

Individualism—kollektivism

som samhälleligt problem*

JOACHIM ISRAEL

Inledning

För något år sedan grundade det svenska multinationella företaget Elektrolux ett bolag, med det betecknande namnet »Pysslingen». Det skulle syssla med privatiserad daghemsverksamhet. Direktören för bolaget hävdade i en tidningsartikel att bolaget skulle kunna gå med vinst om det som alla andra daghem fick statliga och kommunala subventioner. Jag argumenterade då emot honom och hävdade att han fick välja mellan att driva verksamheten i privat regi med de risker marknaden medför eller att låta staten resp. kommunerna finansiera och därmed också sköta den. Man kan inte både ha sin kaka kvar och äta den. Till min förvåning ansåg han min argumentation vara felaktig. Om jag hade rätt, ansåg han, skulle inte något företag som drevs privatkapitalistiskt och som gick med vinst, kunna ta emot statliga beställningar. Som exempel tog han företaget SAAB, som producerar krigsflygplan för det svenska flygvapnet.

Nu är det ett faktum att den svenska socialdemokratin systematiskt avstått från att nationalisera företag. Så länge SAAB sköter sin verksamhet effektivt, dvs levererar de flygplan som staten behöver, kan det gärna få göra profiler även om dessa får betalas av de svenska skattebetalarna. Ty den företagsekonomiska effektiviteten mäts ju just med hjälp av vinsten. Alternativet vore att nationalisera företaget eller att bygga ett konkurrerande statligt bolag. Men detta är ur samhällsekonomiska synpunkter otänkbart.

Annorlunda förhåller det sig med den offent-

liga sektorn. Denna karakteriseras av att dess verksamhet för det första inte alls eller inte enbart skall påverkas av marknadsmekanismer. Dess verksamhet skall vara tillgänglig för alla, oberoende deras inkomster eller sociala position. Ytterligare ett skäl är att viss verksamhet är samhällsnyttig eller värdefull för samhället. Skulle man följa marknadsmekanismer, skulle t ex en biljett på den Kungliga Operan eller på Dramaten kosta mellan 300—500 kr. För det andra och som följd av den första premisen, skall den offentliga sektorns verksamhet inte styras av vinstsyften. Men detta är vardagsmat.

Låt mig för ett ögonblick återgå till daghemsaktiebolaget »Pysslingen». Dess direktör anser att daghemsverksamheten i privat regi kunde drivas mera effektivt än den verksamhet som pågår i den offentliga sektorn. Men eftersom han måste mäta effektiviteten med hjälp av vinsten — som då delvis måste komma från offentliga subventioner — är det omöjligt att jämföra effektiviteten i en offentlig med den i en privat daghemsverksamhet. Den enda slutsatsen man kan dra är att den privata verksamheten går med vinst och att den offentliga inte gör det. Men detta är inte ett empiriskt påstående utan ett analytiskt. Det måste vara så per definition. Visserligen skulle man kunna argumentera för att den ena verksamheten är mera produktiv än den andra. Men problemet blir då hur man skall mäta effektivitet. Skall man mäta den med antalet barn en skötare hinner sätta på pottan per tidsenhet?

En korrekt jämförelse mellan SAAB och Pysslingen måste innebära att daghemsaktiebolaget bygger sina daghem utan subventioner och erbjuder kommunen sina tjänster som då kan jäm-

* Föreläsning vid Westermarck society's årsmöte i Åbo 20/3 1987.

föra priset med dess egna konstnader. Till slut ett enkelt påpekande. Det är inte utan skäl man kan misstänka att det inte enbart är ekonomiska motiv på vilka privatiseringskrav baseras. I daghemsfallet kan t ex möjligheter till social segregation av barnen vara ett skäl: man vill inte blanda barn från olika sociala miljöer med varandra.

Jag har tagit detta exempel för att belysa det faktum att det inte alltid är så lätt att resonera logiskt följdriktigt när ideologiska problem skall tacklas. Denna aspekt av individualism-kollektivism, som jag här har diskuterat rör i stor utsträckning ideologiska frågor, bl a sådana som har med relationen mellan marknadsekonomin och den offentliga sektorn i ett kapitalistiskt välfärdssamhälle av skandinavisk typ att göra. Den rör bl a de sista årens försök att begränsa och nedriva en del av välfärdssamhällets landvinningar. Den rör dessutom den traditionella konflikten mellan produktionsprocessen och fördelningen av den sociala produkten, mellan det, som Max Weber kallar instrumentell rationalitet och det, han kallar värderationalitet. Den rör relationen mellan frihet och jämlikhet, varvid individualismens anhängare ofta under frihet förstår den frihet som äganderätten ger dem som äger eller kontrollerar stora ekonomiska resurser. Jag skall återkomma till problemet frihet och jämlikhet i slutet av mitt anförande. Först skall jag dock belysa problemet ur ett par andra synvinklar.

