

Leva fritt och leva väl



# Leva fritt och leva väl

PER ERICSON

Timbro

Hittills utkomna Pejlingar:

- Nr 1 Den fula ankungen eller den oälskade liberalismen (Carl Rudbeck)
- Nr 2 Inte bara valloner – invandrare i svenskt näringsliv under 1 000 år (Anders Johnson)
- Nr 3 Djur är inte människor – en filosofisk granskning av veganismen (Ingemar Nordin)
- Nr 4 Den rätta medicinen – apoteksmonopolet vid vägs ände (Margit Gennser)
- Nr 5 Bidragskulturen – filosofin bakom socialbidraget (Helena Rivière)
- Nr 6 Den nya fattigdomen (Maria Rankka)
- Nr 7 Kretsloppsstat eller kretsloppssamhälle? (Gunnar Strömmer, red)
- Nr 8 Creole love call (Carl Rudbeck)
- Nr 9 Svaghetens moral (Dick Erixon)
- Nr 10 Thamgrepp (Fredrik Haage)
- Nr 11 Fakta och myter om globaliseringen. En artikelserie ur *The Economist* med förord av Anders Åslund
- Nr 12 Positiv särbehandling är också diskriminering (Thomas Gür)
- Nr 13 Förnyelse i USA (Svend Dahl)
- Nr 14 Valsen om arbetets slut (Mauricio Rojas)
- Nr 15 Hälften så dyrt, dubbelt så bra. Förbättra Sverige genom att halvera de offentliga utgifterna (Anders Åslund)
- Nr 16 Asiens kris är inte kapitalismens (Tomas Larsson)
- Nr 17 Irland – den globala ön (Maria Rankka och Jonas Hellman)

© Författaren och AB Timbro 1999

Omslag: Formgivningsverket

Sättning: KK Grafiska AB, Stockholm

Tryck: Elanders Gotab, Stockholm 1999

ISBN 91-7566-414-3

ISSN 1403-9391

Timbro · tel 08-587 898 00 · fax 08-587 898 55 · www.timbro.se · info@timbro.se

## I.

I FILMEN *Demolition man* spelar Sylvester Stallone en polis som tinas upp från djupfryst tillstånd för att jaga bovar i en framtid där allt som är skadligt för hälsan eller kan väcka anstöt är förbjudet. I kloakerna lever upprorsledaren Edgar Friendly, som formulerar motståndets intellektuella grunder i en smattande appell:

– Jag vill röka kubanska cigarrer stora som Cincinatti i den rökfria avdelningen, jag vill springa naken genom gatorna helt insmetad med grön Jello och läsa *Playboy*. Varför? Bara för att jag plötsligt känner ett behov av det!

Självfallet är det inte ett särskilt attraktivt alternativ Edgar Friendly målar upp. Meningen med livet kan inte vara att smeta in sig med grön Jello, inte ens som en protest mot daddastatens kvävande omfamningar.

Uttalandet i *Demolition man* motsvarar ganska väl en vanlig nidbild av den liberala livshållningen. I verkligheten är dock

I.

den liberala individualismen betydligt mer sofistikerad än dess kritiker i allmänhet velat medge.

Vi kan enkelt hitta exempel i den svenska liberalismens historia. Anders Chydenius har, på goda grunder, kallats den svenska liberalismens fader.<sup>1</sup> Denne finländske kaplan befinner sig ljusår från fantasifiguren Edgar Friendly. Chydenius var bokstavstroende kristen, och starkt präglad av pietismen. När han åberopade förnuftet gjorde han det alltid vid sidan av den kristna förkunnelsen, och bara som ett komplement till den.<sup>2</sup> Samtidigt var han sin tids viktigaste talesman för tryckfrihet och religiös tolerans. Hans kompromisslösa frihetspatos förenades med mycket bestämda uppfattningar om vad som utgör det goda och rättfärdiga livet.

Liberalismens kritiker tenderar att bedöma liberalismen efter dess hållning i sakfrågor, det vill säga efter dess medel, och bortse från helhetssynen, från målen och de etiska utgångspunkterna. Kommunitären Charles Taylor tillhör dem som kritiserar liberala teorier som ”försöker försvara ett företräde för individen och dennes rättigheter gentemot samhället eller som lägger fram en rent instrumentell syn på samhället”.<sup>3</sup> Men kritikern skjuter mot en måltavla som inte motsvarar vad centrala liberala tänkare faktiskt sagt och skrivit.

I ordböckerna lär vi oss att adjektivet liberal kan användas om den som är fördomsfri, frisinnad, frikostig. Tolerant och individualistisk skulle man säkert kunna tillägga, utan att tänja gränserna för normalt språkbruk på något otillbörligt sätt.

---

<sup>1</sup> Norberg, sid 30–43.

<sup>2</sup> Virrankoski, sid 313–324, 348–369, 409–427.

<sup>3</sup> Taylor, sid 161.

I.

Sammantaget har vi därmed ett slags definition. Men definitionen säger just inget om den politiska liberalismens kärna. Varför är liberalen tolerant och individualist?

Lars Gustafsson har formulerat det så här:

Ända sedan Upplysningstidens filosofer, ända sedan trumpetsignalen i Beethovens Leonoraouvertyrer har liberalismen velat ha *ett bestämt slags människa*.

Hurdan? Enkelt uttryckt: *en som växer*.<sup>4</sup>

Det är ord som i stora drag beskriver utgångspunkten för alla viktiga tänkare i de liberala idéernas historia. Ställningstagandet för individens värde och värdighet, och kampen för hennes möjligheter att få utvecklas, det är liberalismens hårda kärna. Vi kan se det hos John Locke, Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, Thomas Jefferson, Adam Smith, Anders Chydenius, Erik Gustaf Geijer, ja även hos utilitarister som Jeremy Bentham och John Stuart Mill.<sup>5</sup>

Den som vill förstå de liberala tänkarna gör klokt i att begrunda idéernas bakgrund. På grund av kampen mot de moderna socialstaternas tillväxthämmande regleringsiver förknippas liberalismen i vår tid ofta med ett ekonomiskt program. Ekonomisk frihet är naturligtvis oundgänglig för den som eftersträvar utrymme för människor att utvecklas. Men historiskt är det ändå en annan fråga som mer än alla övriga präglar liberalismen – kampen för samvetsfrihet.

---

<sup>4</sup> Gustafsson, sid 74.

<sup>5</sup> I den följande, kortfattade, historiska översikten utgår jag primärt från Boaz, sid 27–58, och Sturgis, sid 20–56.

I.

Redan på 200-talet formulerade Tertullianus argument som gått igen i debatterna alltsedan dess, när han framhöll sambandet mellan religion och personlig övertygelse. Individen som självständigt sökande religiös och etisk aktör är själva grundackordet i den liberala individualismen.

Det finns en annan aspekt av religionens och samvetsfrihetens betydelse i liberalismens idéhistoria. Kristendomen bidrog starkt till att skapa en åtskillnad mellan stat och samhälle. Doktrinen att ge åt kejsaren vad kejsaren tillhör innebär ju i grunden att det finns något som ligger utanför makthavarens legitima anspråk. Tanken är inte unik för kristendomen. Redan Sofokles hänvisade till en naturlig rätt som står över statens lagar. Men kristendomen gick längre än antikens tänkare gjort. Vare sig hos Platon eller Aristoteles finns någon tydlig gränsdragning mellan stat och samhälle, i alla fall inte i den bemärkelse vi använder begreppen. Det är inte så förvånande med tanke på att de grekiska statsstaterna var så små och så förhållandevis homogena. Att tillämpa vad vi skulle kalla den lilla världens föreställningar och moral i den stora världen föll sig förmodligen naturligt. Gränserna mellan offentlig och privat sfär var ytterst diffusa.

Efter hand ledde kristnandet av Europa till ett annat fenomen, som i än mer utpräglad form anger förutsättningarna även för vår tids politiska ställningstaganden. Jag syftar på pluralismen. Det primitiva samhället är homogent. Religion och etik är en kollektiv angelägenhet inom en högst begränsad grupp människor. Med kristendomens betoning av individens frälsning och genom åtskiljandet av världsligt och andligt följde snabbt en ökande mångfald. Människor nådde fram till sinsemellan skiljaktiga övertygelser. Den kristna läran uttolka-



I.

des snart nog av kättare och egensinniga ordenssällskap. Protestantismen föddes, och senare fritänkandet inom den. Resultatet blev konflikter, och till och med förödande religionskrig som skakade den europeiska kontinenten.

Alla de ovan nämnda faktorerna bidrog till att accentuera behovet av tolerans och frihet på religionens område. Tänkare som Spinoza och Voltaire framhöll att tolerans är en förutsättning för samhällsfred. Spinoza påpekade också, i likhet med John Milton, att mångfald kan utgöra ett stöd för den som söker det goda och det rätta, eftersom debatten fördjupar våra kunskaper och insikter. Inte därför att sanningen är utom räckhåll eller obefintlig, vilket är en vanlig vantolkning av den liberala hållningen, utan därför att den är svår att finna.

Oavsett var tyngdpunkten i argumentationen för tolerans låg har alla liberaler utgått från samma antagande – ytterst är det den enskilde som avgör, för bara den enskilde är en moralisk agent, och bara den enskilde kan leva sitt eget liv, i gemenskap med andra moraliska agenter.

Men individualisten kan samtidigt se värdet av gemenskaper som begränsar den enskildes handlingsutrymme, och till och med värdet av att den enskilde följer, och förlitar sig på, andra auktoriteter vid sidan av det egna samvetet eller omdömet. Den fördomsfrie liberalen kan se fördelarna med konventioner ochoreflekterade ställningstaganden, ja till och med av fördomar i samhällslivet.

Denna essä syftar till att visa hur de olika komponenterna i en liberal hållning kan hänga samman. De idéer jag kommer att beskriva rymms inom den klassiska liberalismens huvudfåra, men skiljer ut sig från det liberala allmängodset genom att vara uttryckligen förankrade i den klassiska filosofin i allmänhet,

I.

och i det aristoteliska tänkandet i synnerhet. Skillnaden ligger alltså inte på det politiska, sociala eller ekonomiska planet, utan på det filosofiskt-etiska. Den liberalism jag skriver om har ingen vedertagen beteckning. Här kommer den rätt och slätt att kallas *värdeliberalism*.

## II.

VISSA KOMMUNITÄRA KRITIKER, som Charles Taylor och Alasdair MacIntyre, anklagar liberalismen för att förespråka individuella rättigheter på bekostnad av social samhörighetskänsla och strävandet efter det gemensamma bästa.<sup>6</sup> Liberalismen anklagas också för att hysa en "atomistisk" syn på människan och för att inte ha förstått att hon av naturen, och med nödvändighet, är en social varelse. Om detta vore sant skulle liberalismen onekligen vara en ytlig och otillfredsställande idétradition, ja kanske till och med direkt samhällsfarlig.

Den klassiska liberalismens politiska projekt är synonymt med visionen om det fria rättssamhället, där individen tillförsäkras rätt till sitt liv, sin frihet och sin egendom, vilket inkluderar rätten att sträva efter lycka så länge denna strävan inte inkräktar på andras lika rätt. Redan en sådan politik har för-

---

<sup>6</sup> Se Taylor samt Uddhammar (red).

II.

visso ett betydande etiskt innehåll, eftersom den utesluter alla livsprojekt som skadar andra människor.<sup>7</sup>

I det liberala samhället finns utrymme för en mångfald av livsstilar, men inte för alla. Det går till exempel att vara kommunist, så länge egendomsgemenskapen vilar på frivillig anslutning. I dagens Sverige finns ett antal exempel på nätverk där människor använder sig av räntelösa betalningssystem, av ideologiska skäl, och i ett liberalt samhälle är det naturligtvis fritt fram för människor att ägna sig åt sådant, om de är beredda att stå ut med de ekonomiska och andra olägenheter det innebär. Däremot är det, för att nämna ett annat exempel, inte möjligt att vara praktiserande nationalsocialist i det liberala samhället. Nazisten har rätt att tycka vad han eller hon vill, och att framföra sin åsikter – men inte att försöka omsätta idéerna i handling, eftersom det skulle innebära att rättigheter kränks.<sup>8</sup>

I ett komunitärt perspektiv är detta emellertid alltför futtigt. Det är verkligen inte någon särskilt detaljerad vägledning individen får genom liberalismens politiska ramverk. Visst kan det väl vara bra att slå vakt om rättigheter, kan komunitären påpeka, men därutöver krävs också inslag av tydliga pekpinningar och etiska förhållningsorder, kort sagt av ett mått paternalism (eller parentalism, för att använda en könsneutral beteck-

---

<sup>7</sup> Macedo, sid 257–260.

<sup>8</sup> Om nazisten kunde hitta offer som ställde upp frivilligt på att låta sig förtryckas och gasas ihjäl skulle detta i och för sig kunna vara lagligt, precis som ett sado-masochistiskt förhållande skulle vara det, men själva idén med nazismen är ju att förtrycket inte ska bygga på samtycke, utan på den starkares "rätt". Och det tillåter inte de liberala lagarna.

## II.

ning). Liberalen kan invända att det inte går att veta vad som är rätt och fel, och därför får vi nöja oss med att se till att människor inte slår ihjäl varandra, och sedan får de söka lyckan bäst de vill. Men det finns ett alternativ. En lång och rik liberal tradition förenar vaktsläendet om ett fritt och icke-parentalistiskt samhälle med långtgående etiska ställningstaganden.

Därmed är vi framme vid Aristoteles. Aristoteles är en tänkare som ofta dyker upp inom den moderna politiska filosofin och inom etiken. Många av liberalismens kritiker hämtar inspiration från honom. För att förstå dagens debatt mellan kommittärer och liberaler är det nödvändigt att känna till grunderna i det aristoteliska tänkandet.

I den klassiska, sokratiska traditionen är filosofi ett sökande efter de rätta målen för människors och staters liv. Både Platon och Aristoteles utgår från att detta är syftet. Det innebär att statsvetenskapen och den politiska filosofin hänger nära samman med moralfilosofin.

Den aristoteliska filosofin är en ändamålsetik, som säger oss att det finns ett mål som varje människa innerst inne vill, eller borde vilja, förverkliga. Filosofens uppgift blir därmed att identifiera detta mål, detta högsta goda, och att tala om för oss vilka de bästa medlen för att nå dit är.

För en akademisk filosof av i dag kan den aristoteliska etiken te sig primitiv, eller åtminstone främmande. Den moderna filosofin ägnar sig i hög grad åt att problematisera de värden och begrepp som bildar grunden för det aristoteliska tänkandet.

Aristotelikern kan läsa Wittgenstein med behållning och konstatera att tankarna är stimulerande och berikande på sitt

II.

sätt, men aristotelikern är ute efter något helt annat. Han eller hon ställer frågan – vad innebär det att leva ett gott liv, och hur ska jag bete mig om jag vill göra det? Det handlar med andra ord om att ta filosofins möjligheter att ge livsvägledning på allvar. Målet är kunskap, inte förvirring.

Vad är då det högsta goda i den etik vi talar om? Aristoteles svarar – *eudaimoni*. Termen brukar översättas med ”lycka” eller ”lycksalighet”, vilket inte är detsamma som ren lust eller glädje. Ett tillstånd av *eudaimoni* är också nära förknippat med *handling*, närmare bestämt med handlande som gör att människan förverkligar sitt väsen. Vilket väsen? Det specifikt mänskliga, som skiljer ut oss från allt annat liv på jorden, är förnuftet. Att uppnå lyckan är därför att uppnå ett harmoniskt fullkomnande av det mänskliga förnuftsanlaget.

Sambandet mellan lycka och handlande kan uttryckas som att lyckan består i ett verksamt liv i enlighet med dygden. Dygden är inte det högsta goda (det vill säga lyckan), utan ska snarast förstås som vanor som gör människan duglig för olika ändamål:

De saker som vi skall lära oss att utföra, lär vi oss nämligen genom att göra dem; så blir vi tex husbyggare genom att bygga hus och gitarrspelare genom att spela gitarr. På samma sätt blir vi också rättrådiga genom att handla rättvist, besinningsfulla genom att vara behärskade och modiga genom att bete oss modigt.<sup>9</sup>

Aristoteles konstaterar att människan av naturen är en social

---

<sup>9</sup> Aristoteles, sid 49.

## II.

varelse, som bara kan utveckla sina särskilda anlag i samliv med andra människor. Han slår också fast att en god stat tjänar det allmänna bästa genom sin maktutövning.

Självfallet finns många filosofiska invändningar mot det aristoteliska resonemanget – men det finns också rimliga bemötanden av dessa invändningar. Jag kommer inte att fördjupa mig i det meningsutbytet, utan nöjer mig inom ramen för denna essä med att konstatera att den aristoteliska filosofin erbjuder ett genomarbetat etiskt alternativ, som på det hela förefaller kunna presentera goda argument och välgrundade antaganden om förutsättningar för ett rikt mänskligt liv. Det är ett av skälen till att de komunitära tänkarnas kritik mot liberalismen förtjänar att tas på allvar. Om det exempelvis är sant att liberalismen bortser från att människan är en social varelse, då är det en ytterst allvarlig brist.

Det finns många olika liberalismer. Mitt syfte är inte att utreda hur alla tänkbara liberala tankesystem står sig i diskussionen med komunitärerna. Men om det visar sig att det finns åtminstone en sorts liberalism som går att förena med strävandet efter ett gott liv i enlighet med klassiska dygder, inom ramen för social gemenskap, då förlorar de komunitära invändningarna mycket av sin relevans och angelägenhet.<sup>10</sup>

När Robert Nozick på 1970-talet presenterade sina tankar om liberala rättigheter ledde det till en renässans för den politiska filosofin. Men Nozick kritiserades för att inte ha presenterat en filosofisk grund för antagandet att människor

---

<sup>10</sup> Därmed inte sagt att alla meningsskiljaktigheter mellan konservativa komunitärer och neo-aristoteliska liberaler därför skulle försvinna.

II.

har vissa rättigheter. Just sökandet efter denna grund har där-  
efter i hög grad präglat den akademiska filosofin i den ang-  
losaxiska världen, och en långa rad liberala tänkare har väckt  
stor uppmärksamhet med sina bidrag till diskussionen.

