

# Individualistisk altruism

Peter Hallberg

## Inledning<sup>1</sup>

De flesta samhällsteorier innehåller någon slags uppfattning om den 'männsliga naturen'. Vi kan exempelvis inte förstå Hobbes samhällsanalys om vi inte vet att han betraktade människor som förhållandevis självtillräckliga maskiner som utrustats med förnuftet som ett redskap för att kunna tillfredsställa sina böjelser (Campbell 1986:29). Hans samhällsteori består sedan av att han förtecknar dessa universella egoistiska böjelser och visar hur förnuftiga människor blir samhällsmedlemmar för att kunna överleva och tillfredsställa sina begär. Hobbes uppmärksammar förvisso den del av socialt liv som grundar sig på ömsesidig sympati, men menar att den kan bortses från i politisk teori.

För många utilitaristiska och liberala teoretiker vilar Hobbes ande över de nytto-maximerande individer som så ofta utgör den teoretiska utgångspunkten. Enligt kritiken ser liberalismen människan uteslutande som en rationellt kalkylerande "maximizer of pleasure and minimizer of pain." I sin roll som samhällets grundsten rycks individen ur sitt sammanhang, utrustas med *de facto* begär och målsättningar, och görs förmögen att fritt välja mellan institutioner och regler. Den potentiella utvecklingen av *jaget* och dess omdömesförmåga uppmärksammas däremot inte i någon vidare grad. De sociala och politiska institutionernas grundläggande syfte blir då att ge individer vad de redan vill ha, inte att förmå dem att aktivt omvärdera sina begär och målsättningar och utveckla en vilja att främja allmänintresset.

Kommunitärerna har skickligt exponerat svårigheterna i ett teoretiskt projekt som pendlar mellan abstrakta "original-positioner" eller hedonistiska kalkyler och den verkliga politiska världen. Alisdair MacIntyre har kallat liberala individer "medborgare av ingenstans" som enligt honom uppfunnits dels av politiska teoretiker och dels av det civila samhälle som är deras språkrör (MacIntyre 1981: 147). Enligt Michael Sandel utesluter den liberala egenintressemodellen redan i utgångsläget möjligheten till ökad självförståelse och positiva mellanmännsliga relationer (Sandel 1982: 64). Genom att definiera individer som privata individer med subjektiva begär och målsättningar menar man att samhällsmedlemmarna uteslutande kommer att betrakta samhället ur ett instrumentellt perspektiv. Kort sagt, liberalismens privata individ förkroppsligar en alienerad relation mellan individen och samhället.

John Stuart Mill betraktas vanligtvis som den moderna liberalismens fader. Om man vill skaka den liberala fästningen är det därför lämpligt att attackera just Mill. Robert Paul Wolff har följande att säga om Mill:

Mill recognizes that men may pursue higher ends than pleasure ... and he even recognizes the possibility of altruistic or other-regarding feelings of sympathy and compassion. Nevertheless, *society continues to be viewed as a system of independent centers of consciousness, each pursuing its own gratification and confronting others as being standing-over-against the self, which is to say, as objects.* The condition of the individual in such a state of affairs is what a different tradition of social philosophy would call 'alienation'. (Wolff 1968: 142)

Man behöver emellertid inte stämma in i frejdiga utrop som "Bort med alienerad kultur!" för att uppskatta att alienation faktiskt utgör ett av vår tids största samhällsproblem. Karl Popper har talat om 'civilisationens börda' som benämning på det socialpsykologiska fenomen som uppstår i det abstrakta samhället: "There are many people living in a modern society ... who live in anonymity and isolation, and consequently in unhappiness. For although society has become abstract, the biological make-up of man has not changed much; men have social needs which they cannot satisfy in an abstract society" (Popper 1966: 174). Isaiah Berlin har beskrivit vår tids sociala sjukdom eller massneuros som torgskräck, dvs. en rädsla för att leva ensam i ett slags frihetsvakuum eller en skräck för disintegration och oordning. Erich Fromm diskuterar i *Flykten från friheten* de kluvna reaktionerna inför det moderna samhället; allt sedan Platons tid pågår ständiga flyktförsök från friheten och revolter mot det öppna samhället. Problemet är att liberalismen inte riktigt förmått besvara det moderna samhällets problem och krav; eller, annorlunda uttryckt, individualismens och frihetens oförutsedda konsekvenser. För liberal teori uppstår problemet i form av en oförmåga att ge en empiriskt godtagbar och normativt acceptabel förklaring av altruism, som inte undergräver individen.

John Stuart Mill har berikat och utvidgat sina föregångares teorier om individen, vilket inneburit att han överskridit de familjära gränserna för utilitarism och liberalism. Det rikare individualitetskonceptet har dock vuxit fram på bekostnad av konsekvens och logik vilket har utnyttjats flitigt av motståndare. Frågan är dock om vi, givet människans komplexitet och den sociala och politiska verklighetens oordning är betjänta av 'perfekt' logiska teorier. En teori som Mills, med lägre logiskt innehåll men med högre empiriskt innehåll, tycks mig vara det bättre valet.

Syftet med denna uppsats är att söka ett sätt att ge en förklaring av altruism som (1) ger begreppet trovärdighet, dvs. som inte är en metodologisk konstruktion i likhet med public-choice skolans antagande om universellt nytto-maximerande individer, och (2) är relevant för politisk teori. Mitt analysverktyg är J S Mills etiska och politiska filosofi.<sup>2</sup> Jag kommer att framställa tre förslagsvisa 'lösningar'. En första ansats är att anta att människan av 'naturen' är altruistisk och att ett sådant beteende går att härleda ur individens psykologi ('laws of mind'); detta är Hobbes argument omvänt. Ett andra alternativ är att människan genom uppfostran och dialéktik med sin omgivning identifierar sig med andra, ser sig själv i en viss social roll eller gemenskap och därför agerar

altruistiskt. Argumentet, formulerat via 'den sociala tesen', drivs framförallt av kommuniterarna som en form av kritik mot liberalismen. Det tredje alternativet är att konstruera en förklaringsmodell som jag kallar *individualistisk altruism*. Denna syn försöker förena individualism med en social diskurs; individen ser sig själv som ett separat jag, men har ändå altruistiska relationer till ett begränsat antal andra individer.

Det har visat sig att det första alternativet också är det minst användbara alternativet, främst av metodologiska skäl. Mycket talar för att vi trots allt *inte* måste ge en auktoritär redogörelse för den 'mänskliga naturen' för att erhålla en slagkraftig etisk doktrin. Det andra alternativet är positivt i den mening att att vi kan förändra de faktorer som motarbetar altruistiskt beteende, men dessvärre tenderar denna förklaring att utmynna i en kollektivistisk syn som underminerar individen. Alternativ tre speglar bäst de faktiska kontakterna mellan individen och samhället, samt stämmer bäst överens med själva andemeningen och helheten i Mills liberala teori. Jag gör här anspråk på att det är samspelet mellan en självständig individ och etiska argument som ger en realistisk förklaring av altruismen som socialt fenomen.

## 1. Den psykologiska naturalismen

Benthams utilitaristiska psykologi var en stereotyp av människans uppträdande på den ekonomiska marknaden. Nyttoprincipen var för Bentham ovedersäglig, ett faktum i ordets snävaste bemärkelse: "de system som söker ifrågasätta den handlar famlande istället för medvetet, godtyckligt istället för förnuftigt, i mörker istället för i ljus" (Bentham i Larsson 1978: 104). Det utilitaristiska postulatet hävdar att rationellt beteende är likställt med ett beteende riktat primärt mot egna mål, vilket implicerar att altruistiskt beteende är irrationellt eftersom det primärt riktar sig mot andras mål. Egenintresset och allmänintresset kan emellertid sammanfalla givet att aktörerna är medvetna om externa sanktioner mot direkt egoistiskt handlande (CW: 10; 91-97). Altruistiskt beteende är således möjligt, men är kosmetiskt i den mening att det sker i instrumentellt syfte att tillfredsställa egenintresset. Endast den kosmetiska altruismen kan enligt Bentham vara rationell.

I "Remarks on Bentham's Philosophy" riktar Mill skarp kritik mot Benthams antagande om hur den själviska principen håller den mänskliga naturen i ett järngrepp:

By the promulgation of such views of human nature ... I conceive Mr. Bentham's writings to have done ... very serious evil ... It is difficult to form the conception of a tendency more inconsistent with all rational hope of the good for the human species, than that which must be impressed by such doctrines, upon any mind in which they find acceptance. (CW: 10; 14-15)

Mill hävdar att den skarpa skiljelinje som dras mellan den privata individen och den sociala individen är både vilseledande och generellt oriktig. Individualitet och socialitet är enligt honom inte motsatser utan kompletterande begrepp, och utvecklingen av ens individualitet är direkt knuten till social utveckling.

Man kan således säga att de är två aspekter av samma helhet, dvs. en utvecklad, kultiverad människa. Mill tillskriver en sådan person två anlag: (1) personens individuella karaktär utvecklas på alla plan enligt hans unika natur och artikuleras i en viss livsåskådning och ett visst levnadssätt; och (2) personen betraktar inte andra som rivaler, utan önskar att det skall råda harmoni mellan egna intressen och andras intressen.

De sociala relationerna ger idealt upphov till endräkt, en känsla av att vara deltagare i ett gemensamt företag, vilket i sin tur kan väcka affektionskänslor. Man kan alltså urskilja två aspekter av vår socialitet: (1) ett socialt intresse för vår omgivning (vilket inkluderar hur andra ser på en), och (2) grupp- eller medkänsla. Tillsammans upprätthåller socialitetens två aspekter samhällelig stabilitet; och enligt Mills teori om människan besitter en kultiverad, stabil person båda dessa förmågor (CW: 10; 133-4: 19; 547).