Om metodologisk individualism och kollektivism

Spörsmålet om individualism-kollektivism är ett centralt problem inom den metodologiska diskussionen, som samhällsvetenskapernas vetenskapsteori har fört. Olika aspekter av denna problemställning behandlas av frågor som: vilken är relationen mellan individuella handlingar och samhällseliga processer? Vilken roll spelar individer i historien i relation till de krafter som påverkar dem? Marx' påstående att det är människan, som gör historien, men att hon gör den inom de gränser givna förhållanden utstakar, är ett försök att besvara individens roll i historien.

I själva verket skulle man kunna hävda att det för sociologin bara finns ett verkligen centralt problem och det rör relationen mellan individ och samhälle.

Vi talar om sociala förhållanden och använder oss av kollektiva termer som betecknar grupper, klasser och institutioner. Vi hävdar att grupper har andra egenskaper än summan av medlemmarnas egenskaper. T ex talar vi om »sammanshållning» eller »cohesiveness» i en grupp. En av vetenskapsteoretikerna formulerar problemställningen på följande sätt: »Påståenden om familjen, om massan, om inkvitionen, det ekonomiska systemet, krig, val, om rätten och om ett samhälles moraliska normer uttrycker alla sociala fakta. Ingen förnekar att det finns sådana fakta. Problemet rör inte deras existens, utan den mest rimliga analysen av dess kollektiva termer, som används för att tala om dem. . . Kan kollektiva termer definieras med hjälp av individuellt beteende, eller finns det en enhet till vilken de refererar? Om det finns något mera hur identifierar vi det och vilken relationer finns det till individuellt beteende? (M. Brodbeck, 1968, s 240).

I stort sett kan man skilja mellan två sätt att besvara dessa frågor. Det ena är individualismen, ibland med den närmare bestämning »metodologisk individualism». Dess motsats kallas vanligtvis inte för »kollektivism», utan för »holism», en term som jag föredrar att undvika för jag anser den vara missvisande i denna kontext.

Individualismens position kan i korthet karakteriseras som den hållning, som hävdar att alla kollektiva termer kan analyseras så att de kommer att referera till »komplexa mönster rörande beteenden, föreställningar och attityder hos personer som befinner sig i bestämda situationer» (ibid.). Man försöker alltså genomföra ett konsekvent reduktionistiskt tänkande genom att t ex hävda att en stat inte kan existera utan de enskilda medborgarna eller att ett ekonomiskt system inte kan finnas till utan producenter och konsumenter och deras samlade handlingar. Detta är närmast triviella påståenden och de löser inte frågan om man meningsfullt kan använda kollektiva termer. Ett problem till vilket jag skall återkomma rör åtskillnaden mellan beskrivningen och förklaringen av sociala fenomen.

Den här skisserade individualismen har t ex fått utgöra utgångspunkt för den neoklassiska nationalekonomin. Där hävdar man att ekonomiska processer kan förklaras med hjälp av individernas rationella val och preferenser. Sociala processer blir då intet annat än de aggregerade indi-

viduella handlingarna. Om man t ex vill analysera marknadsmekanismer måste man göra det med hjälp av förklaringar rörande individernas rationella beteenden, uttryckta som preferenshierarkier och val baserade på dessa. I bästa fall kan man medge att eventuella avvikelser från dessa rationella handlingar också bör tas hänsyn till.

Sammanfattningsvis hävdar man i allmänhet att grupper eller klasser består av individer och att sociala institutioner är de normsystem, som formulerats av människor. När de följs ger de upphov till bestämda beteenden. En parlamentarisk demokrati är en institution, som består av normer, vilka bl a anger hur fria, allmänna val skall gå till. Normerna i sin tur ger upphov till individernas faktiska beteende, som i sin tur resulterar i exempelvis bildandet av en regering, vars handlingar återigen är normreglerade.

Kollektivismen hävdar såsom individualismens negation att det grammatikaliska subjektet i sats, som förekommer i sociologiska och samhällsvetenskapliga texter är grupper, institutioner, produktionsätt etc och att dessa som grammatikaliska subjekt kan beskrivas med hjälp av predikat, som refererar till egenskaper som inte är individuella. De är såsom kollektiva egenskaper sui generis och därför kan de inte reduceras till beskrivningar av individuella egenskaper eller beteenden. Som en konsekvens kräver man därför som metodregel att sociologin inte bör studera individer annat än som objekt eller determinerade av de sociala grupper de tillhör, de institutioner, vars normer de lyder eller, såsom i vissa marxistiska teorier, som produkter av sociala och samhälleliga processer.

En typisk representant för denna kollektivism är Durkheim, som är den som använt uttrycket att samhället är sui generis, dvs av speciell art och som determinerar individens handlingar. »Kollektiva sätt att handla och tänka har en verklighet utanför individerna, vilka i varje ögonblick underkastar sig denna. Dessa sätt att tänka och handla existerar i kraft av sig själva. Individerna finner dem helt färdiga och kan inte undfly eller förändra dem» (1964, s LVI).

