Flere av informantene mine beskrev seg selv på lignende måter – som mennesker som hadde «trukket gulloddet» eller «vunnet det globale lotteriet» fordi de var født i Norge eller hadde norsk pass og rettigheter og muligheter som norske statsborgere. For mange førte denne erkjennelsen av privilegier og flaks også til en følelse av moralsk forpliktelse til å hjelpe flyktninger, som de mente hadde «trukket dårlige lodd» eller var spesielt uheldige – av like vilkårlige grunner.

³ Se: <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/7rarB/takk-norge-og-god-vakt-per-fugelli>.

Denne moralske logikken samsvarer med den amerikanske liberale filosofen John Rawls' berømte teori om rettferdighet. Ifølge Rawls bør fordelingen av rettigheter og ressurser i et samfunn ikke bestemmes av faktorer som er «vilkårlige fra et moralsk synspunkt», slik som medfødte egenskaper og den sosiale bakgrunnen man er født inn i (Rawls 1971, 63-64). Det er viktig å understreke at Rawls' rettferdighetsteori er et normativt rammeverk for rettferdig fordeling innenfor nasjonalstaten. Mine informanter, derimot, «oppskalerte» denne logikken til et globalt nivå, for å argumentere for at Norge burde bistå og ta imot flere flyktninger.⁴ Men den underliggende tankegangen er tilnærmet lik. På samme måte som Rawls, understreket mine informanter at privilegiene de var født med verken var fortjent eller opparbeidet, men snarere et resultat av historiske tilfeldigheter og flaks – og dermed moralsk uberettiget. I tillegg til å være «vinnere av det globale lotteriet», beskrev noen seg også som vinnere av det «sosiale» eller «naturlige lotteriet» (for å bruke Rawls' begreper) på grunn av sin personlige rikdom, familiebakgrunn eller gode helse. Dette hevdet de forsterket deres ansvar – som norske statsborgere og enkeltpersoner – for å bistå mennesker i nød.

Det tredje og siste eksempelet ligner på det foregående, men har en tydeligere emosjonell dimensjon. Det omhandler synet på at norske privilegier og overflod – sett i lys av flyktingenes prekære situasjon og livsbetingelser – er moralsk forkastelige, og derfor forplikter til politisk handling eller omfordeling. Informantene mine beskrev eksempelvis «nordmenns endeløse friheter og materielle rikdom» sammenlignet med flyktninger som risikerte livet over Middelhavet som både dypt urettferdig. Mange uttrykte sterke følelser av skam og vemmelse over hvor mange klær og andre ting de selv eller barna deres eide, og over hvilke muligheter de hadde til å reise og realisere seg selv som turister eller hjelpearbeidere, satt i kontrast til den harde virkeligheten for flyktningbarna og deres foreldre (Mogstad 2023). De norske hjelpearbeiderne jeg intervjuet fortalte ofte at det var slike ubehagelige påminnelser om materiell overflod – i møte med flyktingenes skjebner – som gjorde at de valgte å engasjere seg for flyktingene humanitært eller politisk. Implisitt eller eksplisitt stilte mange også spørsmål ved hva som rettferdiggjør at de brukte størstedelen av sine ressurser på seg selv og sine nærmeste, når det finnes mennesker i verden som lider – og som kanskje trengte deres hjelp for å overleve.

Dette resonnerer sterkt med argumentene til den amerikanske filosofen Peter Unger, som i boken *Living High and Letting Die* hevder at det er umoralsk for velstående vestlige borgere å unnlate å påføre seg selv økonomiske tap dersom dette kan bidra til å redusere globale lidelser (Unger 1996). Det samsvarer også med synet til en annen velkjent amerikansk filosof, Martha Nussbaum, som argumenterer for at et rettferdig samfunn kjennetegnes av at alle mennesker gis de samme grunnleggende mulighetene. I 1994 svarte Nussbaum på kritikk av sine argumenter for en gjennomgripende kosmopolitisme i *Boston Review* ved å stille følgende spørsmål:

Kan jeg gi datteren min en dyr universitetsutdannelse, mens barn over hele verden sulter og effektive hjelpeorganisasjoner finnes? Kan amerikanere nyte sin nåværende

⁴ For lignende filosofiske forsøk på å anvende Rawls' rettferdighetsteori på et globalt nivå, særlig i spørsmål om migrasjon og global ulikhet, se Carens (1987) og Angell og Huseby (2019). Rawls utviklet selv en teori om internasjonal rettferdighet i *The Law of Peoples* (Rawls 1999) der han forsøkte å utvide sin opprinnelig nasjonalt og institusjonelt forankrede teori til det internasjonale nivået, med vekt på fredelig samkvem, toleranse og samarbeid mellom såkalte «velordnede folk». Han skrev imidlertid lite eksplisitt om migrasjon og flyktninger, og formulerte aldri en tydelig teori om rettferdighet og ansvar i møte med mennesker på flukt i en globalisert verden – noe han har blitt kritisert for (se Pogge 2022). *The Law of Peoples* fremhever snarere staters rett til å kontrollere sine grenser og regulere innvandring (Rawls 1999, 39).

høye levestandard, når det finnes grunner til å tro at kloden som helhet ikke kan opprettholde et slikt forbruksnivå?⁵

For Nussbaum, som for mange av mine informanter, innebærer erkjennelsen av ekstrem global urettferdighet ikke nødvendigvis at man *ikke* skal hjelpe sine egen barn til å blomstre, men at velstående borgere har et særlig ansvar for å bidra til å redusere global lidelse og urett, selv om dette innebærer kostnader, som en viss nedgang i personlig eller familiens levestandard. Som Nussbaum gjør i dette sitatet, utvidet også mange av mine informanter dette perspektivet til å omfatte hele den norske befolkningen og staten. De argumenterte for at Norge og nordmenn, som et av verdens aller rikeste og mest ressurssterke land og folk, har et spesielt ansvar for å bidra til å ta imot flyktninger – til tross for at dette kan medføre betydelige utgifter for velferdsstaten.

Oppsummert viser disse eksemplene hvordan norske hjelpearbeidere og flyktningaktivisters moralske og politiske refleksjoner ofte er sterkt påvirket av tenkningen til kjente og innflytelsesrike vestlige filosofer. Disse filosofene har argumentert kraftfullt for at vi må tenke globalt og behandle alle mennesker i verden som medborgere. De har oppfordret vestligere og velstående borgere – som de aller fleste av mine informanter – til å reflektere over den massive kontrasten mellom deres materielle overflod og privilegier, og den skjebnesvangre situasjonen for mennesker i nød i andre deler av verden. Videre har de utfordret både individuell og (dog i noe mindre grad) kollektiv ansvarsfraskrivelse, og oppfordret ressurssterke og privilegerte aktører til å handle – selv om dette innebærer visse kostnader.

Argumentene deres har imidlertid også klare begrensninger, hvorav to er spesielt relevante for denne diskusjonen. For det første er resonnementene deres ofte abstrakte eller avpolitiserende. De appellerer gjerne til ideer om en felles humanitet, globalt medborgerskap, og moralsk ansvar for internasjonal rettferdighet eller omfordeling, men unnlater om regel å adressere vestlige lands historiske og politiske medansvar for global ulikhet, strukturell fattigdom, klimaendringer, krig og andre grunnleggende årsaker til flukt og lidelse (se Pogge 2002; Robbins 2017). For det andre aksepterer og tenker de vanligvis innenfor rammene av den eksisterende verdensordenen, og tar dermed nasjonalstatens suverenitet og grenser mer eller mindre for gitt. Trolig på grunn av dette ender flere av disse vestlige liberale filosofene (spesielt Singer, Unger og Rawls) med å oppfordre til humanitær bistand og pengeoverføringer, heller enn til radikale og strukturelle endringer – til tross for at noen, som Nussbaum (2006), anerkjenner behovet for det siste.

Som jeg argumenterer for mer detaljert i andre publikasjoner, gjenspeiles mange av disse begrensningene i norske flyktningaktivister og humanitære organisasjoners politiske kampanjer og demonstrasjoner. Språket de benytter er ofte ahistorisk og avpolitiserende. For eksempel fremstilles dagens asylpolitikk gjerne som et brudd med norske eller europeiske humanitære tradisjoner, snarere enn en forlengelse av historisk og politisk eksklusjon, vold og diskriminering av mennesker fra det globale sør (Mogstad 2023). Drukninger i Middelhavet beskrives som «humanitære kriser» eller «tragiske ulykker», snarere enn som konsekvenser av villet og demokratisk forankret europeisk politikk (Mogstad 2025). Denne neglisjeringen av historiske og politiske strukturer skjuler vår egen medvirkning og nøytraliserer sterke og mobiliserende følelser som politisk indignasjon, ansvar og sinne.

Under feltarbeidet mitt observerte jeg også et tydelig gap mellom mine informanters radikale kosmopolitiske idealer og deres langt mer beskjedne politiske krav og forestillingsevne. Mange

⁵ Sitat er hentet fra <https://www.hoover.org/research/rooted-cosmopolitans> og oversatt av forfatteren.

hevdet for eksempel at alle mennesker er like mye verdt og har rett til et godt, trygt og meningsfylt liv – og flere påpekte også at dette innebærer at Norge og nordmenn må «lære seg å dele» sin enorme velferd og ta imot flere flyktninger, selv om dette ville innebære betydelige kostnader for velferdsstaten og levestandarden. Samtidig fremmet de som regel svært moderate politiske krav, som økt humanitær bistand, humanitære evakueringer og mottak av et noe større antall flyktninger – særlig barn og barnefamilier – til Norge. De understreket også ofte at de verken argumenterte for eller trodde på en verden uten nasjonalstater og grenser.