Emedan medkänsla berör erfarenheter av grupp-känsla och känslomässiga band mellan medlemmar, centrerar socialt intresse på idén att vi önskar dela erfarenheter och därmed att sociala relationer är ett inneboende gott. Mill menar både att vi har en kapacitet för socialt intresse och att dess kultivering är nödvändig för vår lycka. En väsentlig del av intresset för moraliskt liv ligger just i uppskattningen av skillnader i smak, talanger och åsikter (CW: 2; 209). Rawls framhåller denna idé i *A Theory of Justice*: "We need one another as partners in ways of life that we are engaged in for their own sake, and the successes and enjoyments of others are necessary for and complementary to our own good" (Rawls 1971: 523). Därför kommer egoisten, som inte bryr sig om någon annan än sig själv, enbart finna andefattiga och otillräckliga glädjeämnen: Han kommer därför med stor sannolikhet betrakta livet som långråkigt och lyckan som övergående (CW: 10; 14, 215-17). Därför kritiserar också Mill en strikt utilitaristisk tolkning av den sociala ordningen enligt vilken det sociala nätverket blott är ett verktyg för att säkerställa individers privata ändamål: "a society only held together by the relations and feeling arising out of pecuniary interests [is] essentially repulsive (CW: 18; 253-4) ... care for others is, in an admissible sense, as much an ultimate fact of our nature, as care for ourselves" (CW: 3; 760).<sup>3</sup>

Mills kritik av Bentham är i första hand normativ; han anser att den gjort stor skada och att den är motbudande. Den sista meningen i citatet ovan åberopar emellertid även naturliga fakta: 'care for others is an ultimate fact of our nature'. Min förklaring till varför Mill formulerar tesen att *altruismen är ett psykologiskt/naturligt faktum* är att han vill bevara utilitarismens 'objektivitet' men samtidigt bestrida Bentham's egenintressemodell. Denna position har av Popper givits beteckningen *den psykologiska naturalismen*. Doktrinens centrala tankegång kan illustreras med följande citat från Mill:

The idea of pain of another is naturally painful; the idea of pleasure of another is naturally pleasurable. From this fact in our *natural constitution*, all our affections of both love and aversion towards human beings ... originate. In this, the *unselfish part of our nature*, lies a foundation, even *independently form inculcation from without*, for the generation of moral feelings. (CW: 10; 50. Min emfas)

Genom att använda sig av begrepp som "natural constitution", "the unselfish part of our nature" och "independently from inculcation from without" implikerar Mill att våra osjälviska känslor bör betraktas som en del av den mänskliga naturen, vilket påminner om Mills nära släktskap med den tyska romantiska rörelsen.<sup>4</sup> Gertrude Himmelfarb har påpekat att Mill är en individualitetsteoretiker till stor del på grund av sin mottaglighet för den romantiska rörelsens idéer, inte på grund av sitt utilitaristiska arv (Himmelfarb 1974: 59-71). Hans inskjutande av romantiska idéer syftade till att förse liberalismen med en mer robust, historiskt medveten och flerdimensionell syn på jaget än den mekanistiska syn som Bentham representerade. Den romantiska traditionens värde i detta sammanhang är kanske framför allt att den allvarligt betraktar frågan om hur altruistiskt beteende är möjligt. Vare sig vi vill eller inte så blir varje moraliskt system tämligen abstrakt om det inte innehåller åtminstone grundläggande psykologiska antaganden; och då mer än begreppen obehag och välbehag ('pain and pleasure'). Den psykologiska naturalismen är emellertid inte oproblematiske. Frågan är om Mills romantiska syn på den mänskliga naturen erbjuder en godtagbar förklaringsgrund för altruistiskt beteende och om den stärker hans etiska teori.

Enligt den psykologiska naturalismen härleds människans naturliga mål och begär ur hennes 'sanna' psykologiska natur. Från dessa naturliga mål och begär kan vi sedan härleda människans naturliga livsnormer; dvs. de riktlinjer som människan i samhället skall följa. Eftersom människan i samhället inte har några andra egenskaper än de som kan härledas från den mänskliga naturens lagar, är det samhällsvetenskapens uppgift att (1) upptäcka de psykologiska lagar enligt vilka både människor och samhällen framskrider, och (2) insamla den information som behövs för att uppnå specifika politiska eller moraliska mål.<sup>5</sup>

Lagarna eller den mänskliga naturens principer är enkla principer som är odelbara och föregår all moralisk aktivitet. Mills ansats här är att utgå från postulatet att människan av naturen är altruistisk och sedan härleda de logiska konsekvenserna. Det är således Mills uppfattning om den mänskliga naturen som stödjer hela hans moralfilosofi. Som jag kommer att visa senare innehåller Mills syn på människan förvisso en tro på omgivningens påverkan, men som 'romantiker' anser han sig veta vari de dolda krafter som bestämmer dessa externt framkallade reaktioner består.

I ett välkänt citat ur *A System of Logic* skriver Mill att "the laws of the phenomena of society are, and can be, nothing but the actions and passions of human beings, namely, the laws of individual human nature" (SoL: 469). Denna proposition förutsätter medvetande men refererar inte till och förutsätter ingen social grupp eller institution. Att förklara en människas *egenintresse* "as if no human being existed besides himself" är logiskt godtagbart. Vi kan föreställa oss att Robinson Crusoe på sin ö, avskild från allt socialt liv, inte gärna skulle kunna drivas av något annat än sitt egenintresse förrän Fredag dök upp. Men som förklaringsgrund för altruism eller för en individs beteende i samhället är den enskilde individens isolerade psykologi otillräcklig eftersom (1) altruism är en social idé i sig, och (2) altruism som koncept är beroende av andra

sociala idéer som språk, familj och vänskap. Psykologin förutsätter sociala koncept och kunskap om människans sociala miljö vilket visar att det är omöjligt att förklara samhällliga företeelser enbart i psykologiska termer eller reducera dem till psykologi. Endast med stor svårighet eller fantasi kan man föreställa sig en psykoanalys som inte refererar till sociala omständigheter. På samma sätt kan inte altruism förklaras i enbart psykologiska termer om människans natur på det sätt som Mills naturalism föreslår. William Sullivan har formulerat det bra:

Outside a linguistic community of shared practices, there would be *homo sapiens* as logical abstractions, but there could not be human beings. This is the meaning of the Greek and medieval dictum that the political community is ontologically prior to the individual. The *polis* is, literally, that which makes man, as a human being, possible. (Sullivan 1982: 173)<sup>6</sup>

En anslutande fråga är om Mills romantiska syn på den mänskliga naturen står i konflikt med eller underminerar hans empiricism. Som empiriker måste han onekligen bygga sin teori på observation och experiment. Men hittills talar mycket för att han arbetar med en essentialistisk eller metafysisk syn snarare än med en empirisk; jag tänker då på det teleologiska språket och *a priori* karaktären av hans moralpsykologi. Frågan är då kanske snarare: kan hans naturalistiska syn ges en empirisk tolkning? John Gray skriver:

As an empiricist, Mill is compelled to build his theory of men on the evidences of observations and experiment. Mill absorbed the Romantic belief that each man possessed a peculiar and in-born endowment which might or might not be realized in the course of his life. This belief does not overthrow Mills empiricism, so long as the identification of any man's essence or nature remains a matter of observation and experiment ... So long as we allow Mill the notion of an individual endowment open to discovery by observation and experiments in living, the rationalist or essentialist idiom of individual essences or natures can be given an empiricist translation. (Gray 1983: 83-84)<sup>7</sup>

Genom att tona ned Mills kunskapsteoretiska verk (*A System of Logic*) och framhäva hans etiska huvudverk (*Utilitarianism*) och samhällsfilosofiska traktat (*On Liberty*) kan man så hävda att Mills empiricism inte måste kastas överbord så länge som identifieringen av en människas natur förblir föremål för experiment eller observation. Det enda universella i Mills redogörelse för den mänskliga naturen är då att den är indeterministisk. Detta perspektiv sträcker sig bortom specifika handlingar, vare sig de är egoistiska eller altruistiska, och tar istället fasta på den personlighetsstruktur från vilken de härstammar. Men om psykologilagarna enbart skall tolkas metaforiskt förlorar doktrinen både i styrka och det syfte den tjänar; dvs. att vila på rationella grunder, ta avstånd från intuitionisterna, men kommunicera någonting annat än Bentham's egenintressehypotes.

Enligt min mening förstärker Mills spekulativa antagande om att människan av naturen är altruistisk *inte* hans etiska teori. Ty altruistiskt beteende är ett etiskt åtagande och etiska måttstockar står inte att finna i den mänskliga naturen. Den mänskliga naturen, likt den övriga naturen som helhet, består av fakta och regelbundenheter och är i sig varken moralisk eller omoralisk. Vi kan

därför inte härleda en moral uteslutande från kunskap om människan eller naturen. Etiken är med andra ord autonom och irreducibel (Moore 1965: 15ff). De etiska måttstockarna skapas snarare genom våra beslut. Beslutet att motverka egoism beror inte på att människan de facto *är* altruistisk. För även om människan i grunden vore altruistisk skulle någon kunna förföra henne med egoismens fördelar. Och även om människan är en egoistisk varelse kan vi av moraliska skäl kräva att hon *bör* agera altruistiskt. Så länge som vi betraktar dessa 'fakta' som föränderliga kan vi inta olika attityder gentemot dem: vi måste inte på Hobbesianskt manér pessimistiskt konstatera och acceptera att 'människan är självisk, alltså krävs en Leviathan'. Inte heller måste vi följa Rousseau och nostalgiskt konstatera att 'så god var människan innan institutionerna korruperade henne, låt oss därför vända tillbaka till naturen' oavsett om den enskilde individen önskar det eller inte. Vi kan bestämma oss för att förändra attityder, motarbeta att de förändras, eller inte handla alls. Poängen är att om vi betraktar dem som föränderliga är det missvisande att kalla dem för naturliga fakta, vilket gör att en etisk teori vilar på svagare logisk grund, och i somligas ögon, att den blir 'ovetenskaplig'. Alternativet till en naturalistisk förklaring, en social/etisk förklaring som redogör för dialektiken mellan individen och samhället, är onekligen mer komplicerad. I följande två avsnitt kommer jag att framlägga två sådana förklaringar. Den första tar *gemenskapen* som sin utgångspunkt och formuleras i kommunitärernas 'social tes'.