Ett antal av dessa liberala filosofer har uttryckligen hämtat  
inspiration från Aristoteles, utan att göra anspråk på att enbart  
vara uttolkare av hans läror. Till dessa hör Fred Miller, Tibor  
Machan, Tara Smith, David Kelley, Leonard Peikoff, Douglas  
Rasmussen, Henry B Veatch och Douglas J Den Uyl. Hur är  
det möjligt? Det finns ju åtminstone ett drag i den kommuni-  
tära uttolkningen av Aristoteles tänkande som ter sig svårt att  
förenera med liberalism, nämligen synen på statens roll som  
aktiv främjare av lycka, dygd och samhällsharmoni.<sup>11</sup> För libe-  
ralen är staten inte ett verktyg som står till buds för att tala om  
för människor hur de ska leva för att bli lyckliga, än mindre för  
att aktivt styra dem i en viss riktning i syfte att uppnå självför-  
verkligande.

Douglas B Rasmussen och Douglas J Den Uyl är två av de  
liberala filosofer som på senare år har försökt åstadkomma en  
syntes mellan liberal politik och aristotelisk etik, nu senast i  
boken *Liberalism defended*.

I *politiskt hänseende* är, menar de båda, liberalismen en *metanor-  
mativ* lära. Det vill säga att den liberala politiken inte syftar till  
att förmedla etisk vägledning, utan till att skapa ett ramverk  
som möjliggör ett gott mänskligt liv. Om vi antar att förnuftet  
är av central betydelse för möjligheterna att leva väl, då måste  
det goda samhället vara en ordning där människor får möjlig-  
het att använda sitt förnuft. Aristoteles uttryckte det som att

---

<sup>11</sup> Den kommunitära tolkningen är för övrigt inte oproblematisk. Se Yack.



## II.

”de förnuftsensliga handlingarna är de handlingar som är mest personliga och har den största graden av frivillighet”<sup>12</sup>.

Resonemanget känns igen från det anrika kravet på frihet att komma fram till en religiös övertygelse. Samma frihet borde med andra ord gälla allmänt i etiska frågor och i utformningen av människors liv, socialt och ekonomiskt. Liberalen kompletterar samvetsfriheten med politisk och ekonomisk frihet och ger individen samma frihet att söka ett gott liv inom livets alla områden.

Mot den bakgrunden framstår det som poänglöst att kritisera liberalismens metanormativa politiska ställningstaganden för att inte vara normativa, eftersom de inte syftar till, eller gör anspråk på, att vara det. Den politiska friheten är en förutsättning för etik, en ram för etiken att verka inom, vare sig mer eller mindre. Att kritisera den politiska liberalismen för att inte ge livsvägledning vore därför som att kritisera en spik för att inte vara en hammare.

Men om vi, i Aristoteles efterföljd, anser att filosofin kan hjälpa oss att förstå hur det goda livet ser ut, hur det kan uppnås, hur kan vi då avstå från att vilja använda oss av den sanningen också inom politiken, för att visa människor vad de bör göra? Några korta kommentarer ger en vink om hur ett svar kan se ut.

Rasmussen och Den Uyl menar att sanningen om lyckan är *agentrelaterad*, det vill säga skiftande med utgångspunkt i de omständigheter som råder i enskilda människors liv. Det innebär inte att sanningen i sig själv är relativ och att allt bara är en fråga om individers uppfattningar. Nej, poängen är i stället

---

<sup>12</sup> Aristoteles, sid 266.

II.

att sanningen är något som måste upptäckas av varje människa. Detta av flera skäl. Verklig insikt kan inte uppnås utan eget engagemang. Att lära sig utantilläxor räcker inte för att nå fram till ett gott liv, jag måste själv *förstå* och ta till mig kunskapen, integrera den i min livsåskådning och i mitt handlande. Och denna kunskap ser inte exakt likadan ut i alla sina delar för alla människor. Varje människa är unik och lever under unika förhållanden. Vi har olika förutsättningar och läggning, olika möjligheter.

Mänsklig växt är inte en abstrakt företeelse. Det goda livets förutsättningar kan inte fantiseras ihop av någon som sitter vid ett skrivbord och försöker föreställa sig hur andra bör leva. Det enskilda livets förutsättningar, utmaningar och möjligheter kan bara förstås av den som själv lever det. Ett antal olika komponenter ingår i ett framgångsrikt sökande efter lyckan, och filosofin kan hjälpa oss att lära känna dessa. Men den exakta avvägningen mellan dessa olika komponenter, exempelvis olika dygder och värden, skiftar från individ till individ, och påverkas dessutom av det sociala livets samspel.

Med andra ord: en människa kan inte sättas i en annans ställe. Människoliv är inte utbytbara.

### III.

”PÅ FRÅGAN OM var du finner din identitet lyder det liberala svaret: enbart hos dig själv”, hävdar den konservativa skriftstäl-laren Tage Lindbom i en av sina essäer.<sup>13</sup> Där misstar han sig. Liberalen har ingen anledning att förneka att människan är ett socialt djur, med allt vad det innebär.

Hur ser det samhälle ut där människan kan förverkliga lyckan inom ramarna för liberala fri- och rättigheter? De historiska erfarenheterna från fria samhällen tyder på att sociala gemenskaper alltid spelar en viktig roll i sökandet efter det goda livet, när människor själva har möjlighet att välja.

F A Hayeks tänkande visar hur liberalismen kan förena individualism med insikt om sociala ordningars avgörande betydelse. Hayek förnekade uttryckligen att hans utgångspunkt skulle vara att människans natur och karaktär kan förstås i

---

<sup>13</sup> Lindbom, sid 181.

III.

isolering från de sociala sammanhang som bidragit till att forma henne. Däremot måste vi för att kunna förstå sociala fenomen rikta vår uppmärksamhet mot individers handlande.<sup>14</sup>

Bara individer kan tänka, vilja, analysera, känna och handla, och det är grunden för vad som har kallats liberalismens *metodologiska individualism*. Samhället består av individer och deras inbördes relationer. Det som är tillgängligt för granskning är individerna och relationerna, inte samhället som begrepp. Individen är den sociala analysens basenhet.

Människan är ett socialt djur som smider planer och strävar efter att handla förnuftigt, men hon ingår också i ett större sammanhang, där hennes handlingar bidrar till att skapa ordningar som aldrig varit avsedda eller förutsedda. Samspelet mellan enskilda handlingar, socialt utfall och återkoppling tillbaka till individen är dynamiskt. Vi följer i våra dagliga liv mängder av seder, bruk och traditioner som individer varit med om att forma, men som vi inte fullt ut kan förstå bakgrunden till, och som vi inte skulle kunna undvara eller ersätta med något vi tänkt ut själva. För att använda Hayeks drastiska ord:

Om vi slutade göra allt som vi inte vet motiven till, eller som vi inte kan rättfärdiga enligt rationalistiska kriterier, skulle vi antagligen mycket snart vara döda.<sup>15</sup>

Men hur kan en liberal individualist underordna sig traditioner och andra människors vilja i samhället? Enkelt. I sam-

---

<sup>14</sup> Hayek (1948), sid 1–32.

<sup>15</sup> Hayek (1990), sid 93.

### III.

hällslivet underkastar sig individen auktoriteter och sociala påtryckningar utan att göra avkall på sin självständighet. Att så kan ske beror på att det liberala samhällets relationer baseras på frivillighet. Frivilligheten är den mekanism som gör individualismen förenlig med gemenskap. Om individen vore ofri i gemenskapen, då skulle hon inte kunna utvecklas till en hel människa – lika lite som hon skulle kunna göra det i avsaknad av all social gemenskap. Den mänskliga personen uppstår i mötet mellan det egna och det gemensamma, men bara så länge inte någondera delen helt tar överhand över den andra. Utan gemenskap blir människan en asocial stackare. Utan självständighet upphör hon att vara en etisk aktör.

Insikten om frivilligheten som en nödvändig förutsättning för det goda livet och det goda samhället ligger till grund för den värdeliberala samhällssynen. Det finns många tänkare, inte minst i liberalismens historia, som har laborerat med begreppet samhällskontrakt. Men något verkligt kontrakt som omfattar hela samhället kan knappast existera i praktiken. Ett kontrakt innebär att människor frivilligt kommer överens om att vissa klart angivna rättigheter och skyldigheter ska gälla i ett förhållande dem emellan. Något samhällskontrakt i den bemärkelsen finns inte, och har heller aldrig funnits. Värdeliberalismen bejakar kontraktssamhället, det vill säga det samhälle där mänskliga relationer baseras mera på kontrakt än på exempelvis status, men avvisar tanken på ett heltäckande samhällskontrakt.

Kontraktssamhällets förutsättning är frånvaron av lagstadgade privilegier, och skydd för liv, egendom och avtalsfrihet. Det förekommer makt i kontraktssamhället, men inte av den tvingande karaktär som står till statens förfogande. Värdelibe-

### III.

ralen framhåller vikten av att skilja på olika sorters makt. Den som inte fogar sig i statens påbud kan hamna i fängelse. Maktutövningen i samhället är av annat slag.<sup>16</sup>

Politisk makt består ytterst i möjligheten att förfoga över andra människor. Ekonomisk och social makt består först och främst i möjligheten att inte stå till förfogande. Som samhällsmedlemmar besitter vi ett slags makt i den meningen att vi kan välja hur vi utformar våra relationer. Vi kan välja att knyta band till, och gynna, människor eller grupper vi gillar, och att hålla oss borta från dem vi ogillar.

Den sortens makt bygger aldrig på makt att skada eller tvinga andra, däremot på möjligheten att undanhålla favörer och att utöva påtryckningar av annat slag. Det är en maktutövning som är fullt förenlig med individens självständiga strävanden efter lycka och dygd i enlighet med egna bedömningar.

Det är därför knappast förvånande att liberalen ifrågasätter statens anspråk på att kunna fungera som verktyg i det godas tjänst. Det finns goda skäl att göra det. Historiskt sett har staten ofta verkat som en *asocial kraft*. Människans historia är en berättelse om kampen mellan stat och samhälle, och statens expansion har hela tiden ägt rum på samhällslivets bekostnad. Där staten breder ut sig får samhället fogligt maka på sig. Gemenskaperna förtvinar när deras existensberättigande upphör. Den gemenskap som gjorts överflödigt därför att staten tillfredsställer de behov den skapats för att möta, den gemenskapen upphör i de flesta fall snart att finnas till. Som Charles Murray har uttryckt saken:

---

<sup>16</sup> Rothbard (1977), sid 229.

### III.

Samhällen existerar för att de har skäl att existera, en kärna av funktioner runt vilka de anknytningar som utgör en levande samhällsgemenskap kan bildas och växa. När staten tar bort en kärnfunktion, utarmar den inte bara den vitalitet som finns i samband med denna speciella funktion, utan också vitaliteten hos en mycket större grupp av funktioner.<sup>17</sup>

Inte nog med det. När den statliga sfären växer, ökar samtidigt konfliktytorna i samhället. Samhället består av människor som tillhör många olika mindre gemenskaper. Kollektivisterna fruktar att detta bidrar till att urholka den större samhälleliga gemenskapen. Ur denna fruktan föds en tro på politiska ingrepp för att tillgodose den abstrakta helhetens intressen, på de konkreta gemenskapernas bekostnad. Politiken försöker jämna ut skillnaderna, gynna lite här och missgynna lite där, så att helhetsintrycket ska stämma överens med de vackra bilder som målas upp i sammanträdesrummen. Resultatet blir inte stärkt samhörighetskänsla, utan fler och skarpare motsättningar.

Staten bidrar aktivt och kraftfullt till social fragmentisering. Individer uppmuntras att identifiera sig som i första hand gruppmedlemmar, i enlighet med de grupp-kategorier som politiken stadfäst, och att hävda sina gruppintressen gentemot andra gruppintressen, med staten som villigt redskap. I det genompolitiserade samhället utgör varje grupp människor ett särintresse och ett hot mot alla andra grupper. Alla skillnader

---

<sup>17</sup> Uddhammar, sid 338.

III.

människor emellan blir potentiella förevändningar för ekonomisk exploatering, med fogden som mellanhand.<sup>18</sup>

Det höga sociala och ekonomiska pris som är förenat med statens aktiviteter måste sättas i relation till dess otjänlighet som redskap för främjande av dygd och lycka. ”En stat kan i bästa fall skapa fundamentala skyddsnet. Den kan inte överta liv”, har Lars Gustafsson påpekat.<sup>19</sup>

Staten kan göra mycket för att förhindra mänsklig växt, men ytterst lite för att främja den. Kunskaper och insikter kan inte tvingas fram. En människa kan ledas in i klassrummet, men multiplikationstabellen kan inte föras in i hennes medvetande utan hennes egen medverkan. Individens egen intellektuella aktivitet krävs för att göra utläring till inläring, och för att ta steget från utantilläxa till förståelse. Viljan och den mentala ansträngningen kan inte tillföras utifrån.<sup>20</sup>

Med tvång kan människan däremot *hindras* att använda sig av förnuftet som vägledning för livet. Den sortens maktutövning är i ordets sanna bemärkelse *omänsklig*. Att hindra människor från att handla utifrån sitt vetande, sina insikter och övertygelser är att stoppa mänsklig växt och förkväva livsprojekt. Den människa som inte tillåts följa sitt eget samvete och förnuft görs till träl under andras vilja.

I alla tider har det funnits tänkare som romantiserat staten och politiken. ”Medborgarskapets klassiska förebild var det dygdiga, oegennyttiga handhavandet av offentliga angelägen-

---

<sup>18</sup> Kukhatas, sid 21–22, Sciabarra, sid 314–343.

<sup>19</sup> Gustafsson, sid 73.

<sup>20</sup> Peikoff, sid 198, sid 255–256.



### III.

heter”, hävdar Tage Lindbom.<sup>21</sup> En förebild har det säkert varit, i betydelsen ett ideal. Men har själva förlagan till den mentala bilden någonsin existerat? Staten och politiken har en egen dynamik, och i den mån goda saker blir uträttade är det sällan eller aldrig detta som är makthavarnas enda syfte.

Vägen till den allomfattande härskarstaten pryds av goda föresatser och fagra löften, men den är stenlagd med illa dolda härskarambitioner och ängsliga medlöparens bistånd. Tyranner saknar, som Edmund Burke påpekade, sällan förevändningar. Att på lösa grunder förse staten med nya förevändningar, och att romantisera dess funktion, är att leverera en socialt oansvarig uppmuntran till utökning av maktsfären, av möjligheterna, och lockelserna, till ytterligare missbruk.

Statsmaktens historia är inte ägnad att inge något som helst förtroende. Alla tänkbara kriminella aktiviteter har utövats i statens namn, och i större skala än hos all världens rånare, utpressare, banditer och mördare. Staten är vårt eget århundrades störste dråpare. Kyrkofadern Augustinus skrädde inte orden när han lade ut texten om statens sanna natur:

Om rättvisan utmönstras, vad äro då staterna annat än väldiga rövarband? Ty dessa äro ju icke heller något annat än små stater. Om detta elände växer sig stort genom att förlorade människor ansluta sig, att det besätter områden, grundar kolonier, erövrar städer, slår folk under sig, så antager det namnet *stat* inför all världen

---

<sup>21</sup> Lindbom, sid 186.

III.

– uppenbarligen är orsaken icke rovlystnadens tämjan-  
de, utan den vunna friheten från straff.<sup>22</sup>

Statens natur är tvång och våld, och i den mån institutionen  
alls kan försvaras är det som ett nödvändigt ont – en yttersta  
garant för lag och ordning. Men om staten ska uppfattas som  
ett ”nödvändigt ont” förtjänar båda leden i begreppet lika  
stark betoning.<sup>23</sup>

*Leviatan* var det namn Thomas Hobbes gav åt staten, med ett  
bibliskt vidunder som förebild. Inte särskilt smickrande, men  
välfunnet. I jakten på dygd, lycka och harmonisk social samva-  
ro är detta urtidsmonster inte en attraktiv allierad.

---

<sup>22</sup> Citerad i Hagberg, sid 25.

<sup>23</sup> För liberal kritik av synen på staten som ett nödvändigt ont se Niklasson,  
Friedman samt Rothbard (1998).

## IV.

ATOMISM ÄR ETT av de uttryck som ofta tas i bruk när någon vill klistra en nedsättande etikett på liberalismens samhällssyn. Med atomism menas, enkelt uttryckt, synsättet att samhället kan reduceras till en ansamling isolerade individer, utan högre gemensamma mål eller syften. För att ytterligare belysa värde-liberalismens utgångspunkter kan det vara intressant att göra en jämförelse med den marxistiska ideologin.

Karl Marx utvecklade sin syn på förhållandena mellan individ, gemenskaper och samhälle i en av sina tidiga skrifter, den ökända *Om judefrågan*.<sup>24</sup> I vad Marx kallar "den fria staten", det vill säga i det liberala samhället, lever människan ett dubbelliv. Hon är medborgare och människa, var för sig. I teorin är människan delaktig i en helhet, som medborgare i den politiska staten, men i praktiken är hon en isolerad människa i

---

<sup>24</sup> Marx, sid 211–241.

#### IV.

det civila samhället. För Marx är civilsamhället nämligen en ordning där den enskilda människan drivs av egenintresse och hamnar ”i krig” med alla andras intressen. I Marx ögon förkroppsligas denna antagonistiska egoism i – *juden*. Judendomens anda är, enligt Marx, egoism och kommers: ”Vilken är judens sekulära kult? *Köpslåendet*. Vilken är hans sekulära Gud? *Pengarna*.”<sup>25</sup>

Marx karaktäristik är uppenbarligen baserad på antisemitiska fördomar. Men det är också en annan sak som slår en nutida läsare, nämligen den underliga synen på mänskliga gemenskaper och relationer. Marx föreställer sig uppenbarligen att det ideala samhället byggs upp av ett slags abstrakt mänsklighetens gemenskap, utan grund i människors konkreta relationer till varandra i det sociala livet. Att vara beroende av andra, att köpslå med andra, att ingå relationer – för Marx är allt detta bara omänskliga utslag av det kapitalistiska samhällslivet.

Ernest Gellner har påpekat att där civilsamhället är starkt döper man inte om städer när makthavarna skiftar. Där är nämligen inte samhällslivet så starkt präglad av den politiska maktsfären. En sådan tudelning i separata sfärer är oacceptabel för den renlärige marxisten. I Sovjetunionen försökte makthavarna att göra människan hel genom att pressa samman samhällets alla sfärer till ett enda block. Sovjetstaten präglades av viljan att göra staten till ett verktyg för dygd, med utgångspunkt från en vision om ett rättfärdighetens rike på jorden, på liknande sätt som i utpräglad islamistiska statsbildningar. Resultatet av denna kombination blev dock inte alls den politiska samhörighetskänsla parad med individualism som Marx be-

---

<sup>25</sup> Marx, sid 237.

#### IV.

skrev, utan tvärtom ett av de få exemplen på verkligt radikal atomisering och på utpräglad antagonistiska mänskliga relationer.<sup>26</sup>

Förklaringen till marxismens samhällsanalys återfinns ytterst i den marxistiska människosynen. Marx påbörjade sin analys på ett sätt som kan tyckas förvillande likt det aristoteliska, men som i själv verket är radikalt annorlunda. Marx menade att människans idealtillstånd infinner sig när hon förverkligar sin specifikt mänskliga potential. Denna potential utgörs av de saker som skiljer ut människan från alla andra levande varelser. Till dessa särskiljande faktorer räknade Marx bland annat förmågan till självständigt (autonomt) handlande och förmågan till socialitet.<sup>27</sup>

Med självständigt handlande avsåg Marx handlande som inte grundas på tvång eller behov. Mitt handlande är självständigt enbart om jag företar det bara därför att jag vill det, och inte av något annat skäl. Om jag arbetar både därför att jag vill det och därför att jag behöver tjäna pengar, då är mitt handlande inte självständigt. Till skillnad från Aristoteles utgick Marx alltså från ett rent hypotetiskt antagande. Om vi föreställer oss en värld där all knapphet upphört att existera, där inga otillfredsställda behov av något slag över huvud taget finns kvar, då kan vi också försöka tänka oss en människa som lever under dessa omständigheter och handlar autonomt i den marxistiska bemärkelsen. Problemet är väl bara att det är svårt att föreställa sig hur en så total förändring av levnadsvillkoren skulle kunna åstadkommas att alla tänkbara behov utslocknar.

---

<sup>26</sup> Gellner sid 129–136.

<sup>27</sup> Conway sid 28–51.

IV.

Och vilken mening skulle människan kunna hitta i en sådan existens? Blir inte en människa utan behov också en människa utan vilja? Det kan vi spekulera om. Men hela frågeställningen ter sig verklighetsfrämmande.

Också när det gäller socialitet intog Marx en verklighetsfrånvärd position. Han betraktade förmågan till sympati och samarbete som något specifikt mänskligt, och ansåg därför att varje yttring av själviskhet i relationerna till andra människor stred mot vår potential. Marx var ganska snål med regionvisningar när han skulle beskriva det alternativa, kommunistiska samhället. Det är inte så konstigt. Vi behöver egentligen inte gå till den ramponerade realsocialismens monument i vår egen tid för att förstå att ett samhälle med så abstrakta utgångspunkter som de Marx skisserade vore ohållbart. Varför skulle människan över huvud taget välja att leva samhällsliv om hon inte fick ut något av det? Ta bort vinstmöjligheterna och människors behov av andra människor och du tar bort själva samhällslivets grundvalar.

En etik som i likhet med värdeliberalismen riktar in sig på förverkligandet av individens potential i samhället som vi känner det och på sökandet efter eudaimoni, lycksalighet, kan onekligen betraktas som ett slags egoism. Egoism är dessvärre ett uttryck som ofta används tämligen oreflekterat, närmast som ett slags skällsord, inte bara inom marxismen.

Det finns många olika sätt att definiera egoism. Inom den värdeliberala traditionen innebär egoism att sätta sitt eget välbefinnande i centrum. Aristoteles menade att en god män-

#### IV.

niska bör vara egoist i bemärkelsen att hon "tillfredsställer det egna jagets viktigaste element och lyder det i allt".<sup>28</sup>

Det betyder inte att andras välbefinnande är ovidkommande. Den värdeliberala egoismen måste alltid bygga på respekt för andras rättigheter. Egoistens relationer med omgivningen bör bygga på handelns princip, att byta värde mot värde.<sup>29</sup>

Den liberale egoisten är alltså inte en roffare som tar för sig av andras liv och egendom. Den sortens egoism hittar vi i stället hos kollektivisterna som förespråkar en ohöljd gruppegoism, ofta under altruismens täckmantel. Som Germund Hesslow har påpekat:

När jag uppmanar någon att inte bara tänka på sig själv, så finns där en annan utsagd uppmaning bakom: du skall tänka på mig! När vi som kollektiv vill förmena en människa rätten att handla för egna syften, då begär vi egentligen att hon skall handla för våra syften, vi hävdar att vi har rätt att exploatera henne, att hennes vilja skall underkastas vår vilja, att hon är vår egendom. Det vi begär är aktier i våra medmänniskor.<sup>30</sup>

Egoismens dåliga anseende bygger i hög grad på antagandet att vi alla deltar i ett nollsummespel, där den enes bröd är den andres död. Det har förvisso funnits många mänskliga samhällen där detta varit ett korrekt antagande. Ja, det finns fortfarande sådana samhällen, och i blandlösningar som den

<sup>28</sup> Aristoteles, sid 266.

<sup>29</sup> Se Rand (1964), sid 13–39, samt sid 108–117.

<sup>30</sup> Hesslow, sid 62.

#### IV.

svenska modellen finns helt klart sektorer där den enes vinning innebär den andres förlust. Men i det kapitalistiska samhälle värdeliberalen vill se förverkligat och som i viss mån finns förverkligat redan i dag, åtminstone fläckvis, där råder ett helt annat förhållande mellan människors strävanden.

I det kapitalistiska samhället blir människor rika genom att producera och genom att byta värde mot värde i frivilliga transaktioner med andra människor. Resurserna i ett sådant samhälle är inte begränsade. Egoistens produktiva strävanden leder i själva verket till att kakan växer. Självskheten står därigenom också i allmänintressets tjänst.

Den liberala egoisten är inte kallhamrad och okänslig. Filosofen David Kelley har påpekat att välvilja kan, och bör, vara en egoistisk dygd.<sup>31</sup> Den liberale egoisten grundar sin välvilja på förmågan att se andra människors potential, och på insikten att andra människor är individer med legitima anspråk på värdighet och autonomi. Vanlig hövlighet och artighet tillhör välviljans byggstenar. Nihilisten Bazarov i Turgenjevs roman *Fäder och söner* fattar endast motvilligt en annan människas hand för att hälsa.<sup>32</sup> Det är inte ett utslag av etisk egoism, snarare av oförsämdhet eller ren social inkompetens.

Artighet är en av de mest elementära formerna av välvilja. Hälsnings- och artighetsfraser är ett sätt att uttrycka respekt för andra människor, och visa att vi tillstyrker deras anspråk på människovärde. Att fråga hövligt eller säga tack visar att vi inte betraktar andra som undersåtar vilka står till vårt fria förfogande.

---

<sup>31</sup> Kelley (1998), sid 94–95.

<sup>32</sup> Turgenjev, sid 11.



#### IV.

Artighet syftar också till att undvika vardagliga slitningar, för att i stället hitta civiliserade och produktiva lösningar i situationer där konflikter skulle kunna uppstå, som när vi håller upp en dörr och lämnar företräde, eller när vi ställer oss sist i en kö, eller när vi försöker uppträda lugnt och sansat i ett meningsutbyte.

Artigheten förutsätter att vi anpassar oss till rådande konventioner. Formerna för att visa respekt varierar över tid och rum. Att ansluta sig till den sortens konventioner är inte ett dugg konstigare än att välja ett ändamålsenligt språk för att kommunicera med andra människor.<sup>33</sup>

Den klassiska definitionen på en gentleman är att det handlar om en person som aldrig avsiktligt sårar eller förolämpar någon. Det förutsätter kännedom om rådande konventioner, men också lyhördhet inför andra människors behov och sinnesstämningar. Även lyhördhet, eller sympati om man så vill, måste alltså betraktas som en av välviljans dygder för etiska egoister.<sup>34</sup>

Liknande resonemang kan tillämpas för en bred uppsättning dygder. Den som i grunden har egoistiska utgångspunkter behöver med andra ord inte alls vara en hänsynslös tölpa. Tvärtom. Kanske är det så att den etiske egoisten genom sin respekt för individers värdighet och autonomi visar sig vara en riktig gentleman.

---

<sup>33</sup> Kelley (1996), sid 37–39.

<sup>34</sup> Kelley (1996), sid 40–43.



## V.

HUR SER FÖRHÅLLANDENA mellan individer ut i det fria samhället? Liberaler beskrivs ibland som hätska motståndare till allt slags olikheter, ojämlikhet och hierarkier. Det är riktigt, om vi håller oss på det metanormativa, det vill säga politiska, planet. Liberalismen är de lagfästa privilegiernas svurna fiende. Men i analysen av hur människan faktiskt kan och bör vara, intar den klassiska liberalismen en annan hållning.

Leo Trotskij föreställde sig i skriften *Litteratur och revolution* att när kapitalismen givit vika för socialismen skulle "den genomsnittliga människan resa sig upp i nivå med en Aristoteles, en Goethe eller en Marx"<sup>35</sup>. Därmed visar han att även förhållandevis moderna tänkare har hyst uppfattningen att alla människor är identiskt lika – oskrivna blad som kan fyllas med önskat innehåll – förutsatt att samhällsförhållandena är de

---

<sup>35</sup> Citerad i Mises, sid 99.

V.

rätta. Det är en uppfattning som befinner sig på andra sidan en djup avgrund i förhållande till den klassiska liberalismens analys.

I den amerikanska självständighetsförklaringen från 4 juli 1776 heter det att "alla människor är skapade jämlika". Vad menas? Thomas Jefferson har fört pennan. Han gjorde inte anspråk på originalitet utan ansåg sig ha fångat upp tankar i tiden, något som har intygats av hans samtida. Vad som åsyftades var att alla människor är skapade med samma fri- och rättigheter. I Virginias rättighetsförklaring uttrycks saken tydligare: "alla människor är lika fria och oberoende."<sup>36</sup>

Den franska revolutionen inspirerades av den amerikanska. Utkastet till 1789 års deklARATION om mänskliga och medborgerliga rättigheter skrevs av Lafayette, hjälte från det amerikanska frihetskriget och övertygad liberal. Direkt inspiration hämtade han från Virginias rättighetsförklaring. Texten lästes och gillades av Thomas Jefferson.<sup>37</sup>

1700-talets deklARATIONER om mänskliga rättigheter byggde alltså inte på tanken att alla människor är skapta lika. Nej, utgångspunkten var i stället att människan föds med samma grundläggande rättigheter och att detta är något som inga mänskliga lagkonstruktioner kan ändra på.

Liberalismen kan inte lastas för den franska revolutionens urartning. Redan från början fanns starka krafter som hämtade sin huvudsakliga inspiration från Rousseau, och som drömde om att skapa faktisk jämlikhet, snarare än om att upprätthålla lika rättigheter och likhet inför lagen. Att skylla

<sup>36</sup> Pittman, sid 124–125.

<sup>37</sup> Powell, sid 569–570.

övergreppen i den franska revolutionens kölvatten på de liberala filosoferna vore som att skylla leninismens brott på Krenskij eller Tolstoj.

Liberalen kan inte beskyllas för att hysa romantiska föreställningar om att människor är, eller kan vara, jämlika i betydelsen jämbördiga och lika framgångsrika. Liberalen förespråkar särartens rätt att utvecklas på egna villkor, där kollektivisten i stället vill likrikta och släta ut, vilket i praktiken är liktydigt med att stoppa mänsklig växt, och att motarbeta det som gör människan unik.

Ingen skulle väl komma på tanken att hävda att exempelvis alla hästar i grund och botten är lika, och att de med rätt träning och utfodring skulle kunna bli framgångsrika på kapplopningsbanan. I fallet människan är tanken på en sådan likhet än mer löjeväckande. Människan präglas av förnuft, självmedvetande och vilja. Hon är starkt beroende av medfödda anlag och av sin omgivning, men i viktiga avseenden är hon ett slags självprogrammerande dator. Även om vi föddes lika skulle vi snart utveckla våra unika identiteter.

Det går i och för sig att i fantasin föreställa sig ett samhälle där individerna är lika som bär – det vill säga själlösa och lika i hög grad, men inte identiska. I ett sådant samhälle strävar de enskilda mot samma, gemensamma mål. Ingen avviker, ingen har andra behov och ingen har en stark egen vilja som står i strid med de gemensamma strävandena. Ju mer vi förtydligar vad saken handlar om, desto mer uppenbart blir det att vi inte talar om ett samhälle uppbyggt av människor, utan snarare om en myrstack, där individerna är så lika varandra att de i praktiken är utbytbara, och där de enskilda saknar egen vilja – med andra ord: där de enskilda är insekter, inte människor.

V.

Få kollektivister är beredda att fullt ut försvara en ordning där faktisk jämlikhet råder mellan människorna. Men ännu färre tycks vara beredda att bejaka människans utlevelse av det unika. Rätten att avvika är också rätten att vara rikare, bättre, mera framgångsrik och högre utbildad. En sådan rätt skapar ett ojämlikt samhälle, med sociala och ekonomiska hierarkier. Det är bra för den enskilde, och för omgivningen, men stötande för den egalitäre kollektivisten. Kollektivisten betraktar ibland livet som ett slags tävling, där det gäller att ge alla samma möjlighet att hävda sig i spurten mot målsnöret. Men livet går inte ut på att tävla mot andra, utan på att själv sträva framåt mot livets många målområden.

Arbetsdelning och specialisering tillhör de mest förtalade inslagen i den moderna ekonomin. Arbetsdelning skapar klasskillnader och leder till alienation, klagar kollektivisten. Men arbetsdelningen är ju i själva verket en nödvändig förutsättning för utvecklandet av människans individualitet. I det primitiva samhället, där alla tar del i det mesta, finns dåligt med utrymme för hantverkare, konstnärer, filosofer och hjärnkirurger.

Det vi kallar civilisation är en produkt av välståndsökning i kombination med den fritid, den sinnesro och det välbefinnande som bara kan skapas genom arbetsdelning.<sup>38</sup>

Inte bara hänsynstagande till välståndsökning talar för ojämlikheten från ett samhällsperspektiv. Det liberala samhället präglas av fred och välstånd. Inte alla uppfattar detta som enbart positivt. Bland människans drivkrafter finns inte minst strävandet efter erkännande, *thymos*. Den sortens strävanden

---

<sup>38</sup> Rothbard (1988), sid III.

har i mer traditionella samhällen sökt sin tillfredsställelse i krig och konflikt, i hävdandet av det egna på andras bekostnad och i härskandet över andra människor. Klarar det fria samhället påfrestningarna från trycket av sådana ambitioner, som tycks oförenliga med varje slags jämlikhetsideal, inklusive det liberala, där alla tillerkänns samma människovärde och likhet inför lagarna?

I boken *Historiens slut och den sista människan* fördjupade sig Francis Fukuyama i den frågan, och svaret blev ett ja med reservationer. Två strävanden står mot varandra, och ett övermått av någondera vore förödande. Å ena sidan har vi *megalotymia*, begäret efter erkännande som särskiljer det egna jaget från andra, å den andra *isothymia*, det vill säga strävan efter jämlikt erkännande.

Fukuyama menar att ett extremt jämlikhetstänkande faller på sina egna inneboende orimligheter när det omsätts i praktisk politik. När kommunismen försökte införa ekonomisk jämlikhet förstördes själva förutsättningarna för ett modernt ekonomiskt liv, och hela systemet föll samman under sin egen tyngd.

Om morgondagens isothymotiska känslösvall försöker kriminalisera skillnader mellan de fula och de vackra eller låtsas att en person utan ben inte bara är den andliga utan den fysiska jämliken till en kroppsligt normal människa, kommer detta påstående i tidens fullbordan att vederlägga sig självt, precis som kommunismen gjorde.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Fukuyama, sid 326.

V.

Motsatsen, megalothymia, kan dock visa sig vara ett mer komplicerat fenomen.

En civilisation utan någon som vill bli erkänd som förmer än andra och som inte på något sätt bejaktar det sunda och goda i en sådan strävan skulle ha föga av konst eller litteratur, musik eller intellektuellt liv.<sup>40</sup>

Fukuyama identifierar företagande och annan ekonomisk aktivitet som sysselsättningar där människor har möjlighet att sträva efter erkännande. Framgångsrika affärsmän, entreprenörer och företagsledare drivs bara till en viss gräns av längtan efter utökat konsumtionsutrymme. Man kan inte äta sig mer än mätt, och hur många bilar, hus och segelbåtar orkar man egentligen engagera sig i? Men andra saker fortsätter att locka och sporra – status, respekt, erkännande. Därigenom erbjuder kapitalismen en säkerhetsventil för människor som annars skulle ha kunnat ge sig ut på jakt efter tapperhetsmedaljer eller politisk makt.

Viljan att testa sina gränser, att visa hängivenhet, att uthärda strapatser, att utmärka sig och överglänsa andra tar sig givetvis även mer triviala uttryck. Fukuyama nämner formaliseringen av det japanska samhällslivet som ett exempel, med de utomordentligt komplicerade teceremonierna som det tydligaste fallet. Idrottsliga prestationer och våghalsiga fritidssysselsättningar som forsränning och fallskärmshoppning är andra exempel.

I stor utsträckning sluter sig människor samman med lika-

---

<sup>40</sup> Fukuyama, sid 327.



sinnade i det uttryckliga syftet att exkludera andra. Detta kan vara både en säkerhetsventil och ett medel för mänsklig växt, även om formerna kan te sig osympatiska i konkreta fall. Filosofen Avishai Margalit har påpekat att fint sätt är snobbens verktyg, och att etikett uppfanns för att skilja på folk och folk, kort sagt för att upprätta klasskillnader.<sup>41</sup> Fullt så enkelt är det nog inte, men visst kan etiketten och umgängesformerna fylla den funktionen.

Snobberiet och de särskiljande sederna är dock inte ett exklusivt privilegium för eliter. Exempel kan hämtas ur snart sagt alla tänkbara miljöer. Sotare och gamla kåkfarare har egna språk, svårtillgängliga för oss andra. Rastafarier, hipphoppare och pingstvännen har sina seder, terränglöpare, Star Trek-fantaster och syndikalister har sina. Kamratskap, symbolik och etikett är en del av det som sätter guldkant på tillvaron i det fria, pluralistiska samhället. Avishai Margalit, som inte precis är någon anhängare av exkludering och snobberi, noterar att den historiska konsekvensen av beteendet har blivit ett ”avgörande bidrag till utvecklandet av begreppet privatliv, vilket har lett till begreppet privatperson”<sup>42</sup>. Det vill säga – olikheten, de spontana sociala hierarkierna och ordningarna har gjort oss till *personer*.