Durkheim intar här en kantiansk hållning, vilket han själv också anser. Samhället blir till en transcendental förutsättning för individerna och deras handlingar. Det är endast på detta sätt man kan förstå den märkliga frasen att samhället skul-

le utgöra en verklighet »utanför» individerna och att det uppstått och finns där utan individernas medverkan. Tvärtom gör samhället först deras liv möjligt. Denna tanke om det förutsatta samhälle — man brukar tala om »emergens» — innebär att man inte behöver förklara hur samhället har uppstått utan att alla förklaringar redan förutsätter dess existens. Han kan därför också hävda att samhällets moraliska auktoritet inte legitimeras genom att det spelar rollen som lagstiftare. Tvärtom är det så att på grund av att samhället a priori har en moralisk auktoritet så kan det spela rollen som lagstiftare. Moraliska värden har giltighet därför att samhället garanterar dem. Hos Durkheim garanterar samhället värdena, medan hos individualisten Max Weber är det tvärtom värdena som garanterar samhällets existens.¹

Om Durkheim i stället för att tala om samhället, som existerande utanför individerna, hade talat om att det i en bestämd mening existerar *oberoende* (men inte utanför) enstaka individer, men inte oberoende av några individer, hade man kunnat förstå hans ståndpunkt. Vi föds alla in i ett preexisterande socialt, politiskt och ekonomiskt system och in i ett språkssystem, bestående av logiska, fastän inte formallogiska, regler (se J. Israel, 1982). Men alla de nämnda systemen är resultatet av tidigare samfällid mänsklig praxis. De har utvecklats av individer och förändrats av dem. Själva har de blivit förändrade av produkterna av deras egen skapelse.

Från Durkheim över strukturalismen fram till Althusser, som en gång tyckte sig kunna eliminera subjektet helt och hållet ur historien och som på ett metafysiskt sätt talade om strukturell kausalitet, utvecklas denna sociala determinism, vars konsekvens det är att individen måste underordna sig dessa strukturer och deras fungerande utan att själv kunna påverka och förändra strukturerna. Althusser trodde sig kunna förvandla marxismen till en vetenskap med dess objektiviseringar och strukturtypologier, en vetenskap som

¹ Den engelska filosofen G. Rose (1981) har påpekat att Durkheims kunskapsteoretiska position är neokantiansk av den typ som utvecklades i Marburg, där man utifrån aprioriska förutsättningar ville utveckla en »Geltungslogik», medan Max Weber håller sig inom ramen för den neokantianska reformismen som utvecklades i Heidelberg (se också J. Israel, 1986).

han trodde sig entydigt kunna avgränsa mot ideologi och ideologiska apparater. Men en vetenskap som till sitt väsen är positivistisk av gammaldags franskt snitt.

Varje genomförd strukturalism leder till den märkliga paradoxen att individen förvandlas från ett tänkande, medvetet subjekt till ett objekt i vilket och genom vilket strukturerna tänker. Undantagna är de individer som just har tänkt denna tanke eller hittat på den. Vill de försvara sig med att de själva är ett objekt för strukturernas tänkande, förutsätter de det som skall bevisas.

Som en konsekvens av individualism-kollektivism dualismen får vi den, enligt min uppfattning, sterila debatten om voluntarism contra determinism. Individualister hävdar i detta sammanhang att kollektiva förklaringar kan reduceras till förklaringar av individuella handlingar. Skulle detta ej vara möjligt eliminerar man individuell autonomi och individens ansvar. I den utsträckning frihet kan definieras som individuella valmöjligheter, baserade på autonomi och ansvarstagande, eliminerar man också friheten. Determinister brukar förneka att vi skulle kunna handla autonomt och påstår att alla våra handlingar är socialt eller genom fysiska förhållanden determinerade.

Vi får också distinktionen mellan subjektivism och objektivism, mellan subjektiva och objektiva faktorer, där subjektiva faktorer utgörs av individens egna föreställningar, känslor och attityder, medan de objektiva utgörs av den *utanför* oss existerande verkligheten, som anses bestå av ting, av »materiella» objekt, som är opåverkade av »subjektiva» faktorer. Men föreställningen om en värld »utanför» subjektet leder till en logisk motsägelse, ty själva föreställningen om en »yttre tingsvärld» är ju intet annat än en subjektiv föreställning, dvs ett språkligt uttryckssätt, ett sätt att tala om världen.²

² Relationen mellan språk (eller medvetande) och verklighet är inte en »yttre» utan en inre, dvs språklogisk relation. Vi kan inte meningsfullt hävda att det vi säger befinner sig »utanför» språket. Däremot är det inte en logisk motsägelse att tala om en av vårt språk *oavhängig* verklighet, ty bestämningen »oavhängig» står ej i logisk motsägelse till en inre relation. Ännu mera klar blir motsägelsen när vi hävdar att verkligheten existerar *objektivt* utanför vår kunskap och att kunskap är resultatet av denna objektivt existerande verklighet utan att vi har bidragit till denna kunskap. Antingen finns det något om vilket vi inte har kunskap. Då vet vi in-

När man talar om individualism-kollektivism är det önskvärt att hålla isär två dimensioner:

1. Man kan analysera kollektiva begrepp, såsom grupp, klass etc i termer av individuellt beteende. Gör man det är man individualist. Annars är man kollektivist. Här rör vi oss med beskrivningar.

2. Man kan översätta sociologiska förklaringar till psykologiska. Om man gör det är man reduktionist. Om man inte gör det avhåller man sig från reduktionismen. Här rör vi oss med förklaringar.

Man kan nu kombinera dessa två dimensioner och får då följande fyrfältstabell:

		Förklaringsdimension	
		Reduktionism	Icke-reduktionism
Beskrivningsdim.	Indiv.	Psykoanalys	Marx
	Kollekt.	Weber	Durkheim

Om man t ex vill *beskriva* hur den svenska kapitalismen fungerar, kan vi knappast förbigå att tala om Volvo och dess verkställande direktör. Vill vi däremot *förklara* den svenska kapitalismens funktionsätt behöver vi inte tala om Volvo. Detta kan vi göra med begrepp som »produktionsätt», »sammansättning», »maktrelationer» etc. De två nämnda sätten att tala om kapitalism utesluter inte utan kompletterar varandra.

Vi kan tillfoga ytterligare en aspekt. Enligt Durkheim skall vi beskriva sociala fakta som ting, dvs med hjälp av ett objektiverat språk. Enligt Marx däremot skall vi beskriva och förklara sociala fakta som *relationer*. Sociala fakta är t ex enligt detta synsätt produktionsrelationer.

Vi skall belysa detta med ett konkret exempel. Anta att vi studerar bagarnas relationer till deras produkter. Vi kan då i enlighet med de metodanvisningar Marx ger oss, tala om att bagaren har en bytesvärderelation till det bröd han säljer och en bruksvärderelation till det bröd han själv äter.

Men om vi talar om bestämd bagare, så kan vi inte säga att han äter bruksvärderelationer. Han äter bröd och bröd är ett ting och ingen re-

gentering om det. Eller är just detta kunskap och motsägelsen blir uppenbar. Denna dualism sysslar med ett taskspeleri, där det påstås att verkligheten finns därute väl beskriven, men innan vi själva har beskrivit den och att vi behöver bara upptäcka den.

lation. Konklusionen tycks bli att när vi beskriver sociala fenomen, t ex en enstaka individs handlingar — och vi betraktar dessa som *sociala fenomen* — eller om vi, kort sagt, beskriver sociala fenomen på en individuell nivå, tycks vi vara tvungna att använda ett tingspråk. Men även här måste vi göra en inskränkning. Detta tycks bara gälla om vi talar om individens handlingar riktade mot icke-mänskliga objekt. När vi talar om individens handlingar riktade till andra människor borde vi använda oss av ett relationistiskt eller ett interaktionistiskt språk (Se J Israel, 1979). Återigen om vi analyserar sociala fenomen på en sociologisk nivå bör vi använda ett relationsspråk och inte ett tingspråk. Språkanvändningen på de två nivåerna utesluter inte varandra utan kompletterar varandra.³

Ernest Gellner summerar upp den hittills förda diskussionen på följande sätt: »Perhaps, in the end there is agreement to this extent. . . : History is *about* chaps. It does not follow that its explanations are always in terms of chaps» (1968, s 268).

Individualism — kollektivism — en fråga om nivåer?

En analys av vårt vardagsspråk visar att vi utan att tveka använder oss av uttryck som refererar till kollektiva enheter. Vi kan ta ett konkret exempel: »Sverige vann tre guldmedaljer vid skid-VM i Oberstdorf.» Men i själva verket var det bestämda individer, Thomas Wassberg, Marie-Helen Westin och staffettåkarna som vann medaljerna. Det faktum att den svenska nationalsången spelades när medaljerna utdelades tyder på att vi använder oss av en emotionellt laddad ritual för att understryka det faktum att vissa individuella handlingar fogas in i kollektiva sammanhang. När »Sverige» däremot i december 1986 förlorade Daviscupmatchen mot »Australien» var det inte »vi» utan »dom» som förlorade, dvs ensta-

ka individer. Den språkliga rörelsen mellan individuella och kollektiva nivåer tycks här ha att göra med frågan om vi vill identifiera oss med en kollektiv enhet eller ej. Vi tycks röra oss här med intressanta socialpsykologiska fenomen, relaterade till det jag tidigare kallade samhällsvetenskapernas mest centrala problem: relationen mellan individ och samhälle.

Vi tycks vara tvungna att analysera den sociala världen och oss själva på två nivåer, som står i relation till varandra. Den springande punkten är vilken typ av relation det är frågan om.

Den första nivån är individens, betraktad såsom en handlande social varelse. Att han är social betyder i detta sammanhang att han på ett meningsfullt sätt kan använda sig av språket. Att kalla honom en handlande varelse, en aktör, innebär att vi betraktar honom som en aktiv varelse i ständig relation till sin omvärld. Att använda språket är att handla, fastän inte alla handlingar är språkhandlingar. Icke-verbala handlingar kan dock endast förmedla en innebörd i den utsträckning vi är i stånd att tala om dem, benämna dem och beskriva dem, även om en beskrivning är vag och oklar.

Begreppet »handling» är centralt på denna individuella analysnivå. Handling innebär förändring av existerande förhållanden, därmed en förändringsprocess. Processer betraktas här som grundläggande och strukturer som temporärt oföränderliga, mer eller mindre tillfälliga egenskaper hos processer.

På den andra nivån analyserar vi den sociala världen. Därvid kan vi förbigå specifika individer, men inte subjekt eller det subjektiva såsom generella begrepp. Vi talar här om *samhälleliga relationer*, dvs generella relationer mellan människan och hennes sociala och fysiska omvärld. Det är med hjälp av dessa relationer vi beskriver och analyserar hur människan producerar sin värld och reproducerar sig själv och de sociala institutionerna, hur hon transformerar den existerande naturen och det av henne skapade samhälle, dvs världen av materiella och sociala objekt.

På den individuella nivån talade vi om »sociala relationer». Här använder vi uttrycket »samhälleliga relationer». Sociala relationer innebär interaktion mellan åtminstone två personer, medan man i analysen av samhälleliga relationer kan

³ Niels Bohrs komplementaritetsprincip är i själva verket en regel om hur vi skall använda språket. Den gäller inte bara för beskrivningar av kvantmekanikens fenomen, utan som han själv påpekar har den en mycket vidare innebörd.

Det är också intressant att Durkheim, som är kollektivist, föreslår ett språk som tycks vara mera välägnad att beskriva icke-kollektiva än individuella fenomen. Men han missar det förhållande att relationsspråket tycks vara adekvat för just beskrivningen av kollektiva fenomen.

abstrahera från enstaka individer och deras handlingar.

Den aktivitet som omfattar produktion, reproduktion, transformation och överskridande (i den Hegelska bemärkelsen av »Aufhebung») kallar vi *praxis*. Denna äger rum inom ramen av etablerade ägande- och maktförhållanden och den därmed förknippade arbetsdelningen. Praxis följer legala och moraliska normer. Alla de här nämnda förhållandena är resultatet av tidigare praxis. De nu pågående processerna influeras alltså av *resultatet* av föregående praxisprocesser. Dessa resultat, som formar en strukturell ram fungerar nu som inskränkande hinder eller restriktioner och underlättar samtidigt repetitiva processer.

Praxis innehåller dess egen negation genom att den själv producerar de restriktioner, som begränsar dess egen aktivitet.

Samspelet mellan hindrande och underlättande samhällliga relationer karakteriserar praxis, som därför kan betecknas som »den process, genom vilken människan producerar sin värld, upphäver det som är givet och överskrider det. Samtidigt blir hon producerad och förvandlad, som resultat av sin egen aktivitet. . . Praxis är förvandlingens aktivitet och samtidigt dess temporärt begränsande, stelnade och tröga produkt» (Israel 1980, s 14).

Handling och praxis har här använts som centrala begrepp för att karakterisera det som förgår på den individuella resp. den samhällliga-kollektiva nivån. Praxis och handling står i en dialektisk relation till varandra. Den objektiverade produkten av tidigare praxis, som kommer till uttryck i ägande- och maktrelationer, i legala och moraliska normer, hindrar och begränsar individuella handlingar. Dessa i sin tur, speciellt om de utförs i samarbete med andra individer, kan negera och transformera existerande samhälllig praxis och öppna möjligheter för ny praxis. Den samhällliga nivån lägger som en överordnad nivå vissa restriktioner på den underordnade individuella nivån, som i sin tur kan skapa restriktioner för den överordnade nivån. Vi betraktar alltså det kollektiva och det individuella som en hierarki. Men ordet »hierarki» används åtminstone i två bemärkelser. Dels i bemärkelsen »ordergivande hierarki», där inflytande, makt, kommunikation etc. går uppifrån

och ner. Dels som en »level-hierarchy» (t.ex. som i biologin), där högre nivåer pålägger lägre nivåer restriktioner och tvärtom. Det är i denna andra betydelse jag talar om »hierarki» och relationen mellan nivåerna blir då en av restriktion och i vissa fall kanske en som underlättar aktivitet.

I själva verket är uppdelningen mellan en kollektiv och en individuell nivå alldeles för grov. En mera differentierad analys skulle kunna utvidga hierarkin. På den kollektiva nivån skulle man kunna skilja mellan å ena sidan den av staten oavhängiga sfär av kollektiv, ekonomisk aktivitet, som av Hegel kallas »bürgerliche Gesellschaft» och av de skottiska moralfilosoferna för »civil society». Det står i motsättning till staten och statsapparaten, samtidigt som den och det borgerliga samhället tillsammans formar kollektivet »samhället». Det är alltså inte bara frågan om en ytterligare hierarkisk uppdelning, utan om dialektiska processer inom den nivå, som utgörs av samhället.

På den individuella nivån kan man börja med individen och hans relation till sig själv, som i sin tur kan stå i en motsättningsrelation till hans sociala interaktion med andra. Denna i sin tur regleras av de normer och regler som utvecklats av de organisationer, inom vars ram vi tillbringar våra liv: t.ex. familjen, arbetsplatsen, de övriga organisationerna vi tillhör, och som är avhängiga av den kollektiva nivåns normbildande aktivitet.

Konkreta teoretiska resonang om relationen individ — kollektiv

I en nyligen framlagd norsk doktorsavhandling (R. Slagstad 1986) behandlas relationen mellan individ och samhälle, mellan individens frihet och samhällets intervention i individernas liv. Den centrala frågan kan enligt Slagstad formuleras på följande sätt: »I vilken betydelse kan och vill staten vara bunden av sin egen rätt? När lagstiftningen så att säga är statens eget språk och den demokratiska rättsstaten har kompetens att själv skapa vilken lag som helst, kan rättsstatens grund med ett ändras» (op. cit.). Nu är det kanske inte alltid så lätt att ändra rättsstatens grund. Den svenska grundlagen, som numera innehåller en hel katalog av grundläggande fri- och rättighe-

ter, kan t.ex. ändras endast om två genom nyval åtskilda riksdagar fattar samma beslut.

Enligt Slagstad finns tre grundläggande motiv, som dominerar stats- och rättsteoriernas diskussion om individens frihet och kollektivets- statens agerande. Dessa tre motiv, som förekommer i olika blandningar, är det aristoteliska, det machiavelliska och det liberala motivet.

Det aristoteliskt orienterade motivet betonar politikens *etiska* grund: politiken är *etikens* fortsättning med andra medel. Politiken blir den normativa läran om hur medborgarna bör leva för att leva ett gott liv och om de samhällliga förutsättningar som är nödvändiga för att realisera detta liv. Med andra ord: Det är kollektivets utformning som skall möjliggöra individens goda liv, varvid frihet vanligtvis är ett för det goda livet centralt värde. Moderna aristotelikar är bl.a. Hannah Arendt och Jürgen Habermas. Den aristoteliska anknytningen finns även i Hegels rättsfilosofi, vilken betonar statens uppgift att realisera individens frihet. Jag skall återkomma till Hegel.

Det machiavelliska motivet kan i korthet karakteriseras som uppfattningen att politiken är *krigets* fortsättning med andra medel. Politik har i den machiavelliska versionen intet att göra med etik. Den avser frågan hur man mest effektivt kan styra och kontrollera medborgarna så att kollektivet — under Machiavellis tid den italienska stadsstaten — kan överleva. Machiavelli ville separera politik från moral. Hans idéer fick en fortsättning i den positivistiska tesen som gör en klar åtskillnad mellan deskriptiva och normativa satsar. Politik blir till ett strategiskt-instrumentellt problem om makten och kontrollen över den. Makt äger den som trots motstånd kan förverkliga sina intressen. Även rätten blir en fråga om makt inte om rättvisa. Den på Uppsalafilosofin baserade rättsteori är ett exempel på det machiavelliska motivets utformning, liksom även Max Webers instrumentella rationalitet. Uppsalafilosofins rättsrealism, som genomsyrat skandinavisk politisk praxis, ser lagstiftningen som instrument för social förändring. Rätten skall på ett effektivt sätt garantera den aktuella politikens genomförande. I motsats till det aristoteliska motivet dominerar här kollektivet och individens målsättningar skall underordnas kollektivets gemensamma mål.

Det liberala motivet slutligen bygger på, vad som kallats »possessive individualism» (McPherson, 1962). Denna teori kan sammanfattas på följande sätt: 1. Det som krakteriserar människan är frihet från andras beroende. 2. Frihet från andras beroende innebär frihet från några som helst relationer med andra som individen inte av fri vilja själv väljer att etablera. Gör han det, sker det med intentionen att främja sina egna intressen. 3. Individen äger sin egen person och sina färdigheter, sina förmågor och sina kunskaper. För dessa står han inte i tacksamhetsskuld eller någon som helst skyldighetsrelation till samhället. Samtidigt är samhället intet honom skyldigt heller. Framgång är resultatet av individens egen förmåga liksom misslyckandet är hans eget fel. 4. Eftersom individen äger sina förmågor kan han fritt sälja sin arbetskraft, dock inte sin egen person. 5. Eftersom individens frihet är oberoende av andras vilja kan den endast inskränkas av sådana regler som är nödvändiga för att tillförsäkra andra samma frihet. 6. Samhällets grundläggande samhällliga relationer är marknadsrelationer. 7. Statens uppgift är att säkerställa ägandet såsom en grundläggande rättighet för att realisera fria marknadsrelationer mellan alla. Olikskheterna i makt, eventuellt baserade på ägandet av ekonomiska resurser, spelar i den liberala teorin en underordnad roll.

Relationen mellan staten och det borgerliga samhället

Det aristoteliska arvet har övertagits och vidareutvecklats av Hegel i »Rättsfilosofin». Utgångspunkten är människan som ett förnuftigt väsen, vilket förverkligar sig själv genom att sträva efter det för *alla gemensamma bästa*: friheten. Men detta avser en frihet inte bara för några få, utan en som kan uppnås av alla. Detta innebär inte för Hegel att människans, på individuella målsättningar baserade frihet, skall underordnas det gemensamma bästa. Det finns ett dialektiskt samspel mellan den enskildes frihet och den frihet som kan garanteras alla på lika villkor. Den frihet som kan uppnås av alla kallar Hegel för »allmän» eller »objektiv frihet». Den är inte avhängig av enskilda individers uppfattning av vad frihet innebär utan är en produkt av hur man logiskt nödvändigt måste formulera den.

Den objektiva friheten förutsätter att alla människor betraktas som *personer*, dvs som varelser vilka äger självbestämmanderätt. Denna får endast begränsas av andras likmäta självbestämmanderätt. Detta i sin tur förutsätter jämlikhet i betydelsen att alla ömsesidigt respekterar varandra. Den objektiva friheten förutsätter alltså jämlikhet med hänsyn till rättigheter, som är desamma för alla. Rättigheter i sin tur kompletteras med logisk nödvändighet av skyldigheter, ty min rättighet är den andres skyldighet att acceptera. Ett ömsesidigt accepterande och en ömsesidig respekt för varandra utgör alltså grundvalen för den objektiva frihetens förverkligande — en tanke, som Hegel bl a utvecklar i den berömda analysen av herre-slav förhållandet i »Fenomenologin». Att betona detta är betydelsefullt därför att Aristoteles gjorde en distinktion mellan fria borgare och slavar och betraktade endast de förra som sociala varelser — som *zoon politicon* — med fulla rättigheter och därmed också ägande frihet.

En annan viktig förutsättning för den Hegelska rättsfilosofin är hans distinktion mellan »moral» och »Sittlichkeit», som kan kanske enklast översättas med »etik».

Människor, som inte reflekterar över sina handlingar strävar enbart efter egoistiska mål, t ex sådana som att skaffa sig ägodelar eller makt. Den som börjar reflektera över sina handlingar måste sätta dem i relation till andra människors målsättningar. De normer som reglerar individernas interaktion med varandra kallar Hegel »moral». »Sittlichkeit» däremot omfattar de regler och normer som bestämmer det politiska och moraliska livet i en gemenskap, ett samhälle.

»Sittlichkeit» finns i tre utvecklingsstadier: För det första i *familjen*, vars normer kräver att medlemmarna ser till varandras bästa. Det handlar alltså om en till gruppen begränsad altruism. Men när barnen växer upp, tvingas de lämna familjen och absorberas av det *borgerliga samhället*, som utgör det andra stadiet i utvecklingen av »Sittlichkeit». Det borgerliga samhället beskrivs av Hegel som den av marknaden dominerade ekonomiska sfären i ett kapitalistiskt samhälle. Individens handlingar baseras där på hans behov, som i sin tur ger upphov till de ekonomiska processerna. I det borgerliga samhället, i marknadens sfär, råder den individuella egoismen. Alla

strävar efter förverkligandet av sina egna subjektiva mål baserade på deras egna intressen. Men Hegel förnekar att det skulle vara frågan om den upplysta egennytta. Han förnekar att en sådan egennytta skulle kunna ge upphov till ett harmoniskt tillstånd eller i varje fall till en balans, t ex genom marknadens osynliga hand som styrmedel. Därmed skulle den kunna ge upphov till ett resultat som tjänar allas bästa. I polemik med Adam Smith och liberalismen visar Hegel att handlingar inom den ekonomiska sfären visserligen domineras av egennytta och att denna är en nödvändig förutsättning för att bevara individens subjektiva frihet. Men samtidigt är människorna genom de ekonomiska processerna beroende av varandra. Det är denna dialektik mellan på egoistiska intressen baserade handlingar och ömsesidig avhängighet, som bl a leder till en uppdelning i rika och fattiga och de fattigas exploatering genom de rika.

Denna i sin tur leder till att vissa människor inte kan försörja sig själva genom sitt arbete. Konsekvensen blir moraliskt förfall för dem, som inte längre kan uppfatta sig som nyttiga i produktionsprocessen. Dessutom visar det borgerliga samhället, som s.a.s har rivit ut människorna ur familjens normsystem, att det inte kan fullfölja sin centrala uppgift: att säkra var och en en sådan utkomst att han är i stånd att bevara sin subjektiva frihet. För att lösa konflikten mellan de egoistiska målsättningarna och den ömsesidiga avhängigheten behövs en överordnad instans, som kan realisera allas frihet. Denna instans är *staten* som hos Hegel är det tredje stadiet i utvecklingen av »Sittlichkeit». När Hegel talar om staten avser han i första hand ett system av politiska, rättsliga och sociala normer. Först i andra hand talar han om staten i betydelsen »statsapparat».

Det normsystem som definierar staten är inte något som uppifrån eller utifrån påtvingats individerna. Det är skapat av dem själva med intentionen att realisera den objektiva friheten, vilket är statens överordnade målsättning. En stat som inte eftersträvar detta jämförs av Hegel med en sjuk människa, som p.g.a. sin sjukdom är ur stånd att leva på ett för människor acceptabelt sätt.

Statens uppgift är att inskränka det individuella på egennytta baserade handlande inom det

borgerliga samhället. Men medborgarna själva skall besluta om dessa inskränkningar och genomföra dem. Därför upplever de inte dessa som tvång. Tvärtom säger förnuftet att dessa inskränkningar är nödvändiga för att säkra alla ett minimum av frihet. Men förnuftet är inte tillräckligt för att få människorna att utveckla statens normsystem. Deras handlingar måste också bygga på en nationalkänsla som möjliggör en identifiering med staten och skapar en önskan om solidaritet. Viktigt är dock att både det borgerliga samhället och staten finns och bildar en motvikt i en ständigt pågående dialektisk process. Saknas det borgerliga samhällets normbildande funktion, riskerar staten att bli allsmäktig och att handla mot medborgarnas önsknings. I detta fall måste medborgarna, såsom i Polen tex med hjälp av fackliga organisationer, skapa det borgerliga samhället såsom en av staten oberoende sfär och som motvikt på dess anspråk på herradöme.

Är staten för svag i relation till det borgerliga samhällets marknadsmekanismer får vi nyliberalismens konsekvenser: exploatering av de svaga, en hänsynslös armbågsmentalitet och eventuellt en uppdelning av samhället i ett A- och ett B-lag. Statens uppgift att realisera allas frihet bygger på en altruistisk moral, som — för att tala i moderna termer — har solidariteten som ett grundläggande värde. I den här antydda bemärkelsen kan allas frihet endast förverkligas om de är jämlika i rättsligt och moraliskt avseende och om denna jämlikhet underbyggs av en känslomässig identifiering med kollektivet.

För att sammanfatta: staten är för Hegel inte någon abstrakt institution, som står över och emot medborgarna. Den konstitueras av medborgarnas moraliska handlingar, baserade på ett av dem själva förnuftmässigt utvecklat normsystem. Moraliska normer, säger Hegel utgör statens omedelbart givna existens. Medborgarnas

självmedvetande och deras kunskap förmedlar de handlingar varigenom det omedelbart givna blir till genomtänkt existens. Det måste alltså finnas en ömsesidigt fungerande dialektisk process mellan medborgarnas handlingar och statens normsystem. Staten som »substantiell enhet» är, enligt Hegel »absolut självändamål i vilken friheten kommer till sin högsta rätt.» När subjektiv och objektiv frihet i en ständig process, fylld av motsättning, balanserar varandra uppnås en syntes mellan individualism och kollektivism, där ingendera behöver underordnas den andra. Enligt mitt sätt att se utgör de nordiska välfärdssamhällena ett försök till att just åstadkomma detta. Men om man följer Hegels föreställning är syntesen inte en färdig produkt utan en process, som hålls i gång av ständigt nya uppdykande motsättningar mellan individ och kollektiv. Att förstå och analysera detta blir då en av samhällsvetenskapernas centrala uppgift.

LITTERATUR

- M. Brodbeck: Methodological individualism: Definition and reduction i M. Brodbeck (utg) *Readings in the philosophy of the social sciences* (New York 1968).
- E. Durkheim: *The rules of sociological method* (New York, 1938).
- E. Gellner: Holism versus individualism i M. Brodbeck (utg) *Readings in the philosophy of the social sciences* (New York 1968).
- G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (Frankfurt, 1969).
- J. Israel: *Om relationistisk socialpsykologi* (Göteborg 1979).
- J. Israel: *Språkets dialektik och dialektikens språk* (Stockholm 1980).
- J. Israel: *Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån* (Göteborg 1982).
- J. Israel: *Zur Überwindung des Subjektivität-Objektivität Dualismus* (stencil 1986).
- G. Rose: *Hegel contra sociology* (London 1981).
- R. Slagstad: *Ret og politikk — et liberalt tema med variasjoner* (Oslo 1986).