## 2. Den sociala tesen

Att individer endast kan utvecklas altruistiskt om de ingår i en samhällsgemenskap är ett rimligt antagande av det enkla skäl att ett fullständigt individualiserat samhälle är en motsägelse i sig: ett totalt individualiserat samhälle är inget samhälle alls. Om detta råder inga tvister mellan liberaler och kommunitärer. Skiljelinjen är snarare vilken värdebestämmande enhet man åberopar; individen eller gemenskapen. Enligt kommunitärerna är det onekligen gemenskapen, vilken upprätthålles genom en politik om det gemensammias bästa. På denna grund vill man begränsa individens självbestämmanderätt och utmana individens moraliska suveränitet. Istället är det gemenskapen som formulerar moraliska värden som sedan internaliseras av individen. Som Joseph Raz formulerat det: "Supporting valuable forms of life is a social rather than individual matter" (Raz, 1986: 162). I det här avsnittet kommer jag att kritisera denna position av både logiska och moraliska skäl.

Både för liberaler och kommunitärer utgör vanligtvis familjen den grundläggande *sociala* enheten. Föräldraskap brukar också vanligtvis betraktas som prototypen för altruism. Experimentella studier har visat att sociala band är möjliga eftersom vi lär oss att tolka och reagera ändamålsenligt till ett visst beteende; barn som bevitnar altruistiskt beteende hos andra, och själva är mottagare av sådant beteende, kommer också med stor sannolikhet att handla altruistiskt gentemot andra (Boulder 1978; Macaulay & Berkowitz 1970; Sorokin 1950).

Idén om internaliserat beteende härleds ofta från det hegelianska arvet, som numera förvaltas av den kommunitära traditionen. F H Bradley har i sin essay "My Station and its Duties" givit idén följande formulering:

[The child] does not even think of his separate self; he grows with his world, his mind fills and orders itself; and when he can separate himself from that world, and know himself apart from it, then by that time *his self, the object of his self-consciousness, is penetrated, infected, characterized by the existence of others. Its content implies in every fibre relations of community.* (Bradley 1962: 127. Min emfas)

Mills liberala doktrin om den moraliska utvecklingen kan emellertid också ge oss god vägledning. Även om Mill förvisso hänvisar till den mänskliga naturen är det framför allt samspelet mellan det unga barnet och dess omgivning som är avgörande för den moraliska utvecklingen. I "Whewell on Moral Philosophy" argumenterar han exempelvis för att de känslor (om rätt eller fel) som verkar så naturliga inte alls är naturliga utan artificiella: utveckling och erfarenhet kan framkalla både sanslösa och fördärvliga personligheter. I *Utilitarianism* skriver han:

[The first step is] a child's knowledge of the simple fact ... that some acts produce pain and others pleasure (CW: 10; 58-59) ... As little is there an inherent necessity that any human being should be a selfish egoist, devoid of any feeling or care but those which centre in his own miserable individuality ... Genuine private affections, and a sincere interest in the public good, are possible, though in unequal degree, to every *rightly brought up human being.* (CW: 10; 216)

Det som vi eftertraktar osjälviskt måste, genom en mental process, bli en del av det vi söker som vår egen lycka: andras välmående blir vårt eget välmående eftersom vi lärt oss att finna det behagligt (CW: 10; 184). Den moraliska utvecklingens mål är helt enkelt att träna individer att njuta av andras lycka genom att associera och sympatisera med dem. Genom att uppmärksamma detta menar Mill att hans modifierade utilitarism är progressiv medan Whewells intuitionism är statisk. Mill fortsätter:

The social state is at once so natural, so necessary, and so habitual to man, that, except in som unusual circumstances or by an effort of voluntary abstraction, he never conceives himself otherwise than as a member of a body ... In this way people grow up unable to conceive as possible to them a state of total disregard of other people's interests ... They are also familiar with the fact of co-operating with others, and *proposing to themselves a collective, not an individual, interest, as the aim ... of their actions ... not only does all strengthening of social ties, and all healthy growth of society, give to each individual a stronger personal interest in practically consulting the welfare of others; it also leads him to identify his feelings more and more with their good.* (CW: 10; 231. Min emfas)

Tanken är alltså att individuell lycka, genom social internalisering, blir till allmän lycka. Argumentet utgår från det 'hedonistiska beviset': "The only proof capable of being given that an object is visible is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people actually desire it"



(CW: 10; 34). Beviset lider av två logiska brister.<sup>8</sup> För det första är det *non-sequiteur*; det faktum att något är önskat ger inte automatiskt slutsatsen att det är *önskvärt* utan bara att det är *önskbart*. Vi kan inte härleda något normativt önskemål från fakta om önskningar. För det andra är argumentet *petitio principii*; bara för att lycka är *något* som önskas kan man inte dra slutsatsen att det är *det enda* som är önskbart (Lane 1989: 225). Och eftersom andra saker eller storheter kan önskas eller vara önskvärda är det förhastat att göra universell lycka till det självklara kriteriet för vad som är moraliskt rätt eller gott.

Men även om de logiska bristerna förbises och det hedonistiska beviset accepteras är själva språnget från individuell lycka till allmän lycka fortfarande problematiskt. Mill skriver:

[We] have not only all the proof which the case [of human happiness] admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good; that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons. (CW: 10; 234)

Hans slutsats här är återigen *non-sequitur*: det faktum att var och en strävar efter sin egen lycka leder inte nödvändigtvis till den önskvärda slutsatsen att alla skall sträva efter allas lycka eller att kollektivet av medlemmar har den allmänna lyckan som målsättning.<sup>9</sup> Mill räddar också sig själv på denna punkt genom att på ett annat ställe säga vad han 'egentligen' menade med citatet om individuell lycka och allmän lycka: "I did not mean that every human being's happiness is a good to every other human being, though I think that in a good state of society and education it should be so. I merely meant in this particular sentence to argue that since A's happiness is a good, B's a good, and C's a good, etc., the sum of all these goods must be a good" (CW: 16; 1414). Den logiska kritiken är emellertid av underordnad betydelse i denna uppsats. Min moraliska kritik av internaliseringsprocessen riktar sig i första hand mot koimunitärerna, men ett citat av Mill kan ge en lika god utgångspunkt för min kritik. I "On the Definition of Political Economy" överför Mill 'the laws of mind' till 'the laws of society':

Those simple laws of human nature, operating in that wider field, give rise to results of a sufficiently universal character ... to admit of being called, though in a somewhat looser sense, laws of society, or laws of human nature in the social state ... This science ... shows by what principles of his nature man is induced to enter into a state of society; how this feature in his position acts upon his interests and feelings, and through them upon his conduct; how the association tends progressively to become closer, and the co-operation extends itself to more and more purposes; what those purposes are, and what the varieties of means most generally adopting to furthering them; what are the various relations which establishes themselves among human beings as *the ordinary conscience of the social union*. (CW: 4; 319-21. Min emfas)

Jaget skulle således, genom social identifikation, utvidgas till att omfatta förmedlande institutioner. I sin kritik av utilitarismens moral doktrin har Richard Norman föreslagit att man exempelvis kan tänka sig en arbetare som inte känner någon som helst lojalitet gentemot det företag han arbetar för medan lojaliteten med arbetskamrat är total (Norman 1979: 194). Detta är ju strejkens

underliggande logik. Självfallet är det möjligt att arbetaren strejkar primärt av egoistiska skäl (han vill ha högre lön); kollektivet blir således ett samlande verktyg för ett antal självständiga egoismer ('universell egoism', för att använda en av Hegels termer). En sådan person solidaritetsstrejkar inte gärna. Men vi kan också tänka oss att det finns en annan sorts arbetare, den som Norman syftar på, som känner genuin solidaritet med sina medarbetare. Skillnaden ligger just i olika identitetssyner. Den senare ser sig i första hand som arbetare. Hans relation till arbetskamrater ger honom en *social roll* genom vilken han erhåller förståelse för vad 'han är' och var han 'hör hemma'.

Ur ett liberalt perspektiv är en sådan position defekt av två anledningar: (1) motsatsen till egoism är inte kollektivism. Vidare är individualism förenlig med altruism och omvänt förutsätter altruism inte kollektivism. Denna invändning behandlas i det sista kapitlet. (2) Själva internaliseringen inom ett kollektiv leder lätt till ideologisering, kunskapsmissbruk och totalitära åskådningar. Om helheten är allt och individen endast en utbytbar bricka, så måste det vara berättigat att se till att det inte finns några rebelliska individer som inte inser sin rätta plats i helheten och som kan förväntas sabotera maskineriet (Popper 1966: 100ff). Den sociala tesen, när den uttrycks som att "supporting valuable forms of life is a social rather than individual matter" eller att internaliseringsprocessen installerat ett slags "conscience of the social union", är vidare missvisande då den vill påvisa att 'samhället' är en enda enhet ur vilken man kan destillera ett universellt värde. Samhället som socialt system är snarare en funktion av ett stort antal sub-system med egna värderingar och internaliseringsprocesser.

Rollen som medlem av en grupp, det kollektiva jaget, kartläggs med hjälp av ett antal kognitiva riktmärken (Young 1976: 40). Ett viktigt inslag är gruppens (ledares) förmåga att relatera det förgångna, nutiden och framtiden genom ett antal rekonstruerade bilder som formulerar individuella upplevelser i kollektiva termer och som ger gruppen en delad existens med social mening. Individen relaterar på så vis sig själv med sitt sociala universum genom abstrakta, symboliska konstruktioner som sedan utgör 'verkligheten'. Karl Mannheim:

Only in a quite limited sense does the single individual create out of himself the mode of speech and of thought we attribute to him. He speaks the language of his group; he thinks in the manner in which the group thinks. He finds at his disposal only certain words and their meaning. These are not only determinate to a large extent the avenues of approach to the surrounding world, but they also show at the same time from which angle and in which context of activity objects have hitherto been perceptible and accessible to the group of the individual. (Mannheim 1936: 3)

I *Forskningsanknytning genom disputation* skriver Stefan Björklund att "utan ett visst mått av likformighet i föreställningar lär en social grupp inte kunna fungera som en enhet, eftersom viss likformighet är en förutsättning för kommunikation. Huvuddelen av det individen får veta om världen, i varje fall om den sociala världen, får han genom information från andra individer. Utan ett mått av likhet i grundläggande föreställningar blir denna information obegriplig." (Björklund 1991: 88) Med en något oförsiktig översättning kan man här

tala om ett socialt paradig som uppstår när vi gör skillnad på 'ett antal individer' och 'en grupp'. Den första skillnaden består i att genom att ingå i ett gemensamt paradig undviker gruppmedlemmarna att behöva diskutera grunderna för sin föreställning om världen. Detta betyder vidare att det kommer att råda åtminstone relativ enighet om vad som anses angeläget och vad som anses oviktigt. Den andra skillnaden innebär att man för att ingå i gruppen måste lära sig paradigmets grundpelare vilket stärker sammanhållningen. Enligt denna översättning av Kuhns paradigmkoncept framstår paradigmet som ett dogmatiskt system, vilket det också är. Man läser samma (läro)böcker, talar samma språk, har delade erfarenheter och är överens om gruppens förebilder. En aspekt som därför är viktig att nämna i detta sammanhang är källan för dogmatiskt tänkande. Popper skriver: "... barn – särskilt barn – har ett angeläget behov av påvisbara regelbundenheter i sin omgivning; det finns ett medfött behov inte bara av mat och kärlek utan också av påvisbara strukturella oföränderligheter i miljön" (Popper 1992: 55).<sup>10</sup> Om vi smälter samman det icke-vetenskapliga, idébaserade paradigmet med den dogmatiska tendensen uppstår fenomenet *ideologi*, dvs. "en samling [verklighets]-föreställningar som tänks bilda ett mera systematiskt helt" (Tingsten 1963: 19). Jag kommer nu att tolka kollektivfenomenets funktion och konsekvenser för altruistiskt beteende och individualism med hjälp av ideologibegreppet. Analysverktyget är fortfarande Mills kunskapsetik.

Talcott Parsons har hävdad att "deviations from [social] scientific objectivity" uppstår som "the essential criteria of ideology": "The problem of ideology arises where there is a discrepancy between what is believed and what can be [established as] scientifically correct" (Parsons 1959: 32). Avvikelsen uppstår enligt Parsons på två generella sätt. För det första, emedan samhällsvetenskapen onekligen påverkas av generella värderingar och är selektiv vad gäller de frågor som ställs och de problem som väljs för undersökning, präglas ideologin av en andra, kognitivt mer fördärvlig selektivitet då den medvetet understryker vissa aspekter av den sociala verkligheten medan andra negligeras eller undertrycks.<sup>11</sup> För det andra nöjer sig inte ideologin med 'överselektivitet' utan förvränger ofta de aspekter av den sociala verkligheten den uppmärksammar; en distortion som idealt uppenbaras då de placeras vid sidan av den sanningssökande samhällsvetenskapens rön. "The criterion of distortion is that statements are made about society which by social-scientific methods can be shown to be positively in error, whereas selectivity is involved where the statements are, at the proper level, 'true' but do not constitute a balanced account of the available truth" (Parsons 1959: 48). Detta är onekligen ingen skönmålning av ideologin och argumenten mot den är av kunskapsetisk art.

Sutton et al har identifierat två sätt varpå ideologins sociala determinanter kan studeras på ett djupare plan: *intresseteorin* (interest theory) och *påfrestningsteorin* (strain theory) (Sutton 1956: 303-310). För den första teorin betraktas ideologin som en mask och ett vapen; för den senare som ett symptom och ett botmedel (om än med bieffekter). Enligt intresseteorin tolkas ideologiska utspel mot bakgrunden av en universell strid om fördelar. En sådan tolkning sammanknippas med den rationalistiska skolan och illustreras kanske

bäst av Mancur Olsons teori om det kollektiva handlandets logik. Rent rationellt bidrar individen till det gemensammas bästa om han kan komma i åtnjutande av vissa fördelar utan att bära kostnaderna: en individ betalar för ytterligare en enhet av kollektiv nytta tills den marginella nyttan minus den marginella kostnaden är noll. Egenintressehypotesen har emellertid ifrågasatts av empiriska studier som visar att individer ser andra skäl än sitt omedelbara egenintresse för att främja allmänintresset, framför allt konsekvensetiska skäl (Lewin 1988). Om människor enligt intresseteorin eftersträvar makt och fördelar, flyr de enligt påfrestningsteorin från ångest och isolering.

För denna uppsats syfte är det givetvis av intresse att närmare undersöka påfrestningsteorin vilken erbjuder en medicin mot Poppers idé om civilisationens börda eller Isaiah Berlins beskrivning av vår tids sjukdom som agorafobi. Vad som kollektivt betraktas som strukturell inkonsekvens känns individuellt som personlig osäkerhet, ty det är i erfarenheten hos den sociala aktören som samhällets imperfektioner och motsägande karaktärer möts. Den sociala påfrestningen kan således avläsas på den individuella personlighetens nivå. Att både samhället och individen är organiserade system snarare än hopar av motiv betyder att de socialpsykologiska spänningar som påfrestningen åstadkommer är någorlunda systematiska de också, att den ångest som framkallas av social interaktion har en alldeles egen form.<sup>12</sup> Påfrestningsteorin skall därför tolkas mot bakgrunden av ett kroniskt försök att korrigera ett socialpsykologiskt ojämaviktstillstånd: "Ideology is a patterned reaction to the patterned strain of a social role" (Sutton 1957: 307-8). Denna definition följer Ernst Wigforss' ideologibegrepp såsom "en känslomässig reaktion mot en på ett visst sätt uppfattad verklighet" (Wigforss 1956).

Ideologin erbjuder ett "symbolic outlet" för emotionella störningar som generas av det sociala ojämaviktstillståndet. Och om vi förutsätter att den moderna alienationen är mer eller mindre närvarande hos alla människor ingår den numera i vår grundläggande personlighetsstruktur. Ideologierna är kartor över en problematisk social verklighet och matriser för skapandet av kollektivt medvetande. Den modell som nu beskrivs är inte militäristisk utan medicinsk och kräver en diagnos. Vad som är intressant inom ramen för denna uppsats är den s.k. solidaritetsförklaringen och dess logiska tvilling men etiska motsats, 'avförandeförklaringen'.

## 1. Solidaritetsförklaringen

Solidaritetsförklaringen kan enligt denna formel hålla samman en social grupp. Enheten baseras på en gemensam ideologisk orientering (t. ex. fackförbund, läkarsamfund). En gemenskaps känslomässiga intensitet är, som tidigare sagts, till stor del beroende på den skicklighet med vilken gruppens unikhet, historiska dygd och framtida öde formulerats i en överskådlig ideologi (Young 1976: 45). Även om grunden för gruppens existens kan vila på tradition och myter, multipliceras ofta identitetsmobiliseringen via 'ideologiska entreprenörer' inom den professionella medelklassen och intelligentsian. Faran uppstår inte i och med att varje individ har sin egen värld i form av en social grupp,

utan när denna värld betraktas som ofelbar. De ideologiska entreprenörerna kan mycket väl anse att kunskap om motståndarens synpunkter är nyttig, men nekar resten av 'världen' denna kunskap; därigenom får eliten utökade kunskaper medan den stora massan levereras färdiga åsiktspaket (OL: 104).

I sin analys av kollektiv åsiktssbildning i kapitel två i *On Liberty* beskriver Mill hur kyrkans doktrin installerar en vanans respekt för symboliska fraser men att ingen egentlig självständig känsla genereras för att vägleda ens beteende: "Whenever conduct is concerned, they look around for Mr. A and B to direct them how far to go in obeying Christ" (OL: 104). Flockbeteendet är givetvis inte begränsat till religionens domän. I sin essai "The Power of the Powerless" (1985: 27-28) berättar Vaclav Havel om grönsakshandlaren som placerar en marxistisk solidaritetslogan ("Arbetare i alla länder, förenen Eder!") i sitt skyltfönster; inte av någon personlig längtan efter att göra sina kunder förtrogna med det ideal den ger uttryck för utan snarare av rädsla för makten och dess angivare.

## 2. Avförandeförklaringen

En känsla av medlemskap i en socio-politisk gemenskap involverar att man uppmärksammar vissa drag som utmärker gruppen. Och för att kunna tala om sig själv som tillhörande en viss grupp måste man semantiskt använda, eller syfta på, kontrasterande begrepp (språk, symboler, värderingar, ritualer eller fysik) för andra. Gemenskapen hålls vidare ofta samman av vissa morallagar som definierar rätt och orätt. Och liksom att dessa morallagar definierar gemenskapens inre värld definierar den dess yttvärld.

Ty om morallagarna skall vara av betydelse måste de som befinner sig utom gemenskapen ha ett annat moraliskt värde än gemenskapens medlemmar. Den ideologiserade sub-kulturen är därför högst institutionaliserad och "i varje givna situation finns olikheter i en individs beteende mot medlemmar och icke-medlemmar och han [gör] själv upp medlemslistorna i sitt eget inre" (Buchanan 1988: 57). Men det är osmidigt att tolka den sociala verkligheten genom ett komplext kartläggningssystem av samtliga samhällsmedlemmar. Därför uppstår en reduktionsprocess där individer som i grova drag liknar varandra grupperas tillsammans. Reduktionismen är vanligtvis mer uttalad i uppfattningen av andra än den egna gruppen, och frammanandet av den sociala kartans verklighet beror till stor del på frekvensen av sociala antydningar som styrker skillnader. Angående den allmänna opinionen skriver Mill: "Popular opinions, on subject not palpable to sense, are often true, but seldom or never the whole truth. They are part of the truth, sometimes a greater, sometimes a smaller part, but exaggerated, distorted, and disjointed from the truths by which they ought to be accompanied and limited" (OL: 108).

Med den avförande förklaringen menas syndabocksteorin, Känslomässiga spänningar får ett utlopp genom att de riktas mot symboliska fiender. Ideologin är enligt denna förklaringsmodell benägen att ägna sig åt 'stereotyping' (Young 1976: 147). Ett antal drag, fysiska eller beteendemässiga, tillskrivs en given grupp. Oftast innehåller stereotypen åtminstone milda nedlåtande bibe-

tydelser. När det stereotypa omdömet väl etablerats får det som uppgift att orientera intryck; ett vardagsexempel är vita människor med fåtaliga rasrelationer som hävdar att de inte kan skilja en svart individ från en annan. Stereotypen styr sinnesorganen; för sådana personer finns inga individuella-svarta människor utan en enda samlad arketyp som är så stark att den till och med överskrider det visuella intrycket. En tvillingsjäl till stereotypen är oemotsagd ryktesspridning vilka tillsammans skapar en fantasivärld som ofta har lite att göra med empiriska fakta: "Unless [the received opinion] is vigorously and earnestly contested, it will, by most of those who receive it, be held in a matter of a prejudice, with little comprehension or feeling of its rational ground" (OL: 116).

Där vetenskapen är den diagnostiserande, kritiska dimensionen av en kultur är ideologin den rättfärdigande, ursäktande. Den refererar till "that part of culture which is actively concerned with the establishment and defense of patterns of belief and value" (Fallers 1961: 677). Det är därför svårt att föreställa sig en kollektiv enhet, så som den beskrivits ovan, som anammar kritiken som honörsbegrepp eftersom kritiken river upp det gamla och öppnar locket för det konserverande. Kritiken utgör helt enkelt den dysfunktion som minskar enhetens förmåga att överleva. Det patologiska draget hos ideologier är enkelt att framhäva, men ideologins främsta uppgift är att fånga och formulera en grupp individers stämning, mobilisera den och göra den till ett socialt faktum istället för osammanhängande, oförverkligade privata känslor. Hitler förvrängde inte det tyska medvetandet när han översatte sina medborgares demoniska själv-hat till den tropologiska figuren av den magiskt korrumpierande juden; han objektiviserade hatet genom att transformera en avsevärd personlig neuros till en kraftfull social kraft.

Av den korta analysen kan ett antal propositioner framställas: (1) På grupp-nivå understöds kollektiva enheter genom ett gemensamt symbolsystem som tenderar att skapa sin egen paradigm av den sociala verkligheten. (2) I en ideologisk miljö används selektiv information för att differentiera kollektiva syner på sociala och politiska händelser. Under perioder av stress eller hot finns en tendens till intensifierad ryktesspridning och förvrängning av information så att den stämmer överens med det antydda hotet. Kollektivet som system x kan därför betraktas som ett *negativt feedback-system* då effekterna av extern stimuli motverkas av interna responser. (3) Den symboliska representationen av det sociala universat är förenklat genom att stereotypa andra grupper och betrakta dem som en enda aktör. Även om identifikation med grupper varierar mellan individuella medlemmar uppmanas de att alliera sitt beteende med kollektivets intressen. Om dessa propositioner innehåller åtminstone viss sanning, vilket jag tror att de gör, är det helt klart att den kollektiva kunskaps-etiken står i direkt konflikt med Mills kunskaps-teori så som den formuleras i *On Liberty*: "Giving merited honour to everyone, whatever opinion he may hold, who has the calmness to see and honesty to state what his opponents and their opinions really are, exaggerating nothing to their discredit, keeping nothing back which tells, or can be supposed to tell, in their favour. This is the real morality of public discussion" (OL: 118).

### 3. Individualistisk altruism

En sista ansats att förklara altruism är att återknyta till indeterminismen och vidareutveckla dialektiken mellan individen och den sociala världen med utgångspunkt i *individen*. Det grundläggande antagandet i detta avsnitt följer Humes syn på den mänskliga naturen som vare sig särskilt egoistisk eller altruistisk; det är snarare den sociala diskursen som frammanar det ena eller det andra sentimentet. I *The Open Society and Its Enemies* hänvisar Popper till Mrs. Jellyby i Charles Dickens *Bleak House* som ett exempel på en individualist som samtidigt är villig att offra sig för att hjälpa andra individer: Mrs. Jellyby avskyr både egoism och kollektivism, men även en altruism som riktas mot anonyma grupper snarare än konkreta individer (Popper 1966: 100-101). Det handlar således om två dimensioner: 'individualism-kollektivism' och 'egoism-altruism' vilket kan illustreras med hjälp av en enkel figur, se figur 1.

	Egoism	Altruism
Individualism	IE	IA
Kollektivism	KE	KA

Figur 1. Dimensionerna individualism-kollektivism och egoism-altruism.

I det föregående har jag kritiserat antagandet att individualism är synonymt med egoism (IE) och att kollektivism är synonymt med altruism (KA). Mitt negativa argument av den sociala tesen var att egoism och kollektivism är väl förenliga storheter (KE) och att symbiosen av kunskapssetiska skäl är förkastlig. I det här kapitlet kommer jag att med positiva argument visa att individualism och altruism är förenliga storheter (IA), och förklara varför en sådan symbios är eftersträvansvärd och relevant för liberal teori.

Vad som är avgörande är att kunna visa att det inte nödvändigtvis måste vara de sociala rollerna som formar individen, utan att det istället är individen som bör forma de sociala rollerna och att icke-institutionaliserade relationer som familj och vänner tillåts ha en betydelse. Den sociala dialektiken måste alltså sätta individen i centrum:

[W]hile the formative power of society surely is decisive, it is nevertheless individuals that are being shaped. I may share everything with others. But it is I that shares them – an independent consciousness, a separate locus of pleasure and pain, a demarcated being with interests to be advanced or suppressed. (Galston 1986: 91)

Detta är en lokalisering av moraliskt värde, och även om samhället är avgörande för ett gott liv är det individens välfärd som påverkas av det sociala livet, och varje humanistisk politisk teori måste därför se till varje enskild individs intressen. En sådan syn är helt i linje med Mills kunskapsetik, individualism och humanism. Min uppgift blir nu att försöka redogöra för hur en social dialektik med altruismen som mål är möjlig inom ramarna för liberal teori.

Mills liberala individualitetsbegreppet är i stor utsträckning en avkomma från den moderna världens tendens att befria människan från de sedvanliga livsmönstren och låta dem urskilja sitt verkliga jag från sin sociala roll. Den

första och mest avgörande aspekten av individualiteten måste därför vara negativitet eller överstygighet, dvs. förmågan att inse att mitt jag inte är identiskt med mina olika roller, åsikter eller andra former av varat: jag kan ställa mig utanför dem, bedöma dess relativa värde, förändra dem, eller åtminstone föreställa mig att de skulle kunna vara annorlunda (kritisk fantasi). Men om vi antar att jag enkelt och lätt kan dra mig tillbaka emotionellt och spirituellt från dessa roller eller åsikter, att jag kan byta sociala roller efter tycke och övertygelse, vad är jag då? Tomheten och nakenheten hos individualiteten-som-negativitet avslöjas lätt när man ställer en sådan fråga och man påminns om Leonard Zelig i Woody Allens film *Zelig* (1983) som för att bli omtyckt hela tiden bytte personlighet eller åsikt för att passa in i de sammanhang han befann sig i. Zelig är en 'other-directed' personlighet vars hela varelse likt en kameleon är redo att fånga upp gemenskapens signaler till den milda grad att han inte längre är ett jag utan en återupprepede personlighet; jaget ersätts av en rollspelare. Zelig blir den personlighet han råkar vara tillsammans med: en svart man, en asiat, en grek, en boxare, en psykiatriker, en rabbin, en doktor, en nazist. I filmen genomgår Zelig även rent fysiska förändringar och blir densamme som den han är med och ertappas bland annat som trombonist i Benny Goodmans orkester och sittandes bakom Hitler på ett nazistmöte, men vår sociologiska fantasi behöver inte gå så långt för att uppskatta att ett reellt problem föreligger här. Om jag alltid kan byta social roll eller finna mig själv bortom någon sed, roll eller mening, om jag kan lägga dessa åt sidan likt en smutsig skjorta, kan jag aldrig bli en individ med ett unikt jag eftersom jag saknar verkliga sammanhang och kanaler genom vilka jag kan uttrycka min individualitet. På ett politiskt plan kan det sociala trycket leda till likriktning och fullständig underkastelse inför de krav och önskemål som en starkare makt ställer oss inför. Paradoxalt nog kan alltså det liberala alternativet att kunna byta roller leda till samma resultat som det kommunitära som hävdar vikten av att definieras enligt sin sociala roll. Både Vaclav Havels grönsakshandlare och Woody Allens Zelig är offer för konformismen, även om de hamnar där på skilda sätt.

Individualiteten kräver således en positiv dimension. En sådan dimension kan förmå individen att exempelvis skilja på signifikanta och triviala frågor, att sortera bland seriösa och ideologiska argument samt att urskilja rationell diskurs från manipulation. Mill injicerade onekligen en dos av social kritik i individualitetens idé genom att behandla den som antitesen till den börda som kutym, lag och den allmänna opinionen så ofta utgör. I ett brev till pastorn Henry William Carr skrev han:

What the poor as well as the rich require is not to be indoctrinated, is not to be taught other peoples opinions, but to be induced and enabled to think for themselves ... after reading, writing, and arithmetic ... the desirable thing for them seems to be the most miscellaneous information, the most varied exercise of their faculties. (CW: 15; 780-81)

Identitet är visserligen ett subjektivt jag-koncept, men uppstår aldrig i ett vacuum. Ego uppfattas i relation till alter; identitet är relationellt och skapas med hjälp av hur de 'relevanta andra' uppträder på den sociala arenan. Om Robin-



son Crusoe uppfattade sig själv som flitig och gav sin flit ett värde var det för att han uppfattade Fredag som lat. Theodore Sarbin har uttryckt det som följer:

It is axiomatic that in order to survive as a member of a society, a person must be able to locate himself accurately in the social structure. The simplest way to accomplish this is by seeking and finding answers to the question "Who am I?" Since roles are structured in a reciprocal fashion, the answers can also be achieved through locating the position of the other by implicitly asking the question "Who are you?" (Sarbin 1982: 547)<sup>13</sup>

Den förklaring av individualiteten som hittills levererats skiljer sig helt klart något från vanligt språkbruk som associerar individualitet med spontana önsningar och uppfattningar gentemot samhället. Tanken om *medling* föreslår att vägen mot individualiteten kräver en återresa till de kulturella traditioner och moraliska måttstockar som först verkade hota eller kväva individualiteten. Det är därför viktigt att avvisa monistiska teorier om kunskapsinhämtning som ett enmansföretag: "Sådana teorier ser människans omvärld som en störningskälla; de kan inte beakta möjligheten av en människa i aktivt samspel med omvärlden" (Björklund 1991: 89). Jag vill vidare hävda att det är ett kunskaps-etiskt felslut att betrakta de egna åsikterna som possessiva, att "ha" åsikter som om de vore permanenta materiella tillgångar. Att vara en individ i Mills mening kräver det något paradoxala steget att överge det överdrivet privata eftertrycket på åsikter och attityder och tillkännage att de är den del av den offentliga domänen och att de alltid är öppna för diskussion och kritik. Popper har introducerat idén om *värld 3* för att beteckna de produkter som vårt intellekt skapat. Värld 3-objekten har autonom status varför vi kan kritisera dem och överge dem utan att för den skull överge oss själva; vi låter helt enkelt, som Popper uttrycker det, våra idéer dö i vårt ställe. En sådan attityd etablerar möjligheten för ett tolerant, civiliserat samhälle.<sup>14</sup>

Den delvisa förlusten av jaget sätter i rörelse en genuin utvecklingsprocess. Genom att ha frigjort sig från en *slavisk* jag-fokusering förmår individen uppleva världens komplexitet och rikedom på nya sätt. Individualiseringsprocessen involverar en noggrannare, mer alert uppmärksamhet på objektiva erfarenhetsfaktorer som språk, symboler och idéer. Man söker då efter maktens verklighet istället för att famla bland stereotyper i en ideologisk förmörkelse; man försöker formulera valida förklaringar istället för att leverera oreflekterade responser till manipulerade föreställningar. Dessa observationer föreslår emellertid att det finns ett eventuellt problem med individualitetsbegreppet. Om man destillerar värdet av ting som skapas av den objektiva erfarenheten, på vilket sätt är man då individualiserad? Skulle inte individen reduceras till en komposterad, kaotisk microkosm av de externa influenser som skapar hans tankar och emotionella responser, till en Zelig?

Mills individualitet innebär inte någon isolering av jaget. Han följer tvärtom Goethes sats: "Only mankind combined is the true man, and the individual can only be joyous and happy when he has the courage to feel himself in the whole" (Goethe 1969: 421). Inte heller föreslår den någon sorts possessiv eller asocial individualism. De tyska romantikerna ville visa den isolerade och abstrakta personen en utvecklingsväg som kunde kulminera både i en genuin självupp-

täckt och en harmoni mellan jaget och dess sociala omgivning. Individualiteten som deskriptiv-normativ idé möjliggör det för oss att adressera frågor om karaktär som bekymrat främst kommunitärerna. Vi behöver då inte några spekulativa hypoteser om den mänskliga naturen. Vad vi istället bör göra är att ställa oss frågan om de intressen eller passioner som en person har idag verkligen är hans egna eller om de skulle verka ensidiga och ovärdiga sett ur perspektivet för den personens framtida utveckling. Det är måhända inte möjligt att, som moralister önskar, övertyga människor att handla tvärtemot sitt föreställda egenintresse. Men det kan vara möjligt att övertyga dem om att det jag som de betraktat som någonting stabilt och oföränderligt faktiskt kan vara en sorts artificiell konstruktion som besjälats genom socialiseringskrafter. Och om tanken om ett bestämt jag blir problematisk, då måste även idéer om ett universellt egenintresse bli det.

Människan bör betrakta sitt liv som öppet för drastiska omvärderingar: "[Individualism] is not identical with what we may call *individuality* – the right to be 'one's self', to develop one's own individual personality ... to be different, to be non-conformist, to dissent from orthodoxy if one thinks necessary, in short, the right to diversify" (Queen 1956:459-60). Individuen manifesteras både i de seder, roller och värderingar som mottagits från samhället och i sin strävan att överstiga och omforma dessa intryck. Utan det förra vore individualiteten tom; utan det senare vore den illusorisk. Om denna intuition är riktig kan man säga att vi, som Goethe hävdade, blir individer genom att medla mellan vårt medvetandes abstrakta negativitet och den konkreta kultur som vi bemöter dels som extern verklighet (böcker, målningar och tal), dels som interna impulser (kunskap och känslor). Även om traditionen inte bereder oss med några patentsvar så lär den oss att skilja mellan moraliskt monumentala spörsmål och triviala sådana. Denna medlingsprocess konstituerar individualitetens, kanske mer förklarande, andra moment.

Vi har nu återvänt till individen, liberalismens ursprungsenhet. Vad jag vill komma fram till är att etiska beslut kräver en individuell bedömning av ens sociala relationers verkliga natur och hur verkligheten egentligen ser ut och tar sig uttryck. Hur invaggade vi än är i en social roll bör vi kunna ifrågasätta om den rollen eller det företaget är värdefullt. Ett stycke dialog ur Ibsens *Ett dockhem* ger en god illustration. Nora inser att hon under åtta års äktenskap levtt i en skentillvaro. Hon säger till sin man, Torvald:

Du har aldrig älskat mig. Du har bara funnit det förnöjsamt att vara förälskad i mig. När jag nu ser på det, så ser jag att jag levtt här som en fattig människa – från hand till mun. Jag har levtt genom att göra konst för dig ... Och du har alltid varit så snäll mot mig. Men vårt hem har inte varit annat än en lekstuga. Jag har varit din dock-hustru, liksom att jag hemma var pappas dock-barn. Sådant har vårt äktenskap varit, Torvald (Ibsen 1907: 69. Min översättning)

Torvald försöker förklara för Nora att hennes heligaste pliket är de hon har gentemot sin man och sina barn och att hon mer än något annat är hustru och moder. Nora svarar med en välkänd replik:

Det tror jag inte längre på. Jag tror att jag först och främst är människa. (Ibsen 1907: 71)

Ibsens Nora är ett utmärkt exempel på en människa som fattar etiska beslut utifrån hur hennes relationer till andra enligt henne själv är beskaffade. För att omvärderingen skall vara värdefull krävs dels klarsynt kunskap om den nuvarande situationen samt en förmåga att föreställa sig en annorlunda situation. Dialogen illustrerar det faktum att sociala relationer har etiska innebörder, men också att sociala relationer kan visa sig vara tomma vilket försvagar de etiska banden.

En grundläggande praktisk fråga är hur de kompetenta agenterna väljer mellan sociala roller och undviker att drabbas både av Zelig-syndromet eller av ett liv som atom. Det finns en sorts logisk svårighet i resonemanget att jämföra livsstilar som valts och livsstilar som kunde valts men inte valdes. Den som valt ett liv präglad av kärlek och omsorg avfärdar givetvis den hatfyllda egoistens livsstil. På ett liknande sätt har den äkta mannen som ingår i ett äktenskap byggt på jämlikhet och respekt svårt att förstå hustrumisshandlarens ilska och behov av att dominera. Frågan är alltså hur agenten kan göra de jämförelser och val som exempelvis Mill föreställer sig. Det är visst möjligt att den som inleder ett äktenskap som argsint och dominant kan genomgå en förändring och bli en kärleksfull och resonerande make. Men jag vågar påstå att de allra flesta kärleksfulla äkta män både börjar och slutar som sådana och inte kan föreställa sig, och än mindre erfara, det hatfyllda alternativ de förkastat. Det generella problemet här är om det är meningsfullt att jämföra alternativa liv. Fred Berger har formulerat problemet väl:

What gives Mill grounds for his view that one sort of life which is *not* desired by such persons is more satisfactory, is his view that persons who can experience both prefer the one; but *these* people *cannot* fully experience both, and can have no grounds for rating the life they do not want over the life-style they lead. Moreover, it is claimed, if you *are* the sort of person who requires dignity, freedom, and so on, to be happy, then you do *not* appreciate the satisfyingness of the alternative life-style. Given different capacities, there can be no real comparability. (Berger 1984: 284)

Med hjälp av generella historiska, psykologiska och sociologiska "bevis" hävdar Mill att människor, givet att ens omständigheter inte blockerar vissa alternativ, skulle välja ett liv som leder någon vart och tillåter personlig utveckling. Om människor verkligen kan eller inte kan förstå andra livsstilar kan varken Mill eller någon annan ge några övertygande bevis om. Men jag vill nog hävda att det är en rimlig tanke. Ett sätt att åskådliggöra hur processen skulle kunna tänkas se ut i praktiken är att introducera begreppet *kritiskt tänkande*. I sin självbiografi beskriver Popper vad han anser karaktärisera kritiskt tänkande:

[V]id sidan av intensiteten i intresset för problemet, tycks [det] mig ofta vara förmågan att bryta igenom gränserna för de valmöjligheter – eller att variera dessa – som står till buds för en mindre kreativ tänkare när han väljer sina försök. Denna förmåga ... kan beskrivas som kritisk fantasi. Den är ofta resultatet av en kulturkollision mellan idéer eller idéramar. En sådan kollision kan hjälpa oss att bryta igenom de vanliga gränserna för vår fantasi. (Popper 1992: 54)

Poängen är att den dogmatiska fasen är en nödvändighet för den kritiska. Popper skriver:

[Det] kan inte förekomma någon kritisk fas utan en föregående dogmatisk fas under vilken någonting – en förväntan, en beteendemässig regelbundenhet – bildas så att felelimineringen kan börja bearbeta den. (Popper 1992: 58)

Överfört till frågan om altruismens källa kan vi säga att verklig altruism står att finna i självständiga individers styrka att pröva sina övertygelser och bedömningar, inte i kollektivets uppmaningar: "Love is a phenomena of abundance; its premise is the strength of the individual who can give" (Fromm 1947: 126).

Tanken om det sociala kontextet kan nu formuleras enligt icke-institutionaliserade sociala relationer. Den enklaste formen av en sådan relation är vänskapen. Vänskapen är emellertid inte heller helt oproblematiske. Ett exempel (Norman 1979):

Ann har en möjlighet att befördras på sin arbetsplats. Det är den sortens möjlighet som är sällsynt och som skulle ge henne mer ansvar och högre lön. Men en nära väninna tänker också söka jobbet, har lagt ner sin själ för att få det, har under många år räknat med att få det och kommer att bli förkrossad om hon inte får det. Man har talat om för Ann att hon får jobbet om hon söker det. Om hon inte söker kommer hennes väninna få det.

Om vi nu antar att Ann tackar nej till jobbet och att hennes vänskap till sin väninna var en avgörande faktor (hon skulle inte tackat nej om en för henne okänd person sökt jobbet), har hon offrat sina egna intressen till förmån för sin väninnas. Vad jag tänker mig är inte att hon i första hand tackar nej med motiveringen "för att jag inte vill förlora vänskapen", utan istället "för att hon är min vän". Den centrala frågan blir nu hur vi kan säga att hennes motiv *inte* representerar en uppoffring av egna intressen för någon extern påtryckning. En möjlighet är att introducera begreppet *identifikation*; att identifiera sig med sin vän kan kallas *utvidgade intressen*. Richard Kraut har beskrivit detta begrepp:

Consider a man who loves his child. His feelings for it may be such that he regards it as an extension of himself, so that anything that benefits the child *ipso facto* benefits him. And if anything happens that is to the disadvantage of the child, then it is also the man's disadvantage, whether he knows about the event or not. Such a person, when he considers his interests, takes into account the things that profit the child, not because what profits it *ultimately* affects him, but because the child's profiting *is* his profiting. . . . Let us say that when such a person considers the child's interest, he is consulting his own extended interest . . . (Kraut 1973: 333)

I exemplet Ann och hennes jobb kan vi då säga att Ann identifierar sig med sin väninna och därför ser sin väninnas intresen som en del av hennes egna intressen. Men detta implicerar fortfarande att den enda möjligheten för Ann att intressera sig för sin väninna är om dennes intressen kan maskeras till Anns egna intressen. Egenintresset förblir då normen som den andres intressen måste assimileras till. Kort sagt, altruismen reduceras till en form av instrumentell altruism, även om den är sympatisk.

Identifikation måste således betraktas som någonting fristående från intressevägningar; det måste innebära att att identifiera sig med andra är en del av att skapa sin egen personlighet. Det kontrasterande konceptet är ett i förhand givet jag som andra sedan måste relatera till. Denna tankegång är svår att analysera;

åtminstone ur ett statsvetenskapligt perspektiv. Man kan dock säga något om den konceptuella miljö som idén ingår i. Förhållandet kan illustreras som följer (Norman 1979):

(1) Vänskapsförbindelser → (2) Lojalitet → (3) Livsmening

- (1) Förbindelser. Man är till viss del, men inte ovillkorligt, vad man är en del av. Vi vill delta i och identifierar oss till viss utsträckning med andra individer, grupper, övertygelser och institutioner.
- (2) Lojalitet. Begreppet är en naturlig följd av (1) och slutligen.....
- (3) (1) och (2) ger mening åt en persons liv.

Förbindelserna och lojaliteten är nödvändiga förutsättningar för att individen skall kunna känna att han är en del av världen. Emile Durkheims idé om 'anomie', ett tillstånd av total isolering från de sociala enheterna, ger en empirisk illustration av denna tanke: när människan förlorar känslan av tillhörighet förlorar hon sin identitet och känslan av en meningsfull tillvaro (Giddens 1978: 124). Anomiens värde är noll och det extrema botemedlet är självmordet. Så om vi säger att en person som offrar något för en vän inte offrar det för något externt, vill vi delvis säga att uppoffringen är ett uttryck för en förbindelse som är avgörande för individens livsmening.

Det är kanske omöjligt att komma djupare än så. Men vi har i alla fall nu fått ett antal sammanlänkande koncept (identifikation, förbindelse, lojalitet och mening) som illustrerar vad som ingår i den aristoteliska idén om vänskapen såsom en nödvändig del i en människas liv (Aristoteles 1988: 265).<sup>15</sup> Att instifta sann vänskap går hand i hand med att man blir vän med sig själv. Liksom att man med den sanna vänskapen vill sin väns väl för deras egen skull, blir man vän med sig själv genom att vilja sig själv väl för sin egen skull (Axberg 1993: 5). På så sätt råder harmoni i relationen 'vänskap med sig själv – vänskap med andra', och det råder ingen konflikt mellan egoism och sann vänskap.

Problemet med denna idé, som finns både hos Aristoteles och Hegel, är enligt många att altruismen då endast gäller när man talar om familjen. Familjen utgör den mest grundläggande nivån i gemenskapslivet och kan betraktas som en jagutvidgning: medvetandet utgår från familjen på så sätt att jag ser på min egen individualitet *inom denna enhet* som den absoluta essensen av mig själv. Familjen betraktas inte av dess medlemmar som ett aktiebolag bildat för deras nytta. Ens handlingar motiveras av kärlek och plikt och kräver personliga uppoffringar som mycket väl kan vara fullständigt irrationella utifrån en cost-benefit kalkyl. Inom det civila samhället, däremot, råder enligt Hegel kollektiv rationalitet: varje individ är beroende av andra individer och måste därför handla rationellt. Undantaget en begränsad grupp medlemmar med gemensamma säkerhetsbehov, vad Hegel kallar en 'korporation', råder universell egoism. Inom statens ramar ersätts känslor med lagar: "In the state, feeling disappears; there we are conscious of unity as law; there the content must be rational and known to us" (Hegel 1967: § 156 i Burrell 1993: 3). Enligt Hegel är det endast inom statens etiska ramar som individen kan känna verklig tillhörighet till en enhet större än honom själv: inom staten rekoncileras den enskil-

de och det universella. Aristoteles samhälle kan i praktiken inte grundas på sann vänskap då kärleken inte kan utvecklas till att omfatta ett stort antal samhällsmedlemmar: det normstyrda beteendet står endast att finna inom den privata sfären i form av mindre, lokala institutioner. Utanför den närmaste kretsen är vänskapen av instrumentell karaktär. Vare sig den grundas på "the ground of utility" eller "the ground of pleasure" handlar det om en nyttovänskap vilket medför att vi är tillbaka hos Bentham (Aristoteles 1988: 237).<sup>16</sup> Om den aristoteliska idén om sann vänskap skall hjälpa oss bortom dikotomin egoism-altruism måste samhällslivet och dess institutioner utlämnas ur schemat.

Individuell diversifikation skall förenas med social solidaritet; synen på människan baseras på kapaciteten för utbredd individualitet och samhörighet. Men Mill tror inte att den mänskliga naturens två sidor utan vidare kan integreras harmoniskt. En spänning kvarstår och Mill talar om behovet av att kombinera och rekonciliera individualitet och socialitet (CW: 18; 253-54). En liknande tankegång finns hos Rawls vars teori om människan "assumes a definite limit on the strength of social and altruistic motivation. It supposes that individuals and groups put forward competing claims, and while they are willing to act justly, they are not prepared to abandon their interests" (Rawls 1971: 281).

Kritiken mot att en etisk teori baseras på sociala relationers särprägel är ofta att den innebär en etisk diskriminering, att man värderar individer olika. William Godwin chockade sin omgivning när han i sin bok *Enquiry Concerning Political Justice* spekulerade som följer; givet valet att rädda sin moder eller författaren Fenelon från en brinnande byggnad skulle man rädda Fenelon. Även om modern är god på många sätt och vis är det tämligen osannolikt att hon skulle kunna bidra lika mycket som Fenelon till mänsklighetens välfärd. I andra upplagan av samma bok ändrade Godwin ordet 'moder' till 'fader'. Allmänheten lugnade ner sig, men den filosofiska poängen hjälptes inte. Godwin menade att relationer (moder, fader, hustru, älskare, kamrat, medborgare) inte borde tillmätas någon etisk signifikans. Han frågar: "what magic is there in the pronoun 'my', that should justify us in overthrowing the decision of impartial tryth?" (Godwin 1971:71).

Eftersom Godwins fråga reflekterar en vilja att överge trångsynthet och särintressen för en generell humanism, mänsklighetens enhet och internationalism är den viktig. Men priset blir för högt. Om inte en relation som vänskap för med sig en etisk signifikans kan vi svårligen ens redogöra för vad vänskap är. Ty vänskap är en relation som involverar speciella band och lojalitet. Om inget speciellt åligger mig gentemot en vän, då kan vi inte heller tala om sann vänskap. Detsamma skulle gälla för alla relationer. Den teoretiska fördelen är att utilitaristen kan betrakta mig som stående i exakt samma relation till varje annan människa. Jag blir beräknelig och ett tacksamt ämne att bygga en teori på. Regel-utilitaristen skulle kunna kontra med påståendet att man enligt institutionen 'vänskap' måste följa vissa regler, t. ex. att vara mer lojal mot en vän än mot en främling. Men för det första skulle det då vara tal om externa värderingsprocesser: hjälper regeln mig så följer jag den. För det andra är inte vänskap någon institution med formella regler.

Genom att uppmärksamma att vi har särskilda förbindelser till särskilda individer kan vi gå vidare och uppmärksamma andra människors krav på det samma. Vi kan hjälpa andra, för deras egen skull, men samtidigt inse att vi har starkare lojalitet mot vår vänkrets, familj eller vad det nu vara månde. Kort sagt, kravet på en generell humanism skall bygga på en etik av specifika sociala relationer. En sådan position kan försvaras historiskt, psykologiskt och logiskt.

Tanken om mänsklighetens enhet har historiskt argumenterats för utifrån idén att specifika relationer kan utvidgas. Stoikerna menade att hela världen var en *polis*; den kristna etiken vill med frågan 'vem är min nästa?' visa hur man först med fantasins hjälp och sedan i praktiken kan stå i en grannrelation med vem som helst. Både Aristoteles och Hegel utgår från familjrelationer i sina diskussioner om samhället. Mill skriver:

In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbor as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality ... utility would enjoin, first, that laws and social arrangements should place the happiness, or ... the interest, of every individual, as nearly as possible in harmony with the interest of the whole, and secondly, that education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to establish in the mind of every individual and indissoluble association between his own happiness and the good of the whole ... also that a direct impulse to promote the general good may be in every individual one of the habitual motives of action, and the sentiments connected therewith may fill a large and prominent place in every human being's sentient existence. (CW: 10; 218)

Det tycks mig även vara ett godtagbart psykologiskt faktum att vi först formar relationer med föräldrar och syskon och sedan kan utvidga våra sympatier (associationer) till andra till vilka vi har en svagare koppling. Jean Piaget och Adam Smith har sagt att en uppfattning om rättvisa inte infinner sig genom att läsa lagens principer utan genom barnets erfarenheter och associationer med sina kamrater precis så som Mill beskriver den moraliska utvecklingen genom associationslagarna. Bernhard Williams har föreslagit följande vad anbelangar det logiska argumentet:

No purely rational process can require a man to move from I-desires to non I-desires; nor from particular benevolent non I-desires to more general altruistic dispositions. What we can say, however, is that so far as the logical structure of these attitudes are concerned, there is a bigger step involved in the first step [I-desires – non I-desires] than in the second [particular non I-desires – general altruism]. Between the second and the third of these attitudes there is a basic similarity in the motivating thought. (Williams 1973: 265)

Den som anammar en ren och skär egoism kan inte se några skäl till varför han borde visa omsorg för andra enbart därför att de behöver omsorg. De enda effektiva skälen skulle vara sådana som visar hur han genom att visa omsorg kan tillfredsställa sina egna intressen. Men om individen i fråga skulle ha specifika bindningar till andra människor skulle det åtminstone finnas någonting att hänga upp altruistiska skäl på. En privat sammanslutning utgör en gemenskap och tjänar som sådan som ett *ideal* för ett större projekt mot vilket en

individ kan sträva och bortse från sina egna själviska önsknings. En medlem blir erkänd inte bara genom sin universella "personlighet" utan för en mängd speciella kvaliteter som tillsammans bildar en individ. Och även om deltagandet i gemenskapen inte nödvändigtvis lockar fram de stora, självpuffrande handlingarna resulterar det i vad Tocqueville kallade "dagliga små handlingar av självförsakelse" som realistiskt kan praktiseras av ett mycket större antal människor. Disjunktionen mellan idealet och verkligheten, mellan våra drömmars värld och den verkliga världen erbjuder inget recept för att övervinna isolering, men kanske en möjlighet att dela vår isolering med andra. Det måste kanske inte vara så att vi måste rädda världen av kärlek, utan istället rädda kärleken från världen tills världen kan besvara den.

## Noter

1. Jag har fått värdefulla synpunkter från Stefan Björklund och Christer Karlsson.
2. I *Utilitarianism* från 1867 tar Mill upp svårigheterna i Benthams individualitetsdoktrin medan han i *On Liberty* (1859), hädanefter förkortad (OL), och i *Autobiography* (1873) ger ett mer positivt argument för individualiteten. Med få undantag har jag använt mig av samlingsvolymen *Collected Works of John Stuart Mill* (1963), hädanefter förkortad (CW).
3. Erich Fromm har hävdad samma sak med tillägget att motsättningen är ett slags logiskt felslut: "... the logical fallacy in the notion of love for others and love for oneself are mutually exclusive should be stressed ... Love for others and love of ourselves are not alternatives" (Fromm 1947: 128ff).
4. Mill själv säger att han lånat individualitetsbegreppet från den tyska statsmannen Wilhelm von Humboldt. I Humboldts politiska filosofi åtnjöt människan en central roll och fick i kraft av andens medvetande en utvald plats i tillvaron. Hennes uppgift var att genom ett organiskt växande förverkliga det andliga i en så fulländad form som möjligt: "... the ultimate of all our moral striving is solely to discover, nourish, and recreate what *truly exists* in ourselves and others" (Humboldt 1854: 103-4).
5. "The ultimate object to be studied is, the origin and sources of all those qualities in human beings which are interesting to us,

either as facts to be produced, to be avoided, or merely to be understood: and the object is, to determine, from the general laws of mind, combined with the general position of our species of the universe, what actual or possible combinations of circumstances are capable of promoting or of preventing the production of those qualities. A science which possesses middle principles of this kind, arranged in the order, not of causes, but of the effects which it is desirable to produce or prevent, is duly prepared to be the foundation of the corresponding [moral]" (CW: 8; 873-74).

6. Jag skulle dock vilja byta ut "political community" mot "social milieu" och understryka vikten av grupper *under* statsnivå; dvs. grupper inom det civila samhället. Man bör dock vara uppmärksam på att uppgivandet av den metodologiska individualismen öppnar upp för möjligheten att beskriva individen via hans sociala situation. Jag återkommer till hur denna svårighet kan ta sig i uttryck i uppsatsens andra kapitel och hur den kan övervinnas i det sista avsnittet.
7. Gray syftar på stycken främst ur *On Liberty* men i viss mån även ur *Utilitarianism*.
8. För försvar av Mill på denna punkt se West, "Mill's Proof", 30-32; Hall, "Proof of Utility", 107; och Ryan, *John Stuart Mill*, 196-210.
9. Dessutom står en sådan position i principiell konflikt med den metodologiska individualismen: Mill har ju sagt att "men are



not, when brought together, converted into another kind of substance" (SoL: 469). Ett sätt att undvika en sådan konflikt är att säga, precis som Mill gör i början av denna uppsats, att människor av naturen är altruistiska. På så sätt följer argumentet en logisk linje eftersom man då kan hävda att de är altruistiska redan innan de stiger in i kollektivet.

10. Konsekvent följande både Kuhn och Popper kommer jag i nästa avsnitt beskriva hur det dogmatiska tänkandet är ett nödvändigt förparadigm för extraordinär forskning (Kuhn) och kritiskt tänkande (Popper).

11. "Thus the business ideology, for instance, substantially exaggerates the contribution of businessmen to the national welfare and underplays the contribution of scientists and professional men. And in current ideology of the 'intellectual', the importance of social 'pressures to conformity' is exaggerated and institutional factors in the freedom of the individual are ignored or played down" (Parsons 1959: 43).

12. Problematiken kan även tolkas med hjälp av systemteorier. Jag kommer dock inte att fullfölja den riktningen då de termer som används inom ideologiteorin hamnar närmare de socialpsykologiska tendenser som altruismen är en del av.

13. Läsaren bör uppmärksamma att denna procedur är densamma som beskrevs som den kontrasterande processen i föregående avsnitt. Den väsentliga skillnaden är att det nu är individen istället för gruppen som genomgår processen vilket är menat att ge en mer kritisk process.

14. Popper skriver: "Man has achieved the possibility of being critical of his own tentative trial of his own theories. These theories are no longer incorporated in his organism, or in his genetic system; they can be formulated in books, or in journals; and they can be critically discussed, and shown to be erroneous, without killing any authors or burning any books: without destroying the 'carriers'" (Popper 1992: 291-92). Samma tankegång uttrycks av Mill i *On Liberty*; "Socrates was put to death, but the Socratic philosophy rose like the sun in heaven and spread its illumination over the whole intellectual firmament" (OL: 93-4).

15. Se s 269: "Ingen skulle vilja äga hela världen, om han var alldeles ensam ... Människan är nämligen en social varelse och till sin natur ämnad för samliv."

16. Se s 237: "Nytan tycks ... vara samhällsgemenskapens ursprungliga syfte och den sak för vars skull gemenskapen äger bestånd." Se även s 224: "De som är vänligt inställda till varandra på grund av det gagnar dem, tycker inte om sin motpart i och för sig, utan bara i den mån de kan få något värdefullt av honom."

## Litteraturlista

- Aristoteles, 1988. *Den Nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.
- Axberg, M, 1993. "Aristoteles om lycka och vänskap". Paper, Forskarseminariet i politisk idéhistoria, Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet.
- Berger, F, 1984. *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley: University of California Press.
- Berlin, I, 1991. John Stuart Mill and the Ends of Life i Gray, J & Smith, CW, 1991, *JS Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge.
- Björklund, S, 1991. *Forskningsanknytning genom disputation*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Boulding, E, 1988. *Building a Global Civil Culture*. New York: Syracuse University Press.
- Bradley, F H, 1962. *Ethical Studies*. London: Oxford University Press.
- Buchanan, J, 1988. *Maktens gränser*. Stockholm: Timbro.
- Burell, M, 1993. "Hegel's View on Progressive Rationality: Complementary Moral Spheres in Ethical Life". Paper, Forskarseminariet i politisk idéhistoria, Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet.
- Campbell, J, 1986. *Sju teorier om samhället*. Stockholm: Akademilitteratur.
- Fallers, L A, 1961. Ideology and Culture, *American Anthropologist* 63.
- Fromm, E, 1947. *Man for Himself: an Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York.
- Galston, W, 1986. Equality of Opportunity and Liberal Theory i Lucash, A, 1986, *Justice and*

- Equality Here and Now*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giddens, A, 1978. *Durkheim*. Hassocks: Sussex Harvester Press.
- Godwin, W, 1971. *Enquiry Concerning Political Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Goethe, J W, 1969. *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*. New York: Horizon.
- Gray, J, 1983. *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Havel, V, 1985. *The Power of the Powerless*. London: Hutchinsonson.
- Himmelfarb, G, 1974. *On Liberty and Liberalism*. New York: Alfred Knopf.
- Humboldt, W, 1854. *The Sphere and Duties of Government*. London: Truebner.
- Ibsen, H, 1907. *Et dukkehjem*. Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Kraut, R, 1973. Egoism, Love, and Political Office in Plato, *Philosophical Review* 82.
- Lane, J-E, 1989. *Politisk teori*. Lund: Studentlitteratur.
- Larsson, R, 1978. *Politiska ideologier*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lewin, L, 1988. *Det gemensamma bästa: om egenintresset och allmänintresset i västerländsk politik*. Stockholm: Carlssons.
- Macaulay, J & Berkowitz, L (red) 1970. *Altruism and Helping Behavior*. New York: Academic Press.
- MacIntyre, A, 1981. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Mannheim, K, 1936. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt.
- Mill, J S, 1963. *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: Toronto University Press.
- Mill, J S, 1985. *On Liberty*. London: Penguin Classics.
- Moore, G E, 1965. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, R, 1979. Self and Others: The Inadequacy of Utilitarianism, *Canadian Journal of Philosophy* 5.
- Parsons, T, 1959. An Approach to the Sociology of Knowledge i *Tränscaktionš of the Fourth World Congress of Sociology*. Milano: Milan and Stressa.
- Popper, K, 1966. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 1 och 2. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, K, 1992. *In Search of a Better World*. London: Routledge.
- Queen, S A, 1956. *The American Social System*. Boston: Houghton Mifflin.
- Raz, J, 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Sandel, M, 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarbin, T, 1982. Role: Psychological Aspects i *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13. New York.
- Sorokin, P, 1950. *Explorations in Altruistic Love and Behavior*. Boston: Beacon Press.
- Sullivan, W, 1982. *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Sutton, F X, 1956. *The American Business Creed*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wigforss, E, 1956. *Efter välfärdsstaten*. Malmö.
- Williams, B, 1973. Egoism and Altruism i *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, R P, 1968. *The Poverty of Liberalism*. Boston: Beacon Press.
- Young, C, 1976. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press.