Eller, för att låna ett uttalande om individualisten av författaren John Dos Passos:

He has been able to make himself enough elbow room to exhibit unashamed the little excentricities and oddities

<sup>41</sup> Margalit, sid 178–179.

<sup>42</sup> Margalit, sid 179.

V.

that differentiate one man from another man. From within his separate hide he can look out at the world with that certain aloofness which we call dignity.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Dos Passos, sid 19.

## VI.

DET ÄR HÖG tid att titta lite närmare på den sociala analysens basenhet – individen.

I romanen *Urkällan* (*The Fountainhead*) av den ryskfödda författarinnan Ayn Rand beskrivs en förening som kallar sig Amerikanska författarrådet. Bland medlemmarna finns en kvinna som aldrig använder versaler i sina böcker, en man som aldrig använder komman och en yngling som skrivit en tusen sidor lång roman utan att använda bokstaven o. Föreningen har tillkommit på initiativ av den ondskefulle kolumnisten Ellsworth M Toohey. Han bär också ansvaret för amerikanska konstnärsrådet, vilket bland sina medlemmar räknar pojken som gör saker med fågelburar och metronomer i stället för att använda duk, och artisten som svärtar ner pappersark och målar med ett radergummi.

Några av Tooheys vänner påpekar att hans samröre med dessa typer förefaller motsägelsefullt. Kolumnisten motsätter

VI.

sig nämligen all slags individualism, och här har vi dessa författare och konstnärer, allihop fanatiska individualister. Toohy svarar, förbindligt leende: "Tror ni verkligen det?"<sup>44</sup>

Som företrädare för den äkta varan har Ayn Rand inga problem att identifiera förfalskningar. Att definiera sig själv i motsatsställning till det konventionella är möjligen ett tecken på en pervers bindning till föremålet för avståndstagandet, men knappast i sig självt ett utslag av individualitet. Värdeliberalens hållning är en annan än cynikerns, nihilistens och den reflexmässige rebellens.

Det finns inget sådant som ställföreträdande liv. Ingen kan leva i en annans ställe. Det innebär också att varje människa själv ansvarar för att förverkliga sitt livsprojekt, vilket inkluderar att välja sina värden och identifiera vägen till framgång. Förnuftet är det redskap som gör detta möjligt. Individualisten tänker själv och bildar sig en egen uppfattning. Det är inte liktydigt med att förkasta alla auktoriteter, alla konventioner, allt inflytande från omgivningen. Tvärtom. Den som på allvar vill bilda sig en uppfattning måste bemöda sig om att väga in alla relevanta faktorer.

Förnuftet är individualistens främsta redskap, men detta förnuft verkar inte i ett vakuum. Människan är en social varelse. Och ett av skälen till att samhällsliv är så berikande för den enskilde är den mänskliga arbetsdelningen. Det gäller inte minst på andlighetens, kulturens och tänkandets domäner. Traditioner, konventioner och andra människors kunskaper och åsikter ger ovärderlig vägledning. Individualisten försummar inte möjligheten att vidga sina vyer genom att klättra upp

---

<sup>44</sup> Rand (1993), sid 363–364.

på plattformar som byggts av andra, under århundraden, och dra nytta av utsikten därifrån.

Nihilistiska individualister som Max Stirner betraktar anammandet av varje princip och varje abstrakt idé som en outhärdlig inskränkning av individualiteten. Men den aristoteliskt influerade individualisten inser det kloka i att underkasta sig goda principer.

Få enskilda tänkare har haft så stor betydelse för den liberala individualismens pånyttfödelse efter andra världskriget som Ayn Rand. Hennes romaner har lästs av miljoner, och fortsätter att finna nya läsare ännu ett halvsekel senare. Våren 1974 talade hon inför avgångsklassen vid militärakademien West Point. Hon valde att berätta om sin syn på filosofins betydelse.<sup>45</sup> Vi vägleds alla av filosofiska ställningstaganden, egna eller andras, medvetna, eller omedvetna. Att medvetet välja en livsfilosofi, och att göra det på goda grunder, det är det individualistiska alternativet – inte att förneka giltigheten av principer som rättesnören.

Även dygden är ett centralt begrepp i den liberala etik som diskuteras här. Att leva i enlighet med dygder är att handla för att förverkliga värden i sitt liv.

En av de märkligaste romaner som kommit ut på senare tid är den satiriska deckaren *Popcorn* av Ben Elton. Det är en rolig och samtidigt sedelärande berättelse, en välsmakande moral-kaka. Huvudpersonen är filmregissören Bruce Delamitri. Han gör actionfilmer som blandar humor och konstnärliga pretentioner med spekulativa skildringar av degenererat, meningslöst och kriminellt mänskligt beteende. Samma natt som

<sup>45</sup> Rand (1984), sid I-II.

VI.

Delamitri vinner en Oscar får han besök av två psykopater som kräver att han framträder i TV och tar på sig skulden för att med sina filmer ha inspirerat paret till en längre massmördarturné.

Den satiriska udden riktar sig inte bara mot mördarnas försök att undfly ansvar, utan också mot regissörens försök att göra detsamma i förhållande till sitt livsprojekt. För även om han inte kan betraktas som medskyldig till mord – blotta tanken är grotesk – så är han skyldig till att ha gjort smaklösa och tarvliga filmer som förhärliigar en livshållning han själv avskyr när han konfronteras med den.

Bruce Delamitri är olycklig redan innan psykopaterna dyker upp. Han gör filmer som han inte kan stå för. I fyllan och villan är han en cyniker som kan tala för sin sak. Men i en debatt med en gammal stofil till filmvetare kommer Delamitri ohjälpligt till korta, och när han ställs inför Oscarsgalans publik klarar han inte ens av att rabbla sina cynismer, utan håller ett tal fyllt av gråtmilt nonsens: ”Jag står här på ben av eld . . . Jag vill tacka er . . . Ni stödde mej och hjälpte mej att röra vid stjärnorna . . .”<sup>46</sup>

Det goda livet fordrar en solid grund. En av de viktigaste dygderna i ett modernt, fritt samhälle är *produktivt arbete*, i syfte att skapa värde och att utbyta värde mot värde i relationerna med andra människor. Produktivitet är inte detsamma som flit eller ihärdighet. Den som envist försöker bygga en evighetsmaskin lider inte av överskott på produktivitet, utan av underskott på förnuftigt tänkande. Att försöka konstruera något som inte kan finnas är inte produktivt. Sann produktivitet

---

<sup>46</sup> Elton, sid 66.

## VI.

bygger på handlande som baseras på en förnuftig bedömning av förutsättningarna i den värld där vi lever, och på strävandet efter att skapa värde – inte bara i ekonomiskt hänseende, utan i alla relevanta hänseenden. Den tillfredsställelse som skapas av produktivt arbete är en nödvändig ingrediens i människans självkänsla.

Därför har romangestalten Bruce Delamitri misslyckats. Hans filmskapande kan inte klandras inom ramen för liberalismens metanormativa ställningstaganden, för han har inte skadat någon, men hans verksamhet kan klandras utifrån en liberal etik som påbjuder individen att identifiera värden och arbeta med dessa i åtanke. Delamitris filmer saknar värde, och han inser det själv, men förmår inte bryta sitt livsmönster. Däri ligger det verkligt tragiska i hans öde.





## VII.

I POLITISKA SAMMANHANG är det populärt att tala om att staten eller kommunen har "det yttersta ansvaret" för medborgarnas välfärd. Men ordet ansvar bör inte användas på det sättet. Bara jag själv kan ta ansvar för mitt eget liv, eftersom det är omöjligt för någon annan att leva livet i mitt ställe. Ett liv – en person, förefaller vara en ovillkorlig existentiell lag, åtminstone för människan sådan vi känner henne.

Staten kan alltså inte överta det yttersta ansvaret för mitt liv. Däremot kan den vidta åtgärder som uppmuntrar mig att inte heller själv ta ett sådant ansvar. Det finns faktiskt en vida spridd politisk tradition som utgår ifrån att individuell frihet kan, och bör, frikopplas från individuellt ansvarstagande. Det är en tradition som går ut på att staten ska använda sina maktmedel till att befria den enskilde från ansvar och beroende, i socialt ekonomiskt och varje annat hänseende. Detta är den så kallade

## VII.

positiva frihetens princip. I grunden handlar det alltid om frihet på andras bekostnad.

Tolerans är en av liberalismens starkast lysande ledstjärnor. Men tolerans får inte förväxlas med stöd och uppmuntran. Att låta staten stödja och uppmuntra vissa åsikter eller övertygelser är lika fel som att låta staten motarbeta dem. Tolerera är inte detsamma som att anamma. Politiska ingrepp får inte leda till att distinktionen suddas ut.

Det råder ingen tvekan om att avvikare, excentriker och kättare av varjehanda slag berikat den mänskliga civilisationen. Listan på den sortens välgörare kan göras lång: Galileo Galilei, Ludwig van Beethoven, John Locke, Charles Darwin, Groucho Marx, Richard Feynman, Jan Stenbeck, Margaret Thatcher.

Ur ett samhällsperspektiv är en balans mellan bevarande och förnyelse önskvärd. Exakt hur den balansen ser ut i en given historisk situation kan inte avgöras ur ett ovanifrånperspektiv. Balansen måste få utformas i ett socialt samspel. Ibland kan detta samspel leda till en välbehövlig revolution, som i Tjeckoslovakien 1989. Ibland kan samspelet leda till att tonvikten läggs på bevarande genom långsamma, små förändringar, helt i Edmund Burkes anda, som under den viktorianska eran i Storbritannien, då nya etiska normer utvecklades på grundval av de gamla, i samklang med förändringar i det politiska, ekonomiska och sociala livet.

För samhällslivets skull är det bäst om staten förhåller sig så neutral som möjligt i relation till avvikarna och förnyarna. Låt dem frodas på egna meriter. Eller låt dem anpassa sig under det sociala trycket, ungefär som aktörer på marknaden anpassar sig efter kundernas efterfrågan och tar hänsyn till rå-

VII.

dande opinioner. Vem har sagt att det måste vara roligt och enkelt att vara kättare?

Så långt samhällsperspektivet. För liberalen är individperspektivet mer väsentligt. I synnerhet som motiveringen för frihet på andras bekostnad nästan alltid hänvisar till vad som antas vara bäst för individen. Den klassiske liberalens invändningar mot ansvarsfrihet på andras bekostnad är många. En av de mest förbisedda invändningarna är den som tar sin utgångspunkt i den positiva frihetens oförenlighet med individens lycka.

På ett rent praktiskt plan kan vi konstatera att även individen drar nytta av det sociala livets utbyte, uppmuntran och tryck. På marknaden talar prisbildningen om hur mycket resurser är värda. I det sociala livets reaktioner får vi en fingervisning om värdet av våra idéer, hållningar och handlingar. En kättare som garanteras positiv frihet genom statens försorg avstås från alla normala återkopplingsmekanismer, och tvingas verka i ett socialt tomrum. Kättaren hamnar i samma situation som direktören med idel ja-sägare runt sammanträdesborden. Det kanske kan uppfattas som en behaglig situation, men knappast berikande.

Faktum är att smärta, i vid bemärkelse, nog är lika viktigt som välbehag för att individen ska kunna leva ett gott liv. Inte att uppleva smärta, men att kunna göra det. På samma sätt som den fysiska smärtan är en outhärlig varningssignal kan också den sociala, psykiska smärtan vara det. Smärtan talar om för oss att det är en god idé att skyndsamt avlägsna handen från den heta spishällen. Smärtan, i form av avvisande och motgångar, kan också tala om för oss att det är en god idé att sköta sin hygien om man vill få jobb på en restaurang och att det är

## VII.

en god idé att studera om man vill bli kärnfysiker. Utan de negativa aspekterna av samhällslivet skulle vi sakna vägledning. Viljan att dra slutsatser av dessa negativa konsekvenser är viljan att ta ansvar för sitt eget liv i samvaron med andra människor. Detta ansvarstagande innebär inte nödvändigtvis att ge efter för smärtan och följa minsta motståndets lag. Ibland kan det tvärtom innebära motsatsen.

Frihet och ansvar är två sidor av samma mynt. I det fria samhället får vi möjlighet att leva våra egna liv, och ansvar att stå för följderna av våra handlingar. Ingen kan tvinga mig att bära hjälm när jag cyklar, men jag kan å andra sidan inte heller tvinga någon att stå för sjukhuskostnaderna om jag vurpar.

Att bära ansvaret för sitt eget liv kan vara en tung börda. Men ansvaret är lika mycket som friheten en förutsättning för ett lyckligt liv. Som Charles Murray har uttryckt saken: "Ansvar är det som förhindrar att våra liv blir triviala."<sup>47</sup>

Ansvar är nämligen intimt sammankopplat med självkänslan och förmågan att känna verklig tillfredsställelse. Ett väl utfört arbete skänker tillfredsställelse och stärker självkänslan. Men bara under förutsättning att vi själva medverkat i utförandet. Att sola sig i glansen av en spöskrivares bedrifter är fullt möjligt, men inte att känna författarens tillfredsställelse om det egna namnet placeras på omslaget till en annans verk.

Friheten ger utrymme för ansvarstagande. Ansvarstagandet fyller utrymmet med innehåll. Det finns ett talesätt som går ut på att livet är som en glasstrut, och att struten måste fyllas med något. Noga räknat är det väl egentligen friheten som liknar en glasstrut; innehållet är varken mer eller mindre än livet självt.

---

<sup>47</sup> Murray, sid 31.

## Litteratur:

Aristoteles, *Den nikomachiska etiken*, Göteborg: Daidalos, 1988.

Boaz, David, *Libertarianism. A primer*, New York: The Free Press, 1997.

Conway, David, *A farewell to Marx. An outline and appraisal of his theories*, Harmondsworth: Penguin Books, 1987.

Dos Passos, John, *A question of elbow room*, i Morley, Felix (red), *Essays on individuality*, Indianapolis: Liberty Press, 1977.

Elton, Ben, *Popcorn*, Stockholm: MånPocket, 1998.

Friedman, David, *The machinery of freedom. Guide to a radical capitalism*, La Salle: Open Court, 1989.

Fukuyama, Francis, *Historiens slut och den sista människan*, Stockholm: Norstedts, 1992.

## LITTERATUR

Gellner, Ernest, *Conditions of liberty. Civil society and its rivals*, London: Penguin Books, 1996.

Gustafsson, Lars, *För liberalismen. En stridsskrift*, Stockholm: Norstedts, 1981.

Hagberg, Knut, *Frihetens bok*, Stockholm: Natur och Kultur, 1948.

Hayek, F A, *Individualism and economic order*, South Bend, Gateway Editions, 1948.

Hayek, F A, *Frihetens grundvalar*, Stockholm: Ratio, 1983.

Hayek, F A, *Det stora misstaget*, Stockholm: Ratio, 1990.

Hesslow, Germund, *Den giriga kapitalismen. Om liberalism och själviskhet*, Stockholm: Timbro, 1991.

Johnson, Anders, *Det liberala uppdraget*, Stockholm: Bertil Ohlin Institutet, 1995.

Karlson, Nils, *The state of state. An inquiry concerning the role of invisible hands in politics and civil society*, Uppsala: Acta Universitas Upsaliensis, Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala, 117, 1993.

Kelley, David, *Unrugged individualism. The selfish basis of benevolence*, New York: Institute for Objectivist Studies, 1996.

Kelley, David, *A life of one's own. Individual rights and the welfare state*, Washington DC, Cato Institute, 1998.

#### LITTERATUR

Kukhatas, Chandran, *The fraternal conceit. Individualist versus collectivist ideas of community*, St Leonards: The Centre for Independent Studies, 1991.

Lindbom, Tage, *Konservatism i vår tid. Åtta idéhistoriska essäer*, Borås: Norma, 1996.

Macedo, Stephen, *Liberal virtues. Citizenship, virtue, and community in liberal constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

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

Marx, Karl, *Early writings*, London: Penguin Classics, 1992.

Mises, Ludwig von, *On equality and inequality*, i Panichas, George A (red), *Modern Age. The first twenty-five years*, Chicago: Liberty Press, sid 94–102, 1988.

Murray, Charles, *What it means to be a libertarian. A personal interpretation*, New York: Broadway Books, 1998.

Niklasson, Lars, *Bör man lyda lagen? En undersökning av den offentliga maktens legitimitet*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala, 115, 1992.

Norberg, Johan, *Den svenska liberalismens historia*, Stockholm: Timbro, 1998.

Peikoff, Leonard, *Objectivism: the philosophy of Ayn Rand*, New York: Meridian, 1993.

Pittman, Carter C, *Equality versus liberty: the eternal conflict*, i *Essays on*

## LITTERATUR

*liberty*, vol VIII, sid 122–137, New York: The Foundation for economic Education, 1961.

Rand, Ayn, *The virtue of selfishness*, New York: Signet, 1964.

Rand, Ayn, *Philosophy: Who needs it*, New York: Signet Books, 1984.

Rand, Ayn, *Urkällan*, Höganäs: Wiken, 1993.

Rasmussen, Douglas B & Den Uyl, Douglas J, *Liberalism defended. The Challenge of post-modernity*, Cheltenham: Edward Elgar, 1997.

Rothbard, Murray N, *Freedom, inequality, primitivism and the division of labor*, i Panichas, George A, *Modern Age. The first twenty-five years*, Chicago: Liberty Press, sid 103–123, 1988.

Rothbard, Murray N, *Power and market. Government and the economy*, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel Inc, 1977.

Rothbard, Murray N, *The ethics of liberty*, New York: New York University Press, 1998.

Sciabarra, Chris Matthew, *Ayn Rand. The Russian radical*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Sturgis, Amy H, *The rise, decline, and reemergence of classical liberalism*, i *The LockeSmith Review*, vol I, Belmont University, 1994.

Taylor, Charles, *Identitet, frihet och gemenskap. Politisk-filosofiska texter i urval av Harald Grimen*, Göteborg: Daidalos, 1995.

Turgenjev, Ivan, *Fäder och söner*, Uddevalla: Niloe, 1984.

Uddhammar, Emil (red), *Gemenskaperna*, Stockholm: Timbro, 1993.



LITTERATUR

Veatch, Henry B, *Aristotle. A contemporary appreciation*, Bloomington: Indiana University Press, 1974.

Virrankoski, Pentti, *Anders Chydenius. Demokratisk politiker i upplysningens tid*, Stockholm: Timbro, 1995.

Yack, Bernard, *The Problems of a political animal. Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley: University of California Press, 1993.