Selv om mange informanter beskrev en «politisk oppvåkning» etter sine erfaringer ved Europas yttergrenser, uttrykte flere også politisk avmakt, skuffelse og til dels depresjon. Noen beskrev til og med en form for selvforakt – eller forakt overfor sine nærmeste – for ikke å gjøre mer, gi mer, eller bruke mer tid på politisk aktivisme eller hjelpearbeid. Flere var også tynget av utsiktene til en kommende klimakrise. Hva betydde egentlig deres små handlinger, når hele verden sto i brann?

Disse funnene antyder at deler av litteraturen om humanitært frivillig arbeid i Europa etter «flyktningkrisen» kan ha vært for optimistisk med hensyn til det politiske potensiale til borgerdrevne humanitære bevegelser. Dette reiser også et annet spørsmål med særlig relevans for dette temanummeret: Hvis den «sentimentale utdannelsen» fra vestlige, liberale filosofer er en del av problemet – eller i det minste utilstrekkelig for å mobilisere reell politisk motstand og alternativer – hva kan vi da lære av filosofer fra andre geografiske steder, kulturer og tradisjoner?

Afrikanske røtter, globale ideer

I denne delen av artikkelen drøfter jeg hvordan to fremtredende afrikanske filosofer – Kwame Anthony Appiah og Achille Mbembe – utfordrer norske og vestlige perspektiver på global ulikhet og europeisk grensepolitikk. Særlig vil jeg utforske hvordan deres tenkning utfordrer og overskrider mine informanternes perspektiver og argumenter. Valget av disse to tenkerne er ikke tilfeldig. For det første har begge afrikanske røtter og erfaringer, noe som gir dem et annet utgangspunkt enn det som dominerer i vestlig og nordeuropeisk politisk og akademisk diskurs. Som Mbembe selv har påpekt, utgjør det afrikanske kontinentet et «levende laboratorium» for kreativ tenkning og idéutvikling – og er derfor et fruktbart sted å *tenke fra*, med tanke på fastlåste globale utfordringer (Mbembe & Sarr 2022; Mbembe 2024; se også Comaroff & Comaroff 2012). Gitt at en betydelig andel av dem som drukner i Middelhavet er afrikanere, er det også et viktig poeng å rette blikket mot afrikanske perspektiver som kan utfordre det dominerende nordeuropeiske blikket på migrasjon og grenser.

Samtidig er det verdt å erkjenne at både Appiah og Mbembe tilhører den globale akademiske eliten, og at de – med utdanning og arbeidserfaring fra vestlige land – ikke utelukkende hører hjemme på det afrikanske kontinentet. Da jeg presenterte et tidlig utkast av denne artikkelen på en konferanse om ikke-vestlig filosofi i Tromsø, påpekte en godt informert kollega at valget av Appiah kunne være kontroversielt, gitt hans faglige og sosiale forankring i amerikanske eliteuniversiteter i sitt adopterte hjemland. Appiah ble født i London i 1954, med en ghanesisk far og britisk mor, og vokste opp i både Ghana og Storbritannia. Hans far tilhørte Asante-eliten og var involvert i Ghanas uavhengighetskamp, mens hans morfar var finansminister i Labour-regjeringen etter andre verdenskrig. Appiah tok sin doktorgrad i filosofi ved Universitetet i Cambridge, før han flyttet til USA, hvor han giftet seg med Henry Finder, redaksjonell direktør for *The New Yorker*. I skrivende stund er han professor i filosofi og juss ved New York University

og skriver fast spalten «The Ethicist» i *The New York Times*. Det er med andre ord ingen overdrivelse å si at han er dypt forankret i USAs kulturelle og akademiske elite. Samtidig vil det være feil å hevde at Appiah har blitt fullstendig amerikanisert, eller at hans arbeider primært reflekterer perspektiver fra USAs akademiske elfenbenstårn. Tvert imot er både hans filosofi og identitet preget av det han selv, inspirert av Salman Rushdie, beskriver som en produktiv form for «kontaminering» – en åpen og eklektisk blanding av ideer og erfaringer på tvers av nasjonale og kulturelle grenser (Appiah 2006).

Selv om Appiah ble skolert i den analytiske filosofien og ofte plasseres innenfor denne tradisjonen, er hans skrivestil mer samtalende enn strengt argumenterende. Han siterer og trekker på et bredt spekter av kilder – fra klassiske greske filosofer til moderne afrikanske filmer, britisk poesi, afroamerikanske intellektuelle og ulike religiøse og etiske tradisjoner som zoroastrisme, konfusianisme og panafricanisme. I sine tekster reflekterer han også gjerne over personlige minner og erfaringer fra sin egen oppvekst i Ghana, inkludert Asante-tradisjoner og ordtak, sin fars død og begravelse i Ghana, og tilbakevendende reiser til hjemlandet (se spesielt Appiah 1992). Selv om han ofte plasseres innenfor *mainstream* filosofiske tradisjoner som analytisk filosofi, moralfilosofi og kosmopolitisme – og jevnlig omtales som en «liberal filosof» – er Appiah derfor en eksperimentell tenker, formet av både spesifikke afrikanske erfaringer og et transkulturelt verdensblikk.

Mbembe, på sin side, ble født 1956 i den fransktalende delen av Kamerun, fire år før landet oppnådde selvstendighet. Etter oppvekst og bachelor- og mastergrad i historie i hjemlandet, flyttet han til Frankrike, hvor han tok doktorgrad ved Sorbonne i Paris. Han tilbrakte senere flere år ved prestisjetunge amerikanske universiteter, før han – i motsetning til Appiah – returnerte til det afrikanske kontinentet. Først til Senegal, og deretter til Sør-Afrika, hvor han siden 2001 har vært professor ved Universitet i Witwatersrand i Johannesburg. I en tid der afrikansk filosofi opplever en renessanse, regnes Mbembe som en av de mest innflytelsesrike tenkerne på kontinentet. Ifølge litteraturkritiker og Harvard-professor Henry Louis Gates jr. har han en posisjon innenfor den afrikanske kontinentale tradisjonen som kan sammenliknes med Appiahs rolle innen analytisk filosofi. Men også Mbembe står på mange måter utenfor den filosofiske hovedstrømmen. Han er muligens mindre eklektisk enn Appiah, men går desto lengre i å bruke afrikanske kosmologier og erfaringer som teoretisk fundament for å analysere vår tids store og globale spørsmål. Snarere enn å definere seg selv som en kosmopolitt eller internasjonalist (eller en dekolonial tenker for den saks skyld), betrakter han seg selv som arvtaker til en «planetær humanistisk tradisjon» som nærer seg av både afrikanske, afro-diasporiske og euro-amerikanske intellektuelle kilder (Bangstad & Bertelsen 2022).

Foruten disse kjennetegnene, er det særlig to grunner til at jeg har valgt å fokusere på Appiah og Mbembe. For det første engasjerer de seg eksplisitt i temaet og problemstillingene denne artikkelen tar opp – men tilbyr ulike analyser og konklusjoner. For det andre skriver de ikke primært for kolonialiserte eller marginaliserte grupper eller aktivister i det globale sør, slik mange sentrale postkoloniale og dekoloniale tenkere gjør. Tvert imot retter flere av deres arbeider seg direkte mot borgere i velstående og privilegerte samfunn i Europa og vesten. Dette gjør det særlig interessant å reflektere over deres perspektiver i en norsk kontekst.

Appiahs rotfestede kosmopolitisme

Jeg begynner med Appiah og hans såkalte rotfestede kosmopolitisme (*rooted cosmopolitanism*), som han selv og andre til tider også omtaler som en partiell kosmopolitisme (*partial*

cosmopolitanism). I boken *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (Appiah 2006) definerer han dette som «universalitet pluss forskjell». Med dette uttrykket ønsker han å fremheve at kosmopolitisme innebærer en balanse – og til tider en spenning – mellom to grunnleggende idealer. For det første mener han, i tråd med andre kosmopolitiske tenkere diskutert tidligere i artikkelen, at mennesker har et globalt ansvar som verdensborgere. Dette ansvaret strekker seg utover dem vi står i nære relasjoner til eller er «forbundet gjennom bånd av slektskap og fellesskap». For det andre insisterer han på at vi ikke bare kan bry oss om verdien av menneskeliv på et abstrakt eller generelt plan. Vi må samtidig ta på alvor enkeltmenneskers særegne liv og de lojaliteter, praksiser og overbevisninger som gir livene deres mening (ibid., xv).

Med dette utgangspunktet retter Appiah kritikk mot Peter Singer og andre «shallow pond»-filosofer på flere nivåer. Fundamentalt sett mener han at analogien og den normative teorien er logisk inkonsekvent og uegnet som moralsk veiledning. Hvordan skal man prioritere sin – tross alt begrensede – tid og ressurser dersom alle menneskeliv er like mye verdt, og flere mennesker kan dø mens man forsøker å redde andre? I tillegg utfordrer han påstanden – fremmet av Singer, Unger og flere av mine informanter – om at geografisk og sosial/kulturell avstand er moralsk irrelevant. Dette prinsippet, hevder han, strider mot både fornuft og erfaring. Det stiller urealistiske og unaturlige krav til våre etiske forpliktelser overfor fremmede. Ifølge Appiah er det virkelighetsfjernt å forvente at mennesker verdsetter alle liv like høyt. Det er både naturlig og moralsk legitimt å bry seg mer om seg selv og sine nærmeste, påstår han. I motsetning til flere av mine informanter hevder han også at «(med)menneske» ikke er en relevant moralsk identitet, ettersom det er våre lokale bånd og lojaliteter som definerer hvem vi er og som gir oss «en plass i verden». Som han skriver:

Uansett hvilke grunnleggende forpliktelser jeg har overfor de fattige [eller de som drukner] langt borte, kan de ikke, etter min mening, være sterke nok til å overstyre min omsorg for min familie, mine venner og mitt land. (Appiah 2006, 165, *min oversettelse*)

Dette sitatet har blitt tolket av noen som et forsvar for patriotisme – og kan i forlengelsen kanskje leses som et forsvar av norsk velferdssjåvinisme. Men Appiah er eksplisitt kritisk til parokialisme og proteksjonisme, eller det han beskriver som «nasjonalister som avviser alle utlendinger». Likevel synes han å være mer skeptisk til idealet om en «global landsby» basert på universelle moralske forpliktelser overfor generiske fremmede. «En doktrine som forakter båndene til familie og fellesskap kan ha en fortid, men har ingen fremtid», hevder han. Han understreker også mangfoldet av menneskelige verdier, og argumenterer polemisk for at velstående borgere ikke nødvendigvis er moralsk forpliktet til å selge operabillettene sine – selv om prisen på billetten kunne redde liv. Det å redde liv ikke er det eneste verdifulle i livet, poengterer han. Dersom alle brukte all sin tid og ressurser på å redde mennesker fra sult og drukning, ville verden blitt et trist og grått sted, preget av etisk ensretting og tap av glede. Dette er en del av hans bredere kritikk av utilitarismens universalistiske og «grenseløse» etikk, slik den kommer til uttrykk hos Singer.

Noen lesere vil kanskje tenke at jeg burde lyttet til min kollega og anerkjent at Appiah er et kontroversielt valg – og at han, strengt tatt, ikke har noe radikalt nytt å tilføre flyktningdebatten. Om noe, ser han ut til å be mine informanter om å være mer tilgivende overfor seg selv og akseptere at det er naturlig å prioritere seg selv og sine nærmeste. Til dem som sliter med politisk avmakt, selvforakt eller moralsk utmattelse, ville han antagelig sagt at kravene de stiller seg selv er urealistiske – og at de med god samvittighet kan nyte sine privilegier og gå operaen.

Overført til nasjonalt nivå kan dette perspektivet også tolkes som en oppfordring til å akseptere at staten setter egne borgere og interesser først.

Som Ethan J. Leib har påpekt, kan det dermed hevdes at Appiah krever for lite av oss. Han utfordrer oss ikke til å «rive oss løs» fra våre privilegerte liv og eksisterende relasjoner for å skape en mer rettferdig verden der vi tar større ansvar for fremmede.⁶ I tillegg kan hans refleksjoner rundt velstående lands globale forpliktelser kritiseres for å være konservative, ja kanskje til og med historieløse og neokoloniale. I likhet med mange av de vestlige liberale filosofene diskutert tidligere i artikkelen (som Rawls, Singer, Unger og – i noe mindre grad – Nussbaum), tar han nasjonalstatens legitimitet og den eksisterende verdensordenens rammer for gitt. Han ender også opp med å anbefale en strategi som minner om Verdensbankens: bistand som belønning for «effektiv styring», uten hensyn til historiske urettferdigheter og legitime krav fra det globale sør om politiske reformer og kompensasjon (Sabaratnam & Laffey 2023).

Til tross for disse svakhetene mener jeg at Appiah har noe vesentlig å lære oss. Når han hevder at mennesker lever særegne liv preget av lokale bånd og tilhørigheter som definerer hvem de er, gjelder dette selvfølgelig også for flyktninger. I forlengelsen av dette argumenterer Appiah for at våre etiske forpliktelser overfor fremmede bør rettes mot *spesifikke* individer – mennesker som er forskjellige fra oss, men som vi alltid vil finne noe felles med. Man trenger ikke å være enig i dette resonnement for å verdsette poenget. Det Appiah forsøker å formidle er viktigheten av å respektere mangfoldet av menneskelige levemåter og tankesett – og å møte lidende fremmede, inkludert flyktninger, som levende og særegne individer, snarere enn som abstrakte moralske objekter eller speilbilder av oss selv. Han advarer mot at en kosmopolitisk omsorg for «alle mennesker» (eller «alle flyktninger») kan bli en livløs og arrogant abstraksjon, dersom den ikke samtidig innebærer respekt for andres konkrete liv og virkelighet. Hans rotfestede kosmopolitisme handler dermed ikke bare om å erkjenne forskjeller, men om å verdsette dem som en berikelse av den menneskelige tilværelsen. Hans kosmopolitiske verdenssyn innebærer dessuten ikke bare en erkjennelse av at mennesker er forskjellige, men også at disse forskjellene *beriker* den menneskelige tilværelsen. I stedet for å fokusere på staters rett til å regulere innvandring (Rawls 1999), understreker han også at både individer og kulturer forandres gjennom møter med andre – og at dette er noe vi bør betrakte som verdifullt.

Noen vil kanskje beskrive Appiah som kulturrelativist, men det er ikke bare som sosialantropolog at jeg finner verdi i hans refleksjoner. Jeg mener de også har noe viktig å tilby humanitære aktører og flyktningaktivister, som ofte snakker om flyktninger i generelle vendinger, eller insisterer på at de er «akkurat som oss» og deler våre håp, drømmer og verdenssyn (Mogstad 2023). «Vi kan lære av hverandre, eller vi kan rett og slett la oss fascinere av alternative måter å tenke, føle og handle på», skriver Appiah (2006, 97). Som tidligere nevnt ser han også «kontaminasjon» – kulturell påvirkning og sammenblanding – som noe positivt og produktivt, og trekker på både sin egen og Afrikas historie for å illustrere dette. Han argumenterer for at det finnes stor verdi i å omfavne det Salam Rushdie har kalt «den store muligheten som masseinnvandrings gir verden» (Appiah 2006, 112), og legger særlig vekt på migrasjonens sosiale og kulturelle – snarere enn økonomiske – muligheter. Denne formen for kosmopolitisme, rotfestet i konkrete erfaringer og åpen for gjensidig transformasjon, kan kanskje være et mer overbevisende svar på noen av vår tids sterkeste motforestillinger mot ikke-vestlig migrasjon – særlig den ny-rasistiske frykten for å «blande kulturer» og forestillingen om at Islam og Europa er uforenlige (Lentin og Titley 2015).

⁶ Se: <https://www.hoover.org/research/rooted-cosmopolitans>

Mbembes planetarisme

Til slutt vil jeg diskutere hvordan Mbembe utfordrer vestlige og norske perspektiver på grenser og migrasjon – og hvorfor jeg mener det er særlig fruktbart å «tenke med» Mbembe. Mens Appiah i stor grad aksepterer den eksisterende internasjonale ordenen som en gitt ramme, introduserer Mbembe postkoloniale og «planetariske» perspektiver som stiller grunnleggende spørsmål ved grenseregimets legitimitet og bærekraft. Etter mitt syn tilbyr han både en skarp diagnose av samtiden og viktige konseptuelle og politiske ressurser for flyktningaktivister og andre som arbeider for global rettferdighet.

For det første gir Mbembe en presis analyse av vår tids politiske vilkår, med særlig relevans for dem som ønsker å utfordre Europas grensepolitikk. «Vold utøvd ved og gjennom grenser har blitt ett av de mest definerende trekkene ved vår samtid», skriver han i *Brutalism* (Mbembe 2024), og hevder at Europas yttergrenser har blitt steder hvor staten knapt lenger å skjule sin «opprinnelige vold» (*original violence*). Mbembe har en særegen evne til å fange samtidsånden, inkludert den sterke lengselen etter grenser, kontroll og eksklusjon – særlig av migranter fra det globale sør, som fremstilles som truende eller overflødige (Mbembe 2019 og 2024). Han beskriver identitet – knyttet til blod og jord – som «vår tids opium for massene» (Mbembe 2024). Samtidig analyserer han grensepolitikk som et maktinstrument. Ifølge Mbembe handler ikke Europas grensepolitikk primært om å *isolere* kontinentet fra resten av verden, men snarere om å *bevare retten til eierskap og fri bevegelse på planeten som et europeisk privilegium*.

I motsetning til Appiah, og de vestlige filosofene og flyktningaktivistene jeg tidligere har diskutert, utfordrer Mbembe også forestillinger om vestlig og europeisk uskyld og eksepsjonalisme. Selv om dagens behandling av asylsøkere fra Midtøsten og Afrika kan fremstå som særlig kynisk og brutal, påpeker han at migranter fra disse regionene «alltid» har blitt fremstilt som en trussel mot europeisk frihet og sikkerhet (Mbembe 2018). Helt siden oppdagelsestiden og kolonialismen har Europa opptrådt som om det hadde en «eksklusiv rett til rovdrift på planeten». Fra dette perspektivet er det misvisende når flyktningaktivister og andre beskriver dagens asylpolitikk og holdninger til mennesker på flukt som et brudd med europeiske eller norske humanitære tradisjoner (Mogstad 2023; se også Pallister-Wilkins 2022). Tvert imot viser Mbembe (2018) at dette er et uttrykk for en dyp historisk kontinuitet og en liberal europeisk dobbeltmoral. Dette er noe humanitære aktører og aktivister bør anerkjenne – dersom de ønsker å ta et reelt oppgjør med norsk og europeisk eksepsjonalisme, rovdrift og historisk og politisk ansvar.

Mbembe går også betydelig lenger enn Appiah i å utfordre mine informanter og andre europeiske borgere. Der Appiahs refleksjoner kan tolkes som en oppfordring til å være mer tilgivende overfor egne begrensninger og akseptere at man lever i en radikalt urettferdig verden, oppfordrer Mbembe oss til å nekte å godta Europas dødelige grenseregime og andre voldelige og urettferdige strukturer. Det er viktig å understreke at Mbembe, i motsetning til de vestlige liberale filosofene omtalt i denne artikkelen, ikke snakker om rettferdighet og omfordeling innenfor en allerede gitt verdensorden. I stedet fremhever han behovet for å både *forestille oss* og *bygge* en felles verden preget av global bevegelsesfrihet og eierskap. Vi må «tørre å forestille oss det umulige» – nemlig avskaffelsen av grenser, og dermed «gjenopprettelsen av den umistelige retten til fri bevegelse på planeten for alle dens innbyggere, både menneskelige og ikke-menneskelige», skriver Mbembe (2024, *min oversettelse*).⁷

⁷ Det er verdt å påpeke at Nussbaum i senere tid også har argumentert for at rettferdighet ikke kan begrenses til mennesker alene, men må utvides til å omfatte alle sansende vesener. I *Justice for Animals* (Nussbaum 2023) kritiserer hun dominerende tradisjoner innen både vestlig filosofi og rettstenkning for å overse dyrs egenverdi og

Selv om slike visjoner kan virke utopiske, er det viktig å påpeke at Mbembe begrunner dem med henvisning til konkrete politiske strukturer, praksiser og konsekvenser. I en artikkel som blant annet omtaler massedrukningene i Middelhavet påpeker han at «å være i live, eller å overleve, blir stadig mer synonymt med evnen til å bevege seg» (Mbembe 2019, 10). Derfor står Europa, ifølge ham, overfor et eksistensielt valg:

Vi kan enten stenge oss inne fra resten av verden – noe som vil føre til en enda mer dødelig politikk – eller vi kan forestille oss en ny og annerledes måte å organisere verden på, og omfordele planeten. (Mbembe 2019, 16, *min oversettelse*)

Mbembes analyser bidrar også til å forklare hvorfor mange – inkludert flere av mine informanter – opplever politisk avmakt og har vansker med å forestille seg en bedre og mer rettferdig verden. Vi lever i en tid preget av politisk og kulturell pessimisme, med svekket tro på transformasjon og positiv endring, hevder han i sin nyeste bok (Mbembe 2024). Særlig i vestlige samfunn mangler mennesker de historiske og konseptuelle ressursene som kreves for å forestille seg en verden uten grenser (Mbembe 2018).

Han hevder videre at vestlig filosofi – inkludert klassisk humanisme, kosmopolitisme og begreper om individets rettigheter, identitet og person – er uegnet for denne oppgaven. Derfor må vi, ifølge Mbembe, «åpne alle verdens arkiver» og se langt utover europeiske tradisjoner og teorier. Afrika trekkes frem som et særlig viktig utgangspunkt på grunn av sine pluralistiske tradisjoner knyttet til migrasjon, sirkulasjon og plastisitet – det vil si evnen til å møte det nye, uventede og fremmede med åpenhet og tilpasning. Dette gjør at afrikanske tankesett og perspektiver er særlig egnet til å «frigjøre fremtidens liv og fornuft fra grenser», argumenterer han (Mbembe 2024, 5-6). Han fremhever også hvordan afrikanske kosmologier og etiske tradisjoner legger stor vekt på «reparasjon» og «gjenopprettelse» av planetens helse og relasjoner – mellom mennesker, arter og natur. I en tid preget av global oppvarming, økologisk krise og sosial fragmentering fremstår slike ideer som presserende relevante. Mbembe oppfordrer oss dermed til å vende blikket mot Afrika, ikke for å hente enkle løsninger, men for å finne historiske, konseptuelle og politiske ressurser som kan hjelpe oss å tenke annerledes om migrasjon, grenser, ansvar og fellesskap.

Om dette er tilstrekkelig til å bryte den politiske stillstanden og forestillingstørken som har preget norsk flyktningaktivisme, er et empirisk og foreløpig ubesvart spørsmål. Men trolig kunne det bidratt med nye innsikter og perspektiver. Ikke minst kan det utfordre – og utvide – hvordan vi tenker om vårt moralske og politiske ansvar overfor mennesker som drukner i Middelhavet, og andre som lider som følge av stengte grenser og global ulikhet.

Bibliografi

- Achilli, Luigi & Kyle, David. 2023. *Global Human Smuggling: Buying Freedom in a Retreating World*. 3rd edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Albahari, Maurizio. 2015. *Crimes of Peace: Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Appiah, Kwame Anthony. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton.

rettigheter. De politiske løsningene hun skisserer oppfattes av noen som radikale, men dreier seg i hovedsak juridiske reformer og internasjonalt samarbeid innenfor rammene av den eksisterende verdensordenen.

- Appiah, Kwame Anthony. 1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Bangstad, Sindre & Bertelsen, Bjørn Enge. 2022. «Å tenke verden fra Afrika: En introduksjon til Achille Mbembe». I *Achille Mbembe: Nekropolitikk og Andre Essays*, redigert av Sindre Bangstad og Bjørn Enge Bertelsen, 7-28. Oslo: Cappelen's Upopulære Skrifter.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso.
- Carens, Joseph H. 1987. «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders». *The Review of Politics*, 49(2) (1987), 251–273.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John. L. 2012. «Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving Toward Africa». *Anthropological Forum*, 22(2) (2012), 113-131.
- Cuttitta, Paolo. 2019. «Preface: The Increasing Focus on Border Deaths». I *Border Deaths: Causes, Dynamics and Consequences of Migration-related Mortality*, redigert av Paolo Cuttitta & Tamara Last, 9-20. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ingold, Tim. 2007. «Anthropology is Not Ethnography. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, University of Edinburgh». *Proceedings of the British Academy*, 154 (2007), 69-92.
- Laidlaw, James. 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lentin, Alana & Titley, Gavan. 2015. «La oss snakke om kulturen din: Post-rase, post-rasisme». *Agora: Journal for metafysisk spekulasjon*, 31(3–4) (2015), 166–204.
- Mbembe, Achille. 2018. «The Idea of a Borderless World». *Africa Is a Country*, 11. November.
- Mbembe, Achille. 2019. «Bodies as Borders». *From the European South 4* (2019), 5–18.
- Mbembe, Achille & Sarr, Felwine. 2022. *To Write the Africa World*. Cambridge: Polity Press.
- Mbembe, Achille. 2024. *Brutalism*. Durham: Duke University Press.
- Mogstad, Heidi. 2023. *Humanitarian Shame and Redemption: Norwegian Citizens Helping Refugees in Greece*. Oxford: Berghahn Books.
- Mogstad, Heidi. 2025. «Oppressive Language and Humanitarian Complicity: Reflections on Gaza and European Border Violence». *Journal of Humanitarian Affairs*, 6(2-3) (2025), 54-58.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2023. *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. New York: Simon & Schuster.
- Pallister-Wilkins, Polly. 2022. *Humanitarian Borders: Unequal Mobility and Saving Lives*. London: Verso Books.
- Plowright, William. 2024. *The War on Rescue: The Obstruction of Humanitarian Assistance in the European Migration Crisis*. New York: Cornell University Press.
- Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Quintano, Kristina. 2024. *Smugler eller Grenselos? På Innsiden av Vår Tids Største Folkevandring*. Oslo: Solum.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1991. *The Law of Peoples: With «The Idea of Public Reason Revisited»*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rorty, Richard. 1998. «Human Rights, Rationality, and Sentimentality». *Truth and Progress: Philosophical Papers*, (1998), 167-185.

- Sabaratnam, Meera & Laffey, Mark. 2023. «Complex Indebtedness: Justice and the Crisis of Liberal Order». *International Affairs* 99, 1 (2023), 161–180.
- Singer, Peter. 1972. «Famine, Affluence and Morality». *Philosophy and Public Affairs* 1(3) (1972), 229–243.
- Singer, Peter. 2009. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House.
- Tazzioli, Martina. 2023. *Border Abolitionism: Migrants' Containment and the Genealogies of Struggles and Rescue*. Manchester: Manchester University Press.
- Unger, Peter. 1996. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. New York: Oxford University Press.
- Vammen, Ida Marie Savio, Cold-Ravnkilde, Signe & Lucht, Hans. 2021. «Borderwork in the Expanded EU-African Borderlands». *Geopolitics*, 27(5) (2021), 1317-1330.
- Weheliye, Alexander G. 2014. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.

Biografi

Heidi Mogstad er seniorforsker på Chr. Michelsen Institutt. Hun har en tverrfaglig bakgrunn med Ph.d. i sosialantropologi fra Universitet i Cambridge og mastergrader i internasjonale relasjoner og konfliktstudier fra London School of Economics og Universitet i Cape Town. Hun forsker blant annet på humanitært arbeid, asylpolitikk, politisk aktivisme, krig og soldater. Heidi.mogstad@cmi.no