

3

Plikten

FÖRLÅT OM JAG börjar med döden igen men människan är det enda djur som lever med en föreställning om sin egen död och den föreställningen bestämmer i hög grad hur hon lever. Alla människor gör sig föreställningar om sin egen död också när de inte vill tänka på den, liksom föreställningar om vad den egna döden kommer att innebära för andra. Det senare är onekligen lättare att föreställa sig och det har i alla tider hört till människans lott att tänka på följderna av sin egen död. Vi ärver och vi ärvs, vi övertar och vi efterlämnar, även sådant som inte går att formalisera i ett testamente. Testamentet är bara det formaliserade uttrycket för att människors band i livet sträcker sig bortom döden.

Ju fler band en människa knyter i livet desto större följder får hennes död för andra människor och desto viktigare blir det för henne att påverka vilka dessa följder blir. Varför en människa skulle vilja påverka något som hon personligen aldrig kommer att få uppleva blir naturligtvis oförklarligt i ett samhälle där individen tror sig kunna forma sitt liv oberoende av vilka som kommer före henne och vilka som kommer efter

henne. Men i samhällen där de generationsöverskridande banden mellan människor är många och vittförgrenade och tydliga, och det personliga livet därför har en horisont som sträcker sig bortom den egna födelsen och den egna döden, blir omsorgen om den personliga dödens följder en ofrånkomlig del av det personliga livet.

De gamla romarna lade stor vikt vid sina testamente. I testamentet visade en romare sin sanna karaktär, hävdade Plinius den yngre (61–114). En romare talar bara sanning en gång i sitt liv och det är i sitt testamente, ironiserade Lukianos (120–180). En mäktig romares testamente emotsågs med skräckblandad nyfikenhet. Här kunde eftervärlden å ena sidan emotse en från livets masker befriad dom över den krets av människor i vilken den döde hade levat, och de romerska testamentenas historia är på den punkten fylld av överraskningar. Folk som i livet lovats allt kunde efter döden få intet. Testamentatorn ansågs ha en särskild frihet, *licentia testamentorum*, att fälla dom över sina efterlevande eftersom den sista domen ansågs vara den sanna. Å andra sidan fick den sista domen inte framstå som uppenbart orättvis eftersom den då riskerade att ge den döde dåligt eftermäle. Kejsar Augustus satte i sitt testamente in personer som han avskydde men som han för sitt eftermäles skull ändå var tvungen att hedra, skriver Tacitus.

Det romerska testamentet var i själva verket en konstfull balansgång mellan den dödes möjlighet att påverka sin eftervärld och att påverka sitt eftermäle.

Att skriva testamente var en medborgerlig plikt, *officium*, som väl uppfylld renderade ett gott eftermäle, men som illa uppfylld renderade motsatsen. Att dö utan att ha skrivit sitt testamente var en källa till eftervärldens förakt. Cato sägs ha beklagat sin enda testamentslösa dag i livet.¹ Ett testamente kunde då som nu orsaka vrede och glädje, men vid en testamentslös romares begravning var alla förbannade.²

Varför var det en plikt för en romare att skriva sitt testamente? Jo, därför att det var en uppgift som inte i första hand emanerade ur omsorgen om det egna livet utan ur omsorgen om livet efter den egna döden, ur omsorgen om människor av vilka man aldrig skulle bli tackad eller belönad, ur omsorgen om en värld som man inte längre skulle vara en del av. En sådan uppgift kunde bara upprätthållas om det fanns ett tryck från framtiden på nuet, ett slags tvång, om man så vill, att bekymra sig om sina efterkommande och sitt eftermäle och sin eftervärld. ”Varför ordnar vi så noga med testamenten, vad innebär själva seden med gravvårdar och minnesristningar?” frågade Cicero och svarade: Jo, därför att ”vi alla tänker framåt, längre än till döden”.³ Han kunde också ha sagt: Vi tänker på framtiden eftersom framtiden inte går att skilja från nuet. En romare måste handla med tanke på konsekvenserna av sin egen död, eftersom han själv levde i konsekvenserna av döda människors handlingar och därför måste tänka sig för en smula medan han levde. När en människa dog levde hennes eftermäle vidare, vilket i sin tur påverkade de människor som måste leva vidare

med detta eftermäle, vilket skapade ett tryck på dem som levde vidare att tänka på sitt. Plikten att skriva ett gott testamente var för en god romare ett svar på trycket från framtiden att tänka sig för medan han levde.

Vad menade en romare med plikt? Cicero som skrev tre böcker om saken, *De officiis*, menade att förmågan till plikt är det som skiljer människan från andra djur. Plikter uppstår ur människans förmåga att föreställa sig ett liv före och efter detta, och därmed förmågan att inte bara handla för att bevara sig själv (vilket är förmågan hos varje djur) utan också förmågan att handla för att bevara något som sträcker sig utöver och bortom det egna livets gränser (vilket är en unikt mänsklig förmåga):

Människan är delaktig av ett förnuft som gör det möjligt för henne att uppfatta konsekvenser och förstå orsaker, att se sakernas föregångare och ursprung så att säga, att jämföra det som är sig likt, att länka samman framtidens händelser med nuets, att föreställa sig livet i dess helhet och därmed förbereda sig för att göra det som krävs för att leva det väl.⁴

Pliktens främsta drivkraft, enligt Cicero, är hedern eller det hedervärda. Att fullgöra en plikt är att göra det som är hedervärdt oavsett vad andra människor råkar tänka eller tycka, eftersom det som är hedervärdt har ett värde i sig. Hedervärdt för Cicero, och därför ett värde i sig, är att utveckla och vidmakthålla den mänskliga gemenskap som är förutsättningen för att

människans färdigheter ska kunna blomstra, ”så att var och en ska kunna vinna inflytande och fördelar för sig själv och sina närmaste – men också, och långt mer, så att var och en ska kunna förmå sig själv att avstå från samma sak”.⁵

Förmågan att avstå från egen vinning, att visa självbehärskning och måttfullhet, är central i Ciceros idé om hur en mänsklig samhällsgemenskap kan skapas och upprätthållas och därför central i hans syn på plikten. En människas plikt är att, om den mänskliga gemenskapen så kräver, avstå från egen vinning och bekvämlighet. Inte bara det, men det också. Utan plikt ingen profit. Utan heder ingen nytta (för Cicero var nyttan inget värd om den inte också var hedervärd).

”Du ser, min son”, inleder Cicero allt som oftast ett nytt avsnitt i *De officiis* eftersom den han skriver för är Marcus, hans andra barn och ende son.⁶ Han skriver för sin son eftersom han anser det vara en faders plikt att föra vidare vad plikten kräver. Du ser, min son, ”ingen del av livet, vare sig offentligt eller privat, vare sig på torget eller hemma, vare sig när du agerar på egen hand eller när du agerar med andra, kan vara fri från plikt. Allt som är hedervärdt i människans liv beror på kultiveringen av plikter, allt som är vanhedrande beror på negligeringen av dem.”⁷

Känslan för plikt uppstår inte naturligen hos varje individ för sig. Den är ingen individuell biologisk impuls som hungern eller sexualiteten eller självbevaringsdriften (även om också plikten naturligtvis har sina biologiska förutsättningar). Känslan för plikt måste

kultiveras och den måste kultiveras i en generationsöverskridande mänsklig gemenskap. Den måste överföras, levandegöras och anammas från dem som kommer före till dem som kommer efter. Plikter är vad som binder människor till varandra bortom den personliga döden. Plikter är vad som får människan att slå vakt om de långsiktiga förutsättningarna för sin egen existens.

I det avseendet har ingenting förändrats. Människans liv överskrider fortfarande döden eftersom hennes föreställningar om livet fortfarande gör det. Ingen människa lever fri från det liv som kommer efter henne, och ingen människa lever fri från det liv som föregår henne. Kring varje människa som dör finns en väv av personliga minnen och egendomar och förbindelser och förpliktelser som förblir en del av de levandes värld tills den så småningom genomträngs och genomsprängs av nya människovävar, för att så småningom försvinna. Efter några generationer är i regel alla personliga spår av en människa utsuddade. Vad som därefter finns kvar är mer eller mindre djupa avtryck i den sfär av mänskliga erfarenheter och kunskaper och produkter och skapelser, den värld av mänskliga föreställningar som Karl Popper en gång kallade den tredje världen, och som i varje levande stund omger var och en av oss.⁸ I lager på lager av otaliga sådana avtryck i en ständigt levande sfär av mänskliga föreställningar blir vi människor till.

En återkommande mänsklig dröm är att radera avtrycken, häva arven, annullera testamentena och börja livet från noll. Det är en dröm som föds när människor börjar betrakta avtrycken som en tvångströja, arven som en belastning, testamentena som en orättvisa och livet som ett fängelse. Det är en dröm som föds i tider då banden mellan människor i ett samhälle stelnar eller vittrar sönder, och den berättelse som hållit dem levande och legitima inte längre förefaller begriplig eller trovärdig och individen därför inte ser någon mening med plikterna den påbjuder.

Steget från att inte se någon mening med de plikter som påbjuds till att inte se någon mening med plikter överhuvudtaget är dock drastiskt. Drömmen om ett samhälle utan plikter är drömmen om ett samhälle utan förflutet och utan framtid. Drömmen om ett liv utan avtryck och arv är mardrömmen om ett liv som inte sätter några spår i något eller någon. Det är mardrömmen om ett liv där varje dag saknar en horisont och varje steg en stig.

Det är det slags liv som Imre Kertész skildrar i *Man-
nen utan öde* och som är det liv som möter en ung
människa i ett samhälle där ingen människa tillåts be-
tyda någonting för någon annan människa, eftersom
ingen tillåts bli beroende av någon annan människa,
eftersom alla är beroende av det totala godtycket.
”Han minns inte, han existerar”, sa Kertész om sin
”romanhjärte” vid Nobelföreläsningen i Stockholm
2002.⁹ För en människa som bara existerar och inte
minns har livet inga höjdpunkter eller bottenkänning-

ar, inga lyckotillfällen eller tragiska ögonblick. En sådan människa är dömd att försmäktas i "linearitetens grå fälla", i ett liv där händelse läggs till händelse utan att därmed lägga sammanhang till sammanhang.

Namnet på samhället i Kertész roman är Auschwitz.

Människan i Auschwitz möter inte bara döden. Hon möter döden ensammare än någon annan människa i historien, eftersom ingen annan människa i historien så medvetet och så systematiskt har berövats sina band, sina minnen, sina handlingar och sitt öde.

En människa som lever utan band till andra människor, och därmed utan förpliktelser mot någon eller något, dör mycket ensam.



När förre hemmansägaren och jordbrukaren Olle Karlsson i Besseryd begravdes i Asby kyrka i Asby socken i Ydre kommun en försommardag 2001 var alla där. Ja, alla var naturligtvis inte där, men alla i vilka Olle Karlsson under sitt nästan sjuttioåriga liv hade satt sina spår, och det var nästan alla som levde i de delar av Asby socken med omnejd där Olle Karlsson hade verkat. Det var så gott som fullt i kyrkan och överfullt i det lilla församlingshemmet på andra sidan vägen. Det hade dukats extrabord i förrummet och hallen, och ville man höra och se allt som försiggick under begravningskalaset fick man röra på sig en smula. I Asby vitputsade korskyrka från 1200-talet med fristående klockstapel i falurött trä är det fortfarande inte helt

uppseendeväckande med mycket folk eftersom Ydre bara sakta (men säkert) retirerar från sin position som Sveriges mest kyrksamma kommun,¹⁰ men så mycket folk var det länge sedan någon kunde minnas att det hade varit i kyrkan. För att inte tala om det lilla församlingshemmet som knirrade och knarrade under tyngden och rörelserna från alla dem som hade kommit för att ta farväl av Olle Karlsson. Där fanns naturligtvis familjen och släkten i åtminstone fem led eftersom Olles svärfar ännu levde och barnbarnsbarn hade hunnit födas. Ja, till släkten räknades väl även vi, eftersom min hustrus morbror Arne var gift med Olle Karlssons syster Margit. Och eftersom morbror Arne hade ytterligare tre syskon förutom min svärmor, och alla dessa syskon hade barn och barnbarn, så fyllde också några skott på denna perifera gren av släktrådet ännu en rad i kyrkan och ännu ett bord i församlingshemmet.

Men väven av band och minnen som denna försommardag utgick från den blomstertäckta kistan i Asby kyrka, spåren av händelser och handlingar som ännu osynligt genomkorsade det småskaliga jordbrukslandskapet, de kvardröjande avtrycken av en hjälpsam hand, ett hållet avtal, ett uppmuntrande ord, en insats för bygden, ett välskött jordbruk, var långt ifrån begränsade till Olle Karlssons familj och släkt, inte bara därför att familjen och släkten trots allt var ganska liten (Margit var Olles enda syskon och Olles hustru Ulla hade bara en syster och ingendera hade många barn, vilket skilde deras generation från föregå-

ende), utan därför att Olle Karlsson var en människa som lämnade avtryck efter sig. Han var utåtriktad och tyckte om att stanna traktorn längs vägen och tala med folk, och det blev känt om honom att han var generös med sin tid och sina insatser (dock aktsam med sina pengar). Han hade bestämda uppfattningar om vad som var bra för bygden och vad som var dåligt, och jag lärde känna honom i en tid då han tyckte sig se mycket som var dåligt. Men han sa det aldrig med vrede eller sorg utan alltid med en glimt och ett leende och ett drag på en av de alltför många cigaretter som så småningom skulle ta livet av honom. Olle Karlsson var en mycket privat människa, lite hemlighetsfull av sig, klurig skulle man kanske kunna säga om det inte lät så småskuret, och Olle var inte småskuren, bara obenägen att tränga sig på. Samtidigt var han en genuint offentlig människa, inte i kraft av offentliga positioner, sådana var han inte intresserad av, utan genom sina förbindelser med andra människor. Personliga förbindelser förvisso, men inte förbindelser för personlig vinning. Ja, en hel del sådana också naturligtvis, men en hel del utan tanke på det, vilket är det slags förbindelser som med tiden skapar ett offentligt samhälle eller åtminstone håller det vid liv. I varje fall det slags förbindelser som vid den personliga tidens slut fyller en kyrka och överfyller dess församlingshem.

Sådant vet man ju ändå inte helt säkert medan en människa lever, men man vet det ganska säkert när en människa blir sjuk och ska dö och folk börjar strömma till. Olle var sjuk ganska länge, men det gick inte en

dag utan att någon kom farande någonstans ifrån till det lilla huset med den blomsterklädda verandan som han och Ulla hade köpt för en spottstyver någonstans i Småland och som de egenhändigt hade plockat isär och plockat samman igen i ena kanten av den stora fruktträdgården framför gårdshuset när det var dags att överlåta både gården och gårdshuset till dottern Birgitta och svärsonen Lasse.

Vad som till stor del fyllde kyrkan och församlingshemmet i Asby den försommardag då Olle Karlsson begravdes var de vittförgrenade och ännu levande spåren efter hans personliga förbindelser och förpliktelser.

Alla människor i Asby socken med omnejd lämnar inte sådana spår efter sig, allt färre skulle jag tro. Trakten är naturskön men någon social idyll är den inte, har väl aldrig varit. Allt som oftast drar kalla kårar mellan gårdarna och genom byarna. Generationsgamla fiendskaper och ovänskaper och tvister och oförrätter gror lätt fast och väcks lätt till liv igen. Här finns människor som inte talar med varandra annat än via ombud eller polis. Asby socken skiljer sig därvid säkert inte från många andra glesbygder. Där det är glest mellan människorna kan det också bli glest mellan förpliktelserna som binder dem samman. En gång i tiden var det mindre glest mellan människorna i Asby socken och beroendet mellan dem var större och de uttalade och outtalade förpliktelser som band dem samman starkare. I en sockenkrönika från förra sekelskiftet redogör prosten Oskar Wågman för det sociala trycket på den enskilde Asbybon: ”Det är ej blott prästerska-

pet utan självva församlingen å sockenstämma, som förmanar, varnar och fastställer straff för moraliska felsteg. Och *straffen* äro ej milda, straffarterna många.”

Så är det naturligtvis inte längre, kan och bör heller inte så vara, men dilemmat kvarstår: Hur ska människan leva för att förverkliga en möjlig frihet i ett ofrånkomligt beroende?

På en vägg i församlingshemmet i Asby har någon ”spikat upp” en Lutherinspirerad affisch med ”48 teser för inspiration och förnyelse av Kyrkans liv i Linköpings stift”. Jag går närmare och ser att teserna är författade av förre biskopen i stiftet, Martin Lönnebo. Jag går ännu närmare och läser tes nummer 24: ”I mötet med Gud och andra människor sker självförverkligandet – jag blir verklig för mig själv.”

Jag stryker ett tankens streck under ”andra människor”. Så kan frihetens och beroendets oupplösliga förening också formuleras, tänker jag.

Alla människor är inte som Olle Karlsson och alla samhällen är inte som Asby, och Asby av idag är inte Asby av igår. Ett halvår innan Olle Karlsson dog och kyrkan i Asby fylldes, sköt sig ägaren till gården intill vår, i socknen intill Asby, med ett jaktgevär. Det var naturligtvis obehagligt men inte helt överraskande eftersom han på sistone hade blivit alltmera ensam, alkoholiserad och bitter och mot slutet skrämde omgivningen med sitt oberäkneliga uppträdande. Hans hustru, som var den sista länken i en lång kedja av generationer som ägt och brukat gården, hade dött i cancer några år tidigare. De hade inga barn och inga

syskon, och när de efter pensioneringen bosatte sig permanent i det gamla sjuttonhundratalshuset upprättade de såvitt jag kunde se inga djupare förbindelser med någon annan i trakten. Tvärtom tycktes de ofta skapa konflikter omkring sig. En polisanmälan här, en uppsagd arrendator där, lite social arrogans både här och där. Mer behövs inte på en plats där det redan är glest mellan människorna för att redan tunna band ska brista och den möjliga friheten bli till ensamhet.

Gården gick till en avlägsen släkting i Norrland som ingen hade hört talas om och som aldrig hade varit där och som omedelbart lät sälja den till högstbjudande. Dagarna innan inventarier och maskiner skulle gå på auktion slängdes säck efter säck med osäljbart skräp i en stor container i utkanten av tomten. När vi gick förbi en kväll för att inspektera innehållet upptäckte vi att flera av säckarna var fyllda med gamla brev, bilder och tidningsurklipp. Efter en kort samvetsöverläggning släpade vi hem dem till oss och satt sedan några kvällar bland de gulnade resterna av två seklers mänskliga förbindelser. Brev mellan gårdarna, brev mellan generationerna, brev mellan utvandrare och hemma-
varande, brev mellan älskade och älskande, kontrakt på arrenden, kopior av uppgörelser, tidningsnotiser om närstående händelser och utmärkelser, försäkringsavtal, inköpslistor. Och så fotografierna, infattade i sönderfallande ramar, insatta i sönderfallande album, föreställande män och kvinnor i sina bästa år som ingen hade brytt sig om att skriva namnet på eftersom alla en gång visste vem de var. En del sorterade vi undan och

lämnade till hembygdsföreningen. Resten släpade vi tillbaka till containern.

Människor som inte överskrider sig själva i livet lämnar inga spår efter sig i döden.



Jag hör allt oftare att vi inte längre behöver plikter. Plikter behövdes när människan inte förstod sitt eget bästa. Det gör hon idag. Det människan förr måste göra av plikt kan hon idag göra av upplyst egenintresse. Det upplysta egenintresset upplyser henne om att hon för att gynna sig själv också måste gynna andra. Det upplysta skälet att gynna andra är att på ett upplyst sätt gynna sig själv. Eftersom det inte längre råder någon motsättning mellan att upplyst gynna sig själv och att gynna andra, behöver den upplysta individen inte offra något för att vinna något. Den mänskliga tillvaron kan hädanefter konstrueras som ett plussummespel där vad var och en gör för sig själv blir bäst för alla.

Det är onekligen en mycket lockande teori och den återkommer följaktligen med jämna mellanrum i människans historia i mer eller mindre upplyst form, dock sällan så rättfram och provokativt formulerad som i Bernard de Mandevilles fabel om bina (1714) där också människans lustar och laster blir till upplysta drivkrafter i samhällets tjänst:

Thus every Part was full of Vice
Yet the whole mass a Paradise [...]
Such were the Blessings of that State;
Their Crimes conspir'd to make them Great [...]
The worst of all the Multitude
Did something for the Common Good...¹¹

Mandeville (1670–1733) skriver i den moderna industrikapitalismens begynnelse, då kommersiell företagsamhet och uppfinningsförmåga växer fram som nya ideal och då tillfredsställandet av individuella passioner och behov blir en allt viktigare drivkraft för välstånd och utveckling. Mandeville ansåg sig därvid bara påpeka det självklara, nämligen att allt som driver människan att uppfinna och producera och konsumera måste ses som något gott, om det så är människans egoism eller fåfänga eller avund eller girighet eller någon annan av hennes laster och lustar. Snarast är det människans dåliga sidor och ”avskyvärda egenskaper” (*the bad and hateful qualities of man*)¹² som manar fram storheten i henne, som driver henne att kompensera sina brister, som piskar henne att mätta sina passioner och tillfredsställa sina behov, som lockar henne till kommers och köpenskap och som därför är de egenskaper som gör henne social. Människan blir social av last och lust, inte av dygd och plikt.

Som svar på kritik förtydligade Mandeville att han inte ansåg att alla i samhället fick ge efter för sina dåliga sidor, bara de vars dåliga sidor hade en välgörande

effekt på välståndet i samhället. Nyttan med att utveckla de dåliga sidorna hos somliga förutsatte att de inte utvecklades hos alla. De allra flesta måste alltså disciplineras i hårt arbete mot låg betalning eftersom detta var det hedervärda sättet, *the noble and manly way*, att underbjuda konkurrenterna på världsmarknaden. Det var också viktigt att kunskapsnivån i samhället inte blev alltför hög, *[there is] necessity for a certain portion of ignorance in a well-ordered society*. De fattiga fick inte bli för kunniga eftersom de då skulle få för sig saker och ting och börja kräva det omöjliga och bli olyckliga. Hårt och smutsigt arbete skulle alltid komma att behöva utföras och dåliga levnadsförhållanden alltid komma att behöva uthärdas, och det måste alltid finnas människor som utan att klaga måste kunna göra bådadera och som därför mådde bäst av att inte känna till något bättre. ”Det finns inga mer förnöjsamma människor ibland oss än de som arbetar hårdast och är minst bekanta med världens pompa och ståt.”¹³

Också friheten i Mandevilles bikupa byggde följkaktligen på ett beroende; på det framväxande industriborgerskapets beroende av människor som måste förbli fattiga och okunniga eftersom de måste arbeta hårt och leva illa utan att klaga.¹⁴

Den moderna nationalekonomins fader, Adam Smith, polemiserade hårt mot Mandevilles bikupeteori (*wholly pernicious*, alltigenom skadlig) i sin bok om de moraliska känslornas teori (1759), men kom ironiskt nog (och i sak oförskyllt) att med sin efterföljande bok om nationernas välstånd (1776) förse teorin

med dess vetenskapliga legitimitet och politiska mant-
ra, ”den osynliga handen”.

Adam Smith ansåg förvisso också han att vars och
ens strävan för sitt eget bästa kunde bli till allas fördel,
att individen ”ledd av en osynlig hand” kunde fås att
främja syften som hon själv inte hade den minsta tanke
på att främja.¹⁵ Vad Adam Smith däremot inte ansåg
var att egenintresset var en tillräcklig förutsättning för
att skapa och vidmakthålla ett gott samhälle.

I ett kapitel med rubriken ”Om känslan för plikt”
(*Of the Sense of Duty*) i sin bok om de moraliska kän-
slornas teori postulerade Adam Smith förekomsten av
en annan och tidvis starkare drivkraft hos människan
än egenintresset, nämligen behovet av andra männi-
skors kärlek och respekt, vilket möjligen också kunde
sägas vara ett egenintresse men i så fall ett egenintresse
som krävde självuppoffring. Inne i varje människa satt
en opartisk observatör som röt till när egenintressets
excesser hotade att väcka andra människors avsky och
förakt. Egenintresset förutsatte en mänsklig gemen-
skap och en mänsklig gemenskap förutsatte att egen-
intresset hölls i schack:

När andras lycka eller elände till någon del hänger på vad vi
själva gör, vågar vi inte, såsom självkärleken kunde tänkas
bjuda, sätta vårt enskilda intresse före alla andras. Då ropar
den inre människan [*the man within*] genast till oss att vi
värderar oss själva för högt och andra människor för lågt,
och att vi genom att göra det ådrar oss våra bröders välför-
tjänsta förakt och indignation.¹⁶

Där människor likväl struntar i sina bröders förakt och indignation och är redo att i varje stund söka egen vinning på sina medmänniskors bekostnad kan något samhälle inte upprätthållas. Då bryts de nödvändiga banden mellan människorna sönder och samhällsmedlemmarna skingras genom våld och fiendskap.¹⁷

Människorna behövde inte nödvändigtvis älska varandra för att upprätthålla ett samhälle, men de måste kunna uppodla och vidmakthålla en känsla för rättvisa. Utan rättvisa skulle ”hela den väldiga väv som det mänskliga samhället utgör, och vars upprättande och vidmakthållande i världen, om jag så får säga, tycks ha varit naturens speciella skötebarn, på ett ögonblick sönderfalla i atomer [*crumble into atoms*]”.¹⁸

Adam Smith var ett barn av sin tid, som var en tid då föreställningen om Guds himmelska styre hade börjat ersättas av föreställningen om Naturens gudomliga ordning. Ville man finna Gud fick man söka i Naturen. Vad Adam Smith sökte var Guds hand i människans och samhällets natur, det vill säga det naturligen mänskliga och det naturligen sociala. Han var inte ensam i sitt sökande. Tidens traktater flödar av slutsatser om det naturligen mänskliga och det naturligen sociala. När Adam Smith introducerade en opartisk betraktare och en osynlig hand i sina teorier om människan och samhället, introducerade han bara sina högst tidsfärgade förväntningar om den naturliga ordningens gudomliga ofelbarhet. Dess skapare måste ju rimligen ha tänkt på allt, också på människans naturliga benägenhet att alltid sätta egenintresset först, ”detta själv-

bedrägeri, denna fatala svaghet hos människan”.¹⁹

Vad naturen därför så förutseende hade inplanterat hos människan var förmågan att ”opartiskt” se sig själv med andras ögon och därmed förmågan att uppamma en känsla för plikt. Helt av sig själv uppammades nämligen inte denna känsla. Den fordrade fostran och övning och uppammades till fullo bara hos några få. De allra flesta människor, ”den grova lera av vilken huvuddelen av mänskligheten är formad”, måste nöja sig med att respektera de allmänna regler för mänskligt beteende som känslan för plikt ger upphov till.²⁰ Vissa plikter föll sig därvid naturligare än andra och behövde inte regleras lika starkt, vilket enligt Smith var anledningen till att vi hade ett budord om att hedra våra föräldrar men inte ett budord om att älska våra barn. Naturen hade förberett oss mer för den senare plikten än för den förra.²¹

Teorin om egenintresset som en både nödvändig och tillräcklig drivkraft för ett gott samhälle, en teori som senare skulle komma att åberopa sig på Adam Smiths osynliga hand, hade i alla händelser föga stöd hos Smith själv. För att Smiths naturliga ekonomiska ordning skulle fungera krävdes att människan utvecklade en förmåga till oegennyttigt handlande som inte naturligen utvecklades av sig själv. Att Adam Smith inte talade tydligare om detta i Nationernas välstånd berodde förmodligen på att han ansåg sig ha talat tydligt nog i sin tidigare bok. Men förmodligen också på att han i hög grad tog existensen av en sådan känsla för given, att han inte kunde föreställa sig ett samhälle där

egenintresset skulle bli alltings mål och medel och därmed inte heller ett samhälle där den osynliga handen skulle upphöjas från litterär metafor till politisk doktrin.

Den osynliga handens sentida politiska renässans beror heller inte på att den så småningom bekräftats i praktiken. Tvärtom har den varje gång den fått praktiskt genomslag lett till sociala spänningar och utlöst politiska motrörelser och tenderat att slita sönder de band mellan människor som var den samhälleliga förutsättningen för Adam Smiths ekonomiska system. När den engelska staten på 1830-talet avskaffade skyddslagarna för fattiga och hänvisade de skyddslösa till egenintressets självreglerande förmåga på en oreglerad marknad (med hungern som en sista reglerande piska) ledde det till en social och kulturell katastrof för miljoner människor och till framväxten av de fackliga organisationer, revolutionära rörelser och socialliberala reformpartier som för lång tid framöver skulle se till att experimentet inte upprepades.²²

Det som så småningom ändå skulle ge ny näring åt den osynliga handens teori var ett kommande århundrades erfarenheter av dess teoretiska motsats. Det var inte den oreglerade marknaden som i praktiken fick demonstrera sin förmåga att förinta sociala band mellan människor utan den okontrollerade staten, som dessutom visade sig besitta en dittills oöverträffad förmåga att förinta människor. Några av de mest inflytelserika teoretikerna bakom den osynliga handens politiska renässans, Ludwig von Mises och Friedrich von

Hayek, var påtagligt präglade av att ha sett denna alltför synliga hand i aktion. I förlängningen av också begränsade former för statlig styrning och kollektiv planering anade de ett gränslöst förtryck.²³



Ändå dröjde det till de sista årtiondena av 1900-talet innan den osynliga handen åter blev fullt synlig, först i USA och Storbritannien (Reagan och Thatcher), sedan lite här och var. Först då blev det möjligt att med politisk framgång driva tesen att egenintresset kunde och måste befrias från sina sociala och politiska bojar. Först då blev det möjligt att åter på allvar hävda den självreglerande marknadens överlägsenhet som bas för ett välorganiserat och välmående samhälle. Först då blev det möjligt att göra en dygd av den individuella valfrihetens hedonistiska konsumtions- och underhållningsideal och ge Mandevilles bikupa en senkommen renässans. Först då blev det, och det för kanske första gången i historien, möjligt att föreställa sig en individuell frihet som inte var betingad eller betungad av kollektiva förpliktelser.

Varför inte tidigare? Kanske därför att den på socialdemokratiska eller socialliberala ideal konstruerade balansen mellan individ och samhälle, mellan frihet och beroende, mellan egenintresse och allmänintresse, mellan marknad och stat, mellan kapitalism och demokrati, mellan profit och plikt under några årtionden hade producerat mera frihet och mera säkerhet

och mera jämlikhet och mera välstånd än något annat politisk-ekonomiskt system i historien. Kanske därför att minnet av mellankrigstidens kapitalistiska finanskrascher och marknadssammanbrott ännu var levande. Kanske därför att egenintressets ekonomiska krafter ännu var någotsånär territoriellt inhägnade och därför möjliga att kulturellt balansera och politiskt reglera.

Men kanske också, och kanske allt mer, därför att den osynliga handen hade fått teoretiskt stöd i en ny och med vetenskapliga anspråk formulerad uppfattning om människans "natur". Det var en uppfattning som gjorde gällande att människans egenskaper i huvudsak var förprogrammerade i hennes arvs massa, generna, och att den genetiska grundprogrammeringen för människan, liksom för alla andra levande varelser, var självbevarelsedrift och överlevnadsförmåga. Bättre genetiska egenskaper bäddade för bättre överlevnadsförmåga, och bättre överlevnadsförmåga bäddade för att bättre genetiska egenskaper fördes vidare. 1976 myntade Richard Dawkins begreppet "den själviska genen" som gav näring åt uppfattningen att själviskhet var ett grundtillstånd i naturen och det mänskliga samhället en naturlig produkt av detta tillstånd. I polemik mot utvecklingsbiologer, som menade att förmågan till altruism eller osjälviskhet var en lika tänkbar och kanske mera sannolik orsak till mänskliga samhällens uppkomst och utveckling, hävdade Dawkins att det var den genetiska själviskheten, *gene selfishness*, som likväl låg till grund för alltsammans. Också altruism

kunde förklaras med genetisk själviskhet. Också utvecklingen av sociala och kulturella färdigheter. Människor närmade sig varandra och utvecklade ett ömsesidigt förtroende och skapade moraliskt bindande förpliktelser därför att deras gener var själviska.

Den grova tolkningen av teorin om den själviska genen, och det är i regel de grova tolkningarna som seg-rar, säger att det är själviskheten som gör samhället möjligt. Människan behöver inte bekymra sig om att lägga band på egenintresset, eftersom egenintresset genom själviska geners försyn visar sig sortera fram just de egenskaper och beteenden som människan behöver för att överleva och utvecklas. Och eftersom människan behöver ett samhälle för att överleva och utvecklas så kommer de själviska generna via det naturliga urvalets mekanism förr eller senare att se till att hon skapar sig det samhälle hon behöver. Människan skapar sig ett samhälle därför att hon med tiden blivit genetiskt programmerad att göra det. Hjärnforskaren Steven Pinker hävdar exempelvis att det mänskliga handlandet, och därmed får man förmoda hela den mänskliga kulturen, i princip bör kunna härledas ur ”mentala moduler” i nervsystemet. Osjälviskhetens mentala moduler skulle enligt den här teorin ha utvecklats i en evolutionsmässigt gynnsam spiral av tjänster och gentjänster (reciprok altruism), eller som Pinker skriver, ”i en expanderande moralisk cirkel av reciprocitet där andra människor [undan för undan] får ett större värde som levande än som döda”.²⁴

Ett annat och grövre sätt att säga detta på är att

människan är biologiskt förutbestämd att bli moralisk och att människans kulturella och sociala utveckling är styrd av samma biologiska lagar som evolutionen i övrigt. En författare som uttrycker sig ungefär så grovt är Robert Wright, som inte bara hävdar att mänsklig godhet och osjälviskhet är produkter av själviska geners naturliga urval,²⁵ utan också hävdar att den mänskliga historien har en biologisk logik och den mänskliga kulturen en biologisk riktning och att allsammans bär omisskännliga spår av en osynlig hand eller åtminstone av en osedvanligt förutseende arkitekt. Den genetiska evolutionen är programmerad för allt mer komplexa former av organiskt liv och den kulturella evolutionen för allt mer komplexa former av socialt liv. Utvecklingen av allt liv på jorden kännetecknas av en tillväxtens eller plussummespelets logik (*the logic of non-zero-sumness*), vilket innebär att vi styrs mot ”strukturellt och informationsmässigt allt mer komplexa former av liv”. I den logiska förlängningen av själviska geners kamp för överlevnad hägrar framväxten av en allt mera intelligent ”global hjärna” och en allt mera meningsfylld världsordning, vilket enligt Wright inte är något bevis för Guds existens men gör en gudomlig närvaro mera sannolik än om evolutionen inte hade haft någon riktning och människan inte hade haft ett medvetande.²⁶

Problemet med den biologiska förklaringen till människans förmåga att knyta osjälviska band med andra människor och bygga samhällen (den reciproka altruismen) är att den inte särskilt väl förklarar varför

människan både kan bygga samhällen och förstöra dem igen och att ingen avgörande utveckling i "rätt" riktning tycks ha ägt rum på den punkten. Det är sant att människan har lärt sig bygga tekniskt och organisatoriskt allt mer avancerade samhällen, men det är också sant att hennes tekniska och organisatoriska förmåga att förstöra dem har avancerat i ungefär samma takt. Människans historia är kantad av avancerad samhällsförstörelse. Den accelererande samhällsförstörelsen under nittonhundratalet och det självproducerade hotet om självförintelse med kärnvapen fick Arthur Koestler att till och med börja betrakta människan som en utvecklingsbiologisk återvändsgränd, *an evolutionary misfit*, en art vars *neocortex*, den del av hjärnan som är associerad med tänkandet, hade utvecklats för snabbt, vilket hade lett till en fysiologiskt betingad obalans mellan tanke och känsla. "Dragen av självbedrägeri i vår historia och fortlevnaden av starkt känslomässiga irrationella trosföreställningar skulle i alla händelser bli begripligare om de kunde formuleras i fysiologiska termer."²⁷ Den själviska genen har i alla händelser inte kunnat motverka utvecklingen av människans förmåga att förgöra sig själv som art och överlämna jorden åt råttor och kackerlackor, vilket måste anses vara uttryck för osedvanligt osjälviska impulser.

Självklart måste utvecklingen av varje mänsklig förmåga ha rent biologiska förutsättningar. Den mänskliga hjärnan är den rent biologiska förutsättningen för utvecklingen av människans förmåga att tänka och tala och räkna och bygga samhällen och konstruera atombom-

ber. De mänskliga generna är den rent biologiska förutsättningen för utvecklingen av den mänskliga hjärnan.

Men att biologin är en nödvändig förutsättning för exempelvis människans förmåga att knyta vänskapsband med andra människor betyder inte att den är en tillräcklig förutsättning. I varje fall tycks den utvecklingsbiologiska teorin om reciprok altruism, den expanderande moraliska cirkeln av tjänster och gentjänster, inte särskilt väl förklara just den förmågan. I själva verket visar samstämmiga studier att alltför tydliga kopplingar mellan tjänster och gentjänster tenderar att försvaga vänskapsband mellan människor istället för att stärka dem.²⁸

Reciprok altruism kan rimligen inte heller förklara varför mänskliga samhällen utvecklas i så vitt skilda riktningar och grundas på så vitt skilda föreställningar om vad som håller det samman eller varför tilltagande kulturell mångfald är ett minst lika sannolikt framtidsscenario som tilltagande kulturell enhetlighet (eller likriktning). Reciprok altruism kan inte förklara skillnaderna i samhällsstruktur och mänskliga relationer mellan katolskt präglade samhällen och samhällen präglade av kalvinism eller lutheranism eller islam eller voodoodyrkan, eller skillnaderna mellan Japan och Kina, eller mellan Ryssland och England, eller mellan norra Italien och södra, eller mellan Småland och Skåne, eller varför Indien utvecklade en så stark preferens för gossebarn att man med stöd av modern fosterdiagnostik lyckats producera ett kvinnounderskott på 40 miljoner.²⁹

Reciprok altruism kan naturligtvis inte heller förklara den fortsatta uppkomsten av terrorism eller rasism eller främlingshat.

”Föreställningen att vår moraliska cirkel expanderar genom reciprocitet är ohistoriskt nonsens”, skriver biologiprofessorn H. Allen Orr i en kritisk granskning av den evolutionspsykologiska berättelsen om hur och varför människor utvecklar osjälviska band till varandra.³⁰

Människan förmår bygga upp samhällen och hon förmår förstöra dem, och det är biologiskt samma människa som förmår göra bådadera.



För att rätt uppskatta värdet av ett samhälle där människor utvecklat förmågan att knyta vidsträckta band av förtroende och etablera vida cirklar av rättvisa, kan det ibland vara värdefullt att studera ett samhälle där människorna utvecklat en exceptionell oförmåga att göra bådadera. Ja, mycket till samhälle har det förstås inte kunnat bli och oftast är det i ruinerna efter det som man får söka spåren.

De kanske mest pedagogiska lämningarna finner man på andra sidan den kala och ogästvänliga bergskedja, Taigetos, som skiljer halvön Mani från resten av Peloponnesos och Grekland. Vad som där finns att skåda, i by efter by, är ett mini-Manhattan av kvadratiska torn med metertjocka murar och små, kisande fönsternischer i tre eller fyra eller fem våningar,

ibland som skottgluggar bara.

Det är skottgluggar. Från gluggarna i ett torn ser man gluggarna i tornet på andra sidan gatan. Från gluggarna i det ena tornet besköts människorna som bodde i tornet på andra sidan gatan. Från gluggarna i varje torn i varje by besköts alla människor som var från fel torn. Manis bergsbyar med sammanlagt åttahundra torn resta tätt intill varandra var en gång permanenta slagfält för krig mellan grannar. Där på andra håll kampen om makten och jorden utkämpades på avlägsna slagfält, utkämpades den i Mani tvärs över bygatan. Ju längre striderna pågick, desto högre växte sig tornen eftersom varje familj strävade efter militärt övertag (från ett högre torn kunde man krossa ett lägre torns tak genom att slunga tunga stenar på det). En särskild teknik för tornförhöjning under strid utvecklades. I skydd av mörkret gav den ena väggen eld medan den motsatta väggen sköt i höjden. Vatten, mat, krut och kulor smugglades in i tornen nattetid eftersom ingen sida kunde röra sig fritt under dagen. Några dagar vid sådd och skörd rådde ett slags vapenvila, *treva*, under vilken stridande grannar sammanbitet arbetade sida vid sida på tätt angränsande ägor.

Krigen i Manis byar kunde pågå i årtal, ja, i generationer, ja, i princip tills en familj hade utplånat eller underkuvat en annan och inkorporerat dess torn med sina. Manspillan var enorm och den enda högre konstform som utvecklades i Mani var klagosången. Ingen annanstans i Grekland grät man över de döda med samma poetiska frenesi, tematiska fantasi och

metriskas egensinne som i Mani, eftersom ingen annanstans i Grekland så många unga människor regelmässigt rycktes bort i förtid och man ingen annanstans tycktes ha tagit dogmen om ett liv efter döden på mindre allvar. Det var till Hades man gick, inte till paradiset. ”Karon tog honom till underjorden”, grät kvinnorna och korsade sig. Ju fattigare man var och ju mindre materiella ägodelar man hade att trösta sig med, ”desto mera oersättlig och otröstlig föreföll förlusten av liv vara”, skriver Patrick Leigh Fermor i sin klassiska reseskildring från Mani.³¹

Under århundradenas lopp letade sig den ena människoskaran efter den andra in i det otillgängliga Mani, på flykt undan än den ena än den andra av den egeiska övärldens erövrare och härskare: slaver, bulgarer, franker, venetianer, turkar. Det började på 1300-talet som en vana – eller ovana om man så vill – att med våld försöka hålla nykomlingar borta från den magra terrängen. Det ena tornet byggde det andra. Vad som utlöstes av en kamp om jorden hölls snart vid liv av blodshämndens tillitsraserande mekanismer. När ingen segrade förlorade alla. De få gånger vapnen i tornens skottgluggar vändes åt ett och samma håll var när utomstående inkräktare försökte ta kontroll över Mani, vilket aldrig lyckades. Mani var den enda del av det nuvarande Grekland som inte införlivades med det otomanska imperiet. En av fördelarna med ett samhälle uppbyggt av befästa torn är att det är svårt att behärska – för någon. Nackdelen är att det inte blir mycket till samhälle.

Tornen i Mani är idag en pittoresk påminnelse om att social ordning inte är en självklarhet.³² I det forna Jugoslavien, i Albanien, i Afghanistan, i Ryssland, i Indien, i Liberia, i Sierra Leone, i Mellanöstern har tornkrigens logik ännu starkt fäste. I västvärldens segrerade storstadsförorter befäster den sig på nytt. Det sociala kapitalet i ett samhälle, förmågan hos invånarna att på basis av ömsesidig och varaktig tillit hantera gemensamma tvister och problem, är ingen naturgiven tillgång.³³ Det räcker inte med att kunna lita på andra människor för stunden (manioterna litade på varandra under vapenvilorna) utan att kunna lita på dem över en mycket lång tid, bortom den egna döden, i princip för alltid. Blotta misstanken om framtida tillitsbrott bryter omedelbart all tillit. En människa som tror att hennes bank i en aldrig så avlägsen framtid kommer att försringra hennes pengar väntar inte en dag med att ta ut dem därifrån. Systematiska misstankeoperationer spelade en viktig roll för att förvandla den framväxande tilliten i det forna Jugoslavien till ett fullskaligt etniskt krig.³⁴

Jag tror inte att det var natur- eller ödesbestämt att Manis familjer skulle börja skjuta ihjäl varandra och bygga torn. Tornen och skottgluggarna hade kunnat föregripas av en för alla mera gynnsam ordning baserad på tillit och samarbete. Jag tror dock heller inte vi kan utgå från att ett samhälle som lyckats etablera sig på en hög nivå av tillit och samarbete därmed har vaccinerat sig mot tornkrigens logik. Inte heller det moderna välfärdssamhället med dess starkt tillitsberoende

väv av långtgående universella åtaganden och förpliktelser.

Försvinner tilliten försvagas åtagandena och förpliktelserna. Tornkrigens logik får nytt fäste. Den sociala fällan slår igen.³⁵

Hur förhindra att friheten raserar sina fästen?



Plikt är en mänsklig konstruktion. Ingen människa föds med plikt-känsla. Med en förmåga till plikt-känsla, naturligtvis, men inte med minsta känsla för vad plikten kräver. En känsla för vad plikten kräver kan bara uppstå i ett specifikt samspel med andra människor, i specifika sociala miljöer, med specifika föreställningar om vad en människa förväntas göra vare sig hon vill det eller inte.

Det sista är centralt. Vi handlar inte av plikt därför att vi vill utan därför att vi måste. Plikt är inte lust eller böjelse. Plikt är motsatsen till lust och böjelse. Om en plikt utförs av lust eller böjelse är det inte en plikt som utförs, i varje fall inte enligt Kant. Ju färre subjektiva skäl vi har att utföra en plikt och ju fler subjektiva skäl vi har att inte utföra den, ”desto tydligare manifesterar sig upphöjdheten och den inre värdigheten i en plikt”, hävdade Kant.³⁶

Det är inte oviktigt vad Kant hävdade eftersom hans syn på plikten som ett uttryck för en från specifika känslor och böjelser frikopplad förnuftsmoral fick stor betydelse för den förnuftsdyrkande upplysningstid han

tillhörde och formade. De franska jakobinerna påyrkade till och med en officiell förnuftskult, *le Culte de la Raison*, med tillhörande ceremonier, ritualer och kultplatser. Kant hänvisade sällan till den franska revolutionen trots att han var samtida med den, men i en skrift från 1798 noterade han att ”en stor händelse i vår tid visat på mänsklighetens moraliska tendens”, vilket för Kant var tendensen att utvecklas från en falsk känslomoral till en sann förnuftsmoral.³⁷ Denna människans moraliska tendens var själva förutsättningen för den förnuftsbaserade världsordning som Kant hade dragit upp 1795 och i vilken han förutskickade att människorna mer eller mindre automatiskt, ja, till och med mot sin egen vilja, skulle komma att uppnå det tillstånd av förnuftigt samförstånd som skulle göra en evig fred både möjlig och sannolik. ”Det rör sig här om en tvingande kraft”, betonade han, ”en högre orsaks underliggande visdom, som pekar fram mot [detta] mänsklighetens förutbestämda objektiva mål.”³⁸

Vad Kant ville värja sig emot var pliktens koppling till något så opålitligt och förrädiskt som känslor och traditioner. För Kant bottnade all plikt i moral och all moral i ”obetingat giltiga lagar om hur vi *bör* handla”. Moralen fick inte reduceras till ”en allmän vishetslära, dvs [...] en samling tänkespråk bland vilka vi kan välja de ur vår synpunkt lämpligaste. *Detta skulle vara liktydigt med ett förnekande av moralen överhuvudtaget* [min kurs].”³⁹ Människan gör inte vad som är rätt därför att hon kan *känna* vad som är rätt utan därför att hon har förmågan att *veta* vad som är rätt. Viljan till moraliska

åtaganden eller plikter uppstår inte ur specifika människors specifika känslor utan ur varje människas förmåga att tänka ut och anamma moraliskt allmängiltiga principer för sitt handlande.

Kants allmängiltiga moralprincip, ”det kategoriska imperativet”, tillhöll människan att inte handla efter andra principer än dem hon själv skulle vilja se upphöjda till allmän lag.⁴⁰ Vilket på ett ungefär motsvarade rabbi Hillels berömda enbenssammanfattning av Toran: ”Vad Du hatar att någon gör mot Dig skall Du inte göra mot Din nästa.” Eller Jesu ord i Bergspredikan: ”Allt vad ni vill att människorna skall göra för er, det skall ni också göra för dem.”

Vilket i sin tur understryker det kantska imperativets karaktär av trossats.

Kants speciella tro var att förnuftet kunde separeras från känslan, att det hade en från specifika människor oberoende existens och att pliktens påbud inte kunde härledas ur ”någon specifik egenskap i människans natur”.⁴¹

Kants skotske föregångare David Hume trodde i stort sett motsatsen, nämligen att det är specifika känslor som driver specifika människor till specifika handlingar. Förnuftet är känslans slav och inte tvärtom. Förnuftet kan inte tala om för oss vad det är vi vill uppnå, bara hjälpa oss att urskilja och uppnå det vi känslomässigt redan vill.⁴² Hume ägnade följaktligen stort intresse åt frågan om hur känslor uppstår, åt sympatins betydelse för moraliskt handlande, det är mänskligt att ”skratta med dem som skrattar och gråta

med dem som gråter”,⁴³ åt hur känslomässiga sympatier mellan närstående kan vidgas till mera abstrakta band av plikt och rättvisa mellan människor på allt längre känslomässigt avstånd från varandra. Förnuftsmässigt må vi resonera oss fram till alla människors lika värde, men känslomässigt är vissa människor mer värda för oss än andra. Det som likväl kan få människan att vidga sympati till rättvisa är ”en känsla för mänsklighetens lycka och en aversion mot dess elände”.⁴⁴

Det finns en länk mellan Adam Smiths härledning av känslan för plikt och David Humes härledning av känslan för moral. De var båda samtida och båda från Skottland och hade båda växt upp i en protestantiskt sinnad och fredligt framväxande entreprenörskapitalistisk ordning där egenintresset och rättvisan, profiten och plikten på ett välståndbringande sätt syntes befrukta och befrämja varandra. För båda låg det därmed nära till hands att se samhällsordningens framväxt som resultatet av en huvudsakligen naturgiven process (och en huvudsakligen given mänsklig natur) som människan gjorde klokast i att inte försöka styra eller påverka alltför mycket eftersom naturen var klokare än människan. Hos Smith födde detta liknelsen med den osynliga handen. Hos Hume födde detta föreställningen om samhället som en sinnrik och känslig väv av över lång tid utvecklade sympatier, erfarenheter och traditioner.

Rättvisans räckvidd definieras av räckvidden för vår lojalitet mot andra människor, hävdar den amerikanske filosofen Richard Rorty.⁴⁵ I den mån känslomässi-

ga sympatier är grundvalen för lojalitet hävdar han därmed ungefär samma sak som Hume. Vår tids rätts-samhällen skulle med ett sådant synsätt kunna beskri-vas som samhällen där lojalitetens krets vidgats till att omfatta en hel stat. Detta har i sin tur kunnat ske ge-nom det framgångsrika propagerandet av föreställ-ningen att de små varma (känslobaserade) kretsarna inom ett visst territorium utgör en enda stor varm krets kallad folket eller nationen. Begrepp som kultur-arv, folksjäl och folkstam har härvid gått hand i hand med idéer om medborgarskap, jämlikhet och demo-kрати. Man kan till och med hävda att den moderna demokratin bygger på just en sådan koppling mellan lojaliteten mot nationen som varm krets och nationen som rättslig ordning. Demokratins institutioner har definierats lika mycket av människors krav på tillhö-righet och hemkänsla som av idén om alla människors lika värde. Steget från den mindre kretsens lojalitet till den större kretsens rättvisa är inte självklart, och alla kretsar förmår inte ta det eftersom det förutsätter en förmåga att etablera bindande förpliktelser mellan allt fler människor på allt längre känslomässigt avstånd från varandra.

Kant trodde att steget från mindre samhörighet till större kunde tas med hjälp av förnuftet. Hume antyd-de att det likväl måste tas med hjälp av känslan. Vi kan inte bota den ”själens inkrökthet” som gör människan blind för sina långsiktiga intressen, hävdade han. ”[Människor] kan inte förändra sin natur. Allt de kan göra är att förändra sin belägenhet, så att det för vissa

personer blir ett mera näraliggande intresse att respektera rättvisan än att bryta mot den.”⁴⁶

Kant gillade inte Humes idé om en moral baserad på känslor, och Hume skulle inte ha gillat Kants idé om en moral baserad på förnuft. Bådas idéer skulle komma att misstolkas och missbrukas på var sitt håll. Kants idé bäddade för en underskattning av förnuftets känslomässiga grundvalar. Humes idé bäddade för en underskattning av förnuftets makt över känslan.

Ur den underskattning som Kant bäddade för skulle växa utopier och ideologier och partier och i sinom tid samhällsordningar, som alla skulle överskatta förnuftets makt över känslan och som alla därför i en eller annan form skulle urarta till människoförakt.⁴⁷ Ur den underskattning som Hume bäddade för skulle växa en reaktion som motsatte sig varje aktiv förändring av samhällsordningen med argumentet att människan därmed ingrep i en ordning som hon inte kunde förstå. Den framväxande reaktionens främste filosof, Joseph de Maistre, menade att människan gjorde klokast i att inte försöka förstå samhället, än mindre förändra det, eftersom samhället måste förbli bortom människans förstånd. Försökte människan förstå samhällsordningen förlorade den sin mystik och sin auktoritet och gick mot sin upplösning. ”Vad vi inte bör veta är viktigare än vad vi bör veta”, skrev han bland annat.⁴⁸ Människans förnuft ”måste förlora sig i statens förnuft”, skrev han också.⁴⁹ I de Maistres värld närdes inte människans känsla för plikt av klarhet.

I underskattningen av idéers och föreställningars

makt att förändra människans villkor överdrevs människans beroende av saker och ting som hon inte kunde förändra: historien, härstamningen, nationen, samhället, ödet. I underskattningen av hennes beroende överdrevs hennes frihet att förändra allt. Den ena överdriften torgfördes av dem som ägde den rådande samhällsordningen och ville bevara den, den andra av dem som inte ägde någonting och ville kasta den över ända. I en tid av hårdnande politiska och sociala konflikter förstärkte den ena överdriften den andra. Den ena radikaliserades i en revolutionär rörelse, kommunismen, som förespeglade förnuftets frigörelse från känslan. Den andra i en reaktionär rörelse, fascismen, som förespeglade känslans befrielse från förnuftet.

I praktiken var båda revolutionära rörelser som ville ersätta ett faktiskt existerande samhälle med en ideologisk fantasi. I praktiken förenades de därmed i föraktet för den ”delikata väv” av under lång tid utvecklade känslomässiga band och förpliktelser som enligt Hume var vad som gjorde samhället möjligt.

I praktiken segrade de som överdrev Kant över dem som överdrev Hume. Föreställningen att människan var fri att förändra allt segrade över föreställningen att människan var beroende av saker och ting som inte så lätt lät sig förändras. Individens frigörelse från nedärvda band och förpliktelser blev en starkare drivkraft i samhällsutvecklingen än individens skyldighet att respektera och vidmakthålla dem. Tillämpningen av universella principer blev viktigare än hänsynen till specifika traditioner och levnadssätt. Allmängiltiga fri-

och rättigheter lösgjorde sig från sina specifika beroenden och plikter.



En rättighet är naturligtvis inte mera värd än skyldigheten den bygger på. En rättighet som ingen är skyldig att respektera är ingenting värd. Det är därför som vår civilisation är baserad på tio skyldigheter och inte på tio rättigheter. Ändå ser vi hur allt mer långtgående rättigheter tillskrivs individen av allt mer avlägsna institutioner som inte har någon formell skyldighet eller praktisk möjlighet att respektera dem. Att detta görs i namn av upplysta principers kamp mot oupplysta traditioner hindrar inte att de som gör detta riskerar att försvaga de specifika band och förpliktelser mellan specifika människor som är den känslomässiga förutsättningen för att en skyldighet – och därmed en rättighet – ska respekteras.

Så har exempelvis all världens barn numera detaljerade rättigheter fastlagda i en särskild FN-konvention som är tänkt att respekteras av alla de stater som ratificerat den och som sätter en till synes hög och upplyst standard för hur barn kan och bör behandlas. Det är lätt att sympatisera med uppsåtet eftersom alla barn är medfött värnlösa och utsatta och i ofrånkomligt behov av omgivningens kärlek, omvårdnad, fostran och beskydd för att mogna till livsdugliga och socialt fungerande varelser. Man kan möjligen säga att ett barn därmed också har rättigheter, men det är i så fall rätt-

igheter som ett barn varken kan formulera, utkräva eller genomdriva. De enda som kan genomdriva att ett barn får vad konventionen kräver är den krets av vuxna människor av vilka barnet är beroende under sin uppväxt, och då inte i kraft av barnets rättigheter gentemot de vuxna utan i kraft av de vuxnas skyldigheter gentemot barnet. Men i FN:s barnkonvention finns ordet plikt knappast nämnt, inte heller ordet skyldighet, och förklarligt nog inte heller orden ansvar, sanktion och påföljd.

Det är sant att en värld där barn far illa, ja, rentav utnyttjas och plågas, är en värld där alltför många vuxna svikit sina skyldigheter. Men det är också sant att förhållandet mellan barn och vuxna inte styrs av så mycket annat. Vi måste huvudsakligen utgå från att föräldrar är känslomässigt bundna till och beroende av sina barn, kanske rentav älskar dem, och därmed känner sig förpliktade att behandla dem väl. Något särskilt budord om den saken har Gud som sagt inte ansett nödvändigt. De flesta gör i regel också så gott de kan under de olika omständigheter som råder, och gör det sannolikt bättre ju större och starkare deras stödjande krets av känslomässiga band och förpliktelser är. Ett barn som växer upp i ekonomisk fattigdom och social rikedom behöver inte nödvändigt fara sämre än ett barn som växer upp i ekonomisk rikedom och social fattigdom. För barn som av olika skäl behöver omgivningens stöd och omsorg, i sista hand samhällets, utvecklar i regel varje samhällsordning sina egna arrangemang och institutioner baserade på vuxna männi-

skors plikt och skyldighet att ta hand om sina barn.

Konventioner kan i princip ge barn vilka rättigheter som helst men de kan inte lika lätt producera de känslomässiga skyldigheter som är förutsättningen för varje barns fostran och beskydd. Visserligen kan man hävda att skyldigheterna så småningom anpassar sig till rättigheterna, men dels är det högst oklart hur samspellet mellan det ena och det andra ser ut, dels finns risken att man i processen nedvärderar betydelsen av de nära kretsar där känslomässiga skyldigheter föds och utvecklas och uppvärderar betydelsen av de mera avlägsna institutioner där rättigheter formuleras och förlänas. Om skyldigheterna inte motsvarar rättigheterna, är det rättigheterna som gäller. Frågan blir då inte vad vi kan göra för att specifika människor bättre ska anamma och fullgöra sina skyldigheter mot barn utan vad vi kan göra för att genomdriva barns rättigheter.

Skillnaden i utgångspunkt ger delvis skilda sätt att se på samhället. Ser vi samhället som ett sätt att organisera vårt beroende av varandra lägger vi större vikt vid skyldigheterna. Ser vi samhället som ett sätt att organisera vår frihet från varandra lägger vi större vikt vid rättigheterna. Rustade med individuella rättigheter kan vi känna oss mera obundna av andra människors tillit, sympati och samarbetsvilja. Det vi har rätt till behöver vi inte be om eller tacka för. Rättigheten bestämmer skyldigheten. Också när skyldighetens fullgörande är beroende av mänskliga energier och ekonomiska resurser som inte kan kommenderas fram med ett myn-

dighets- eller domstolsbeslut. Om vi idag inte får den sjukvård vi behöver, eller den äldreomsorg vi har utlovats, eller den valfrihet vi har garanterats, förväntas vi kräva vår rätt genom att rapportera, klaga, anmäla och stämma. Inte minst sjuka, svaga, utsatta och handikappade förväntas göra det, eftersom det i hög grad är ”våra” skyldigheter mot dem som formulerats om till deras rättigheter gentemot ”oss”. Kring de nya rättigheterna har följaktligen vuxit fram en veritabel rättighetsindustri med uppgift att organisera och företräda ständigt nya grupper av rättighetsbehöriga och rättighetsberövade. Däremot ingen märkbar rörelse för att stärka de förpliktelser som är förutsättningen för att rättigheterna ska respekteras. Rättighetskulturen frodas på plikt-kulturens bekostnad.

Fler rättigheter betyder dock inte att vi blivit mindre beroende av andra människor. Vi kan föreställa oss olika sätt att organisera vårt beroende av andra människor, göra oss mindre beroende av många eller mer beroende av några få, men vi kan inte befria oss ifrån beroendet. Vi kan därmed inte befria oss från behovet av plikter. Vi kan utveckla mer eller mindre förnuftiga idéer om hur plikter ska organiseras och vilka plikter som ska anses vara viktigare än andra, men vi kan inte ersätta en känslomässig förpliktelse med en aldrig så förnuftig rättighet.

Därvid hade David Hume enligt min mening mera rätt om pliktens grundvalar än Immanuel Kant. Hume förnekade inte förnuftets betydelse för att urskilja, formulera, särskilja och värdera våra plikter, men han var

orubbligt övertygad om plikters känslomässiga grundvalar. Med förnuftet kunde vi någotsånär väl föreställa oss vårt långtgående och varaktiga beroende av andra människor och därmed vårt objektiva intresse av långtgående och varaktiga förpliktelser gentemot varandra, men bara med känslans hjälp, genom utvecklingen av känslomässiga förbindelser med andra människor, kunde vi förmås ta steget från det näraliggande och kortsynta och samhällshämmande till det avlägsna och långsiktiga och samhällsfrämjande. ”Om människor inte av sig själva förmår välja det långsiktiga före det kortsiktiga kommer de aldrig att kunna tvingas att göra det och därmed, hur förnuftigt det än vore, gå emot sina naturliga principer och böjelser.”⁵⁰ I en berömd parabel illustrerar Hume den känslomässiga sympatins och tillitens betydelse för att steget från det kortsiktiga till det långsiktiga ska kunna tas:

Din säd är mogen idag, min säd blir mogen i morgon. Det gagnar oss båda att jag arbetar vid din sida idag och du vid min i morgon. Jag känner ingen sympati för dig och jag vet att du inte känner någon för mig. Jag tänker därför inte anstränga mig för din skull, och skulle jag göra det i förväntan om att bli gengäldad skulle jag bara bli besviken och förgäves göra mig beroende av din tacksamhet. Därför lämnar jag dig att arbeta ensam och du lämnar mig att göra likaledes. Årstiden växlar och vi förlorar båda vår skörd eftersom vi inte litar på varandra.⁵¹

Humes ande vilar tungt över den sentida forskningen kring sociala fallor, det slags sociala situationer som kännetecknas av att alla vinner på att samarbeta – under förutsättning att ”alla andra” samarbetar. Om ”alla andra” inte gör det, eller om man inte kan lita på att de gör det, kan det för den enskilde vara mera givande att inte samarbeta. Det är inte så rationellt att vara den ende torskfiskaren i Östersjön som respekterar sin fiskekvot eller den ende domaren i rättssystemet som inte tar emot mutor. Inom den matematiska spelteorin finns ett stort antal samarbetsituationer där ofördelaktiga lösningar mellan alla inblandade (”suboptimala jämviktslägen”) visar sig vara det mest sannolika och ”extremt robusta” slutresultatet, oavsett hur beredda till samarbete alla säger sig vara.⁵²

Den kritiska faktorn då som nu är tillit mellan specifika människor. Saknas tilliten i det lilla slår den sociala fällan igen i det stora. Tillit mellan få bygger inte automatiskt långsiktiga förpliktelser mellan många, men utan det ena kan inte det andra utvecklas och vidmakthållas. Man kan inte lita på alla i allmänhet om man inte anser sig kunna lita på någon i synnerhet. Det är naturligtvis känslomässigt lättare att etablera och upprätthålla långsiktiga förpliktelser mot färre personer som man är starkt förbunden med och uppenbart beroende av, än mot allt fler personer som man aldrig kommer att lära känna eller ens möta. För att utveckla och vidmakthålla långsiktiga förpliktelser mellan många människor krävs därför att samhället förmår etablera berättelser, traditioner, lagar och insti-

tutioner som gör förpliktelse känslomässigt bindande och som i sin tur förstärker tilliten mellan människor.⁵³

Så ungefär skrev David Hume 1739 och så ungefär skriver de forskare som idag försöker förstå hur den förmåga till samarbete, byggd på förtroende och förpliktelser mellan människor, som brukar kallas socialt kapital och som numera anses vara en oundgänglig tillgång i en demokrati kan uppstå och utvecklas. Och hur det kan förlösas och förstöras.

För att förklara hur i princip samma biologiska varelse kan åstadkomma både det ena och det andra går det i alla händelser inte att hänvisa till det rationella egenintresset. Det rationella egenintresset kan inte bryta sociala fällor. Det rationella egenintresset kan inte förhindra att socialt kapital förstörs och samhällen försvagas. Vad som i sista hand krävs för att vidmakthålla samhällsinstitutioner baserade på tillit mellan många människor, skriver Bo Rothstein, ”är någon form av sociala normer och moralisk etik”.⁵⁴

Därmed är pliktens cirkel sluten. För vad är ”moralisk etik” annat än ett uttryck för känslomässiga förpliktelser mellan människor? Och vad är ”sociala normer” annat än den fortlöpande formuleringen och traderingen av dessa förpliktelser? Och hur kan känslomässiga förpliktelser mellan människor uppstå annat än genom den förmåga till sympati med andra människor som David Hume ansåg vara grundvalen för all moral? Eller genom den förmåga att se sig själv med andra människors ögon som Adam Smith ansåg vara

grundvalen för plikt känslan – och därmed också för ”nationernas välstånd”?

Plikter uttrycker onekligen människors beroende av varandra, men de knyter också människor samman och skapar sammanhang i deras liv. ”Plikter, inte rättigheter, är nyckeln till ett meningsfullt liv och är oskiljaktiga från det”, skriver Joseph Raz. ”I förnekandet av våra plikter, förnekar vi att våra liv har en mening.”⁵⁵ I varje fall förnekar vi att andras liv är beroende av vårt och att vårt liv är beroende av andras och att meningen med vårt liv delvis skapas av de förbindelser och förpliktelser som vi under livets gång samlar på oss.

Plikter formas i ett samspel mellan människors ofrånkomliga beroende av varandra och deras förmåga att utveckla ett nära och påtagligt beroende av några få till ett avlägset och svårgestaltat beroende av allt fler. Det krävs ingen komplicerad berättelse för att göra oss medvetna om vårt djupa beroende av dem som föder och fostrar oss och våra motsvarande förpliktelser gentemot dem. Men ju mer svårgestaltat beroendet blir, desto mer övertygande måste den berättelse vara som förmår göra plikterna tydliga och bindande.

Plikt är inte frihet, däri hade Kant rätt, men utan känsla ingen moral, och utan moral ingen plikt, och utan plikt ingen frihet.

Däri hade Hume rätt.



Vad kännetecknar en mänsklig verksamhet som drivs av plikt? Exempelvis att den inte kan läggas ner eller avvecklas. Läggs den ner eller avvecklas i en form kommer den att återuppstå i en annan, eftersom plikten driver verksamheter som är oundgängliga för det mänskliga samhällets fortbestånd och därmed för människans överlevnad som art. Upphör verksamheterna upphör samhället och så småningom också människan, eftersom människan kräver ett samhälle för att överleva. Naturligtvis överlever vi inte heller som människor om vi slutar äta, dricka och fortplanta oss, men sådant gör vi inte av plikt utan av biologisk drift. Drift kan inte ersätta plikt eftersom ett samhälles överlevnad inte är beroende av att just vi överlever, vilket vi ju så småningom heller inte gör, utan av att de verksamheter som gör samhället möjligt överlever oss.

Det viktigaste kännetecknet för en verksamhet som drivs av plikt är därmed att den överskrider vår individuella livshorisont. Det är en verksamhet som motiveras av vårt beroende av andra människor, inte bara här och nu utan över flera generationer, och som därför inte kan räknas hem över en livstid. Verksamheten i varje generation är resultatet av verksamheter i en föregående generation och en investering i kommande generationer. För en sådan verksamhet kan ingen individuell vinstkalkyl ställas upp eftersom vinsten alltid är förlagd till en framtid bortom individen. Pliktdrivna verksamheter kännetecknas bland annat av att de är fordringar från dem som ännu inte är födda på dem som så småningom ska dö.

Det är inte alltid helt lätt att se vilka verksamheter det rör sig om eftersom våra motiv för att göra saker och ting sällan är entydiga. En verksamhet som onekligen ligger nära till hands är fostran av barn, eftersom människans barn till skillnad från andra arters barn måste fostras under mycket lång tid och kräver en fostran som i hög grad vilar på tidigare generationers samlade kunskaper och erfarenheter, men var gränsen går mellan plikt och drift i fostran av barn är inte helt lätt att se. Mycket drift i början får man förmoda och säkert mycket drift sedan också, men allt mer av plikt ju mer av traderad kunskap som ett barn kräver för att känslomässigt och tankemässigt fostras till en socialt fungerande människa. Fostran är i sista hand en förpliktelse för varje vuxen generation att lotsa en växande generation till överlevnadsförmåga, ansvar och oberoende.

Skolan är numera den institution där plikten att fostra barn förväntas ta vid där den biologiska driften (och föräldrarnas vårdnadsplikt) inte räcker till. Formell skolplikt har inte alltid funnits, i Sverige infördes den 1842, men varje samhälle har i alla tider haft plikt-drivna institutioner för att fostra sina barn till vuxna samhällsmedlemmar. I enklare samhällen baserade på muntlig tradition och personlig kunskapsöverföring deltog alla vuxna i fostran av allas barn och hela samhället var ett klassrum. Ju mer komplex samhällsordningen blev och ju mer av ackumulerade opersonliga kunskaper och värderingar som måste överföras från en generation till en annan, desto större blev kraven

på barns fostran och desto mer institutionaliserad blev fostringsprocessen. Mer komplexa samhällen bygger på en mer komplex väv av kunskaper, föreställningar och färdigheter som måste fås att omfattas av långt fler människor på längre avstånd från varandra och som därför kräver särskilda institutioner för tradering och fostran. Skolpliktens införande i Sverige sammanfaller med Sveriges omvandling till en modern nationalstat med dess växande krav på invånarnas förmåga att anamma, anpassa och föra vidare gemensamma föreställningar och värderingar. Behovet av att centralisera och institutionalisera barns fostran hängde intimt samman med den politiska ambitionen att utveckla och vidmakthålla en nationell socialstat byggd på allt mer svåröverskådliga förpliktelser mellan allt fler människor på allt större avstånd från varandra.

Sedan dess har det moderna samhällets förbindelser blivit allt mer komplexa och förpliktelserna de vilar på allt mer svåröverskådliga. Det har blivit allt svårare att gestalta individens beroende av samhället och allt lättare att gestalta individens frihet från det. Kravet på samhällets fostrande förmåga har därmed ökat samtidigt som samhällets auktoritet att fostra har försvagats. Familjen och skolan har fått konkurrens av nya ”fostrare”, på marknaden och i medierna, som i eget intresse fostrar våra barn att lita mindre på samhället och mer på sig själva och dem. Till synes med viss rätt, eftersom de samhällsinstitutioner som barn i första hand måst lita på för sin fostran, familjen och skolan, har fått allt svårare att leva upp till förtroendet.⁵⁶ Men ändå i

grunden fel, eftersom ett samhälle som inte förmår fostra sina barn inte heller förmår upprätthålla sin specifika väv av förpliktelser.

Ett dilemma naturligtvis för individen, och en utmaning för det komplexa samhället, med tills vidare två självbedrägliga svar. Det ena självbedrägeriet är att lägga allt mer av ansvaret för barns fostran på barnen själva. Vuxnas plikt att fostra sina barn växlas ut mot barns rätt att bestämma över sin egen fostran. ”Man kan tex tänka sig”, skriver en svensk offentlig utredning, ”att det är en mänsklig rättighet för elever att ibland komma bort från det pedagogiska trycket i skolan.”⁵⁷

Ett samhälle som avsvurit sig sin auktoritet (därför att det i praktiken förlorat den) eller gjort alla till auktoriteter har berövat sig själv förmågan att fostra. Fostran förutsätter auktoritet. Auktoritet är inte detsamma som auktoritär. Den som har auktoritet är en förebild, en vägledare, en förmedlare av kunskaper och erfarenheter. Auktoritär blir i regel den som saknar auktoritet. Varje samhälle bygger på att vuxna förmår vara auktoriteter i förhållande till sina barn, lärare i förhållande till sina elever, erfarna människor i förhållande till oerfarna. Med auktoritet följer ansvar.

Människan börjar sitt liv utan auktoritet och utan ansvar. Barn är vuxnas ansvar. De är beroende av vuxnas auktoritet för att få en egen auktoritet. Sviker dem de vuxnas auktoritet söker de andra auktoriteter. Det auktoritetslösa samhället är i regel ett förstadium till det auktoritära.

Det andra självbedrägeriet, som hör samman med det första, är att betrakta fostran av barn som en produkt på marknaden. Förverkligandet av den tanken har på kort tid gett Sverige fem vinstdrivna skolkoncerner⁵⁸ och en hårdnande konkurrens mellan skolor som alla söker maximera sitt elevantal för att maximera sina intäkter, vilket medfört att elever börjat benämnas kunder och skolor börjat benämnas producenter eller leverantörer. Också de vinstdrivna skolorna är fortsatt finansierade av offentliga medel och alla fullgör de fortsatt ett offentligt åtagande, men den underliggande idén är att fostran av barn är en investering som kan och bör kunna räknas hem över några år, såväl av ”kunden” som av ”leverantören”. Bakom framväxten av vinstdrivna skolkoncerner ligger en kalkyl som säger att en investering i barns fostran idag ger ekonomisk utdelning i morgon.

Vad en sådan kalkyl inte redovisar är de okalkylerbara investeringar i kunskaper och erfarenheter som gjordes igår och i förrgår och som är förutsättningen för att det ska finnas något att investera idag. Inget system för fostran står på egna ben. Varje institution för överföring av kunskaper och erfarenheter, det må gälla familjen eller skolan, arbetar med ett kapital som andra generationer har byggt upp och måste se det som en av sina uppgifter att investera kapitalet vidare för kommande generationers bruk. Skolor som tror sig kunna förränta sin investering i barns fostran här och nu måste räkna med att kunna tära på det ackumulerade kapital av kunskaper och värderingar som bara låter för-

ränta sig från en generation till en annan.

Däri ligger självbedrägeriet.

Skolor kan och bör drivas utifrån en mångfald av idéer och föreställningar om vad som är en god fostran av barn eftersom människors syn på vad en god fostran är och bör vara skiljer sig, men de kan inte drivas av förväntningar om vinst eftersom fostran av barn måste drivas av plikt. En skola kan läggas ner eller gå i konkurs. Det kan inte en samhällelig institution för fostran av barn. Lägg den ner i en form måste den återuppstå i en annan.



Av någon anledning vårdar människan sina sjuka och svaga. Något omedelbart egenintresse är svårt att skönja eftersom människan också vårdar sjuka och svaga som aldrig kommer att bli friska och därmed aldrig kommer att kunna gengälda insatsen. Men ett slags egenintresse är det likväl, eftersom människan också har förmågan att föreställa sig själv som sjuk och svag och därmed i behov av andras vård. Det är naturligtvis en avgörande förmåga i sammanhanget och utgör skillnaden mellan människan och de djurarter som inte vårdar sina sjuka och svaga utan låter dem slås ut och dö. Det har funnits (och finns) mänskliga samhällen som för sin överlevnads skull tvingats tillägna sig en mera hårdhudad syn på sjukdom och svaghet, och det har funnits mänskliga situationer, exempelvis krig eller farsoter, där sjuka och svaga i praktiken lämnats åt

sitt öde, men varje människa har alltid kunnat föreställa sig vad det innebär att bli sjuk och svag, och varje mänskligt samhälle har därför utvecklat känslomässiga förpliktelser för vård av sjuka och svaga. Omfattningen av förpliktelserna har skiftat, men inget samhälle har kunnat existera utan dem. Kortsiktigt har samhällets friska och starka ingen glädje av sjuka och svaga och skulle i en kortsiktig kalkyl tjäna på att låta dem dö, men långsiktigt kan inget mänskligt samhälle existera utan en kalkyl som sträcker sig utöver de friskas och starkas livshorisont.

I sin träffsäkra satir *Den moderna döden* låter författaren Carl-Henning Wijkmark ett antal friska och starka och ekonomiskt sinnade byråkrater i statens tjänst argumentera för den kortsiktiga kalkylen, det vill säga eutanasi och ättestupa. När individens "samhällsvärde" blir noll eller negativt bör individen så skonsamt som möjligt förpassas från samhällets kostnadssida.

Det är en kalkyl som sedan boken skrevs (1978) har fått allt mindre av satir över sig och allt mer av ekonomiskt "förnuft". Perspektivet av ett samhälle med en växande andel allt äldre människor, som kommer att bli allt sjukare och svagare och därmed behöva vårdas till allt högre påfrestningar och kostnader för de ännu friska och starka, har berett marken för en filosofi som hävdar att vård av sjuka och svaga bör organiseras efter strikt nyttomoraliska utgångspunkter. Du skall understundom dräpa! är den helt osatiriska titeln på en bok av filosofiprofessorn vid Stockholms universitet, Tor-

björn Tännsjö, vars grundläggande filosofiska kalkylvärde är minimum lidande och maximum lycka åt maximalt antal människor som lever här och nu, vilket bland annat leder honom till uppfattningen att det kan vara moraliskt riktigt att döda en frisk person för att rädda livet på flera, eftersom ett sådant dödande "skulle kunna leda till en värld av mer lyckligt liv".⁵⁹ Det moraliska problemet med att döda en frisk person ligger inte i själva dödandet utan i de eventuella konsekvenserna för lyckomängden. Kan dödandet ske i största hemlighet finns inga moraliska invändningar. Kommer dödandet till allmänhetens kännedom (vilket det förr eller senare tenderar att göra) skapar det dock ångest och oro i samhället, det vill säga ökar det samlade lidandet och minskar den samlade lyckan, vilket är det pragmatiska skälet till att likväl kriminalisera dödandet av friska människor. Av motsvarande pragmatiska skäl kan det vara moraliskt rätt att döda sjuka människor. Allt hänger på konsekvenserna. Ökar den samlade lyckan är det rätt. Minskar den är det fel. Det är bara att mäta.

Problemet med Tännsjö's kalkyl är utgångspunkten. Accepterar vi utgångspunkten går kalkylen ihop, annars rasar den samman. Tännsjö's utgångspunkt är att vård av sjuka och svaga kan förklaras av och motiveras med sina effekter på den samlade lyckan i samhället här och nu. Men det är ingen given utgångspunkt eftersom sjukdom och svaghet är och förblir ett ofrånkomligt tillstånd hos människan, liksom döden, och att vård av sjuka och svaga måste kunna motiveras

också när effekten på den samlade lyckan här och nu (hur den nu ska mätas) är negativ. Vi vårdar också dem för vilka vården inte har ett lyckligt slut, också dem som ofrånkomligen kommer att bli ännu sjukare och dö, också dem vilkas vård tvingar oss till långt större uppostringar och ansträngningar än vad vi med någon lyckokalkyl kan räkna hem för egen del, eftersom det vi vårdar inte bara är den andres sjukdom och svaghet idag utan också vår egen sjukdom och svaghet i morgon och därmed också vår förmåga att föreställa oss vårt beroende av och vår samhörighet med andra människor. Vård kan förvisso bota och glädja och trösta och öka lyckan här och nu hos både vårdare och vårdade, men vårdens kanske viktigaste funktion i ett samhälle är att uppöva och vidmakthålla förmågan hos de friska och starka att föreställa sig sin egen svaghet och sitt eget beroende och därmed samhällets behov av förpliktelser som sträcker sig bortom de friskas och starkas livshorisont.

Människan är ofrånkomligen beroende av andra människor, och varje samhälle är ofrånkomligen beroende av människans medvetenhet om detta beroende, och människans medvetenhet om detta beroende ställs på sin spets när hon blir sjuk och svag. Svagheten hos en annan människa kan inte bara få oss att se svagheten hos oss själva utan också få oss att känna en villkorlös samhörighet med "den andre". Inte alltid naturligtvis, och inte hos alla, men många människor kan vittna om den känslomässiga effekten av att stå ansikte mot ansikte med en annan människas svaghet och hjälplös-

het – och sin egen. En människa som behöver vår hjälp stärker vår förmåga att hjälpa. Ur den existentiella svaghetens gemenskap föds sympati och empati. Vår relation till ”den andre” förvandlas från kalkyl till ansvar, från ett villkorat utbyte till ett villkorslöst givande, från en tillfällig transaktion här och nu till en gränslös förbindelse över tid och rum.⁶⁰

Plikten att vårda kommer ur vårt långsiktiga behov av att känslomässigt etablera och bekräfta vårt beroende av varandra, vilket är förutsättningen för att vi ska kunna organisera vår gemensamma sårbarhet och svaghet. Vårdande relationer mellan människor har därmed ett värde i sig, oavsett de omedelbara effekterna för dem som vårdar eller blir vårdade. Vårdande relationer föder och fostrar ansvar och empati, som i sin tur fostrar tillit, som i sin tur gör ett samhälle med vidsträckta skyldigheter och rättigheter möjligt. Såväl friheten som rättvisan förutsätter de värden som vården föder, hävdar den holländska ekonomen Irene van Staveren. Det är i våra förpliktelser att vårda som vi utvecklar den etiska förmåga, den inlevelse i ”den andres” intressen (förmågan att se oss själva med andras ögon), som också krävs av ekonomins ”rationella” aktörer för att en fungerande marknad ska kunna upprättas och vidmakthållas, skriver hon ungefär.⁶¹

Människan vårdar sina sjuka och svaga därför att det mänskliga samhället inte är möjligt utan det slags villkorslösa relationer mellan människor som vården utgår ifrån och ger upphov till. Detta är den stora kalkyl på vilken alla mindre kalkyler över vårdens eventuella

utbyte och nytta här och nu måste vila. Detta är den kalkyl som till syvende och sist gör vård av sjuka och gamla till en plikt och inte till ett affärsområde. Går affärsområdet i konkurs eller läggs ner blir plikten genast synlig. Den hippokratiska eden förestavar inte läkekonstens utövare ett tidsbundet affärskontrakt utan ett tidlöst åtagande:

Om jag nu håller denna min ed och ej brister däri, så må det förunnas mig att glädja mig åt livet och min konst, aktad av alla människor i alla tider. Men om jag bryter och blir menedare, då må motsatsen bli min lott.

Vård och omsorg kan betyda ungefär samma sak men har på svenska fått två skilda betoningar, vilket är tydliggörande. Vård har fått betoningen av professionell verksamhet inriktad på att bota och lindra, förknippad med allt fler och allt mer specialiserade tjänster och produkter, vars verkningar i princip kan avläsas och mätas och vars kostnader i princip kan ställas mot verkningarna. Vård har också fått betoningen av tillfällig insats mot tillfälliga styrke- och friskhetsbrister, vilket de senaste årtiondena har banat väg för framväxten av en kund–leverantör–relation i vårdens institutioner och framväxten av allt fler vinstdrivna vårdleverantörer såväl i Sverige som utomlands och framväxten av ett vårdindustriellt komplex vars utbud (bot och förbättring) är oändligt och vars efterfrågan (friskhet och styrka) är omätlig. Vård har blivit den produkt vi köper (offentligt eller privat, försäkrade eller oförsäkra-

de) när vi tillfälligtvis är försvagade eller vill må bättre eller vill skaffa oss ett bättre eller längre liv. Vård är en produkt som vi ”kunder” förutsätts kunna välja och konsumera som vilken annan produkt som helst. Är vi inte nöjda med en vårdprodukt antas vi kunna välja en annan.

Som ni märker är jag kritisk till ett sådant språk och dess betoningar. Vård är en verksamhet som kan se ut som en produkt och organiseras som en produkt och ibland också mätas som en produkt och kanske tillfälligtvis ge avkastning som en produkt, men den kan i längden inte vara en produkt eftersom vårdens verksamhet bygger på en i grunden ojämlik och ovillkorlig relation mellan de tillfälligt starka och de ofrånkomligen svaga – inte på ett ömsesidigt kontrakt mellan jämnstarka parter här och nu.

Ordet omsorg betonar något annat. Omsorg betonar en fortgående relation, inte en tillfällig räddningsinsats. Vi kan svårligen säga att omsorgen om herr Pettersson har påbörjats eller avslutats eller att fru Nilsson är färdigomsörjd. Omsorg är släkt med omtanke och omtänksamhet och hänsyn och kan utövas av var och en när som helst utan andra resurser än personlig närvaro. Det är sant att vård och omsorg ibland är oskiljaktiga därför att föremålen för vår närvaro ofta också är kliniskt sjuka eller så svaga att de behöver mediciner och terapier och tung fysisk hjälp, men vår omsorg om gamla och svaga bottnar inte i deras tillfälliga ohälsa utan i deras ofrånkomliga svaghet och beroende. Svaghet är ingen sjukdom. Det är

en livsfas. Tills vidare oundviklig.

Omsorgens betoning av tidlös relation blir särskilt tydlig när någon av vår tids konkurrensutsatta leverantörer av "vård och omsorg" likväl försöker definiera det som en produkt eller ett "koncept" på marknaden. Det företag som heter Svensk Äldreomsorg AB och som ägs av Carema AB och som bedriver äldreomsorg på kommunal entreprenad i bland annat Stockholm lovar alla sina "kunder" att "varje dag ha upplevelsen av Den Goda Dagen [sic]". Det är reklammakarsterilt och utlandsimporterat (Ha en god dag!) och genuint falskt eftersom "Den Goda Dagen" bara kan definieras av den som upplever den och inte av den som "levererar" den. Vad som är en god dag för den ene kan vara en dålig dag för den andre. Den goda dagen kan vara ett länge väntat besök eller en efterlängtd maträtt eller en stund i solen eller en bestämd persons närvaro eller någonting som inget koncept i förväg kan utlova. Konceptet "Den Goda Dagen" visar i sin sloganmässiga tomhet vad omsorg är och måste vara, en fortgående relation mellan människor som betyder något för varandra, och hur svårt det är (och hur krampaktigt det låter) att försöka definiera detta som en produkt eller ett koncept. I synnerhet som den här sortens produkter regelmässigt visar sig svika också de mest grundläggande förväntningarna på vad omsorg om gamla och sjuka bör vara. Under åren jag förbereder den här boken läser jag dagligen rapporter om gamla människor som likt kollin måste tvångsflyttas från den ena "valfria" omsorgsplatsen till den andra, om en allt-

mer underbemannad omsorgspersonal som inte har tid med det allra nödvändigaste, än mindre någon omsorg, om ambulering hemtjänster som inte längre städar när det behövs, inte handlar, inte tvättar, inte lagar mat, inte tar sig tid att prata, än mindre tar ut sina "kunder" på promenader. Vad jag bevittnar, delvis med egna ögon eftersom min svärfar under dessa år avslutar sitt liv i "omsorgens" institutioner, är en landsomfattande reträtt från en offentligt organiserad förpliktelse att gemensamt sörja för de gamla och svaga och hjälplösa i vårt samhälle. Det har under en tid kunnat ske med hänvisningar till de snart skördade frukterna av en ökad kostnadseffektivitet i omsorgens verksamheter, mer omsorg för mindre pengar, men undan för undan har det stått klart att problemet inte består i bristande effektivitet utan i en försvagad förpliktelse. Eller snarare i en förpliktelse som vi inte längre förmår att organisera.

I omsorgens verksamheter är förpliktelsen svårare att gömma eftersom omsorg inte så lätt låter sig kläs ut till en produkt. Det är lättare i den akuta vårdens verksamheter. Väl definierade kirurgiska ingrepp, avgränsade medicinska terapier och behandlingen av somatiska sjukdomar som tydligt låter sig infogas i vad som på vårdekonomispråket kallas "diagnosrelaterade grupper" (DRG) kan relativt enkelt omvandlas till avgränsade vårdprodukter som låter sig kostnadsberäknas, konkurrensutsättas och effektiviseras. Den som genomför två lyckade hjärtbyten på en dag är onekligen effektivare än den som bara genomför ett. Allt detta

förutsätter naturligtvis att detta är vad vård huvudsakligen handlar om, vilket är det grundläggande felet med alla försök att förvandla vård av människor från en verksamhet driven av plikt till en verksamhet driven av profit. Det mesta av det vi kallar vård och det som vi människor huvudsakligen förväntar oss av det vi kallar vård går inte att definiera i termer av vårdprodukter och kommer aldrig att kunna inlemmas i aldrig så finkalibrerade diagnosrelaterade grupper, eftersom människans svaghet tar sig oberäkneliga uttryck, av vilka de flesta fordrar lika stora doser medmänsklig omsorg och inlevelse som medicinsk vård och behandling.⁶²

De människor som yrkesmässigt har till uppgift att ge omsorg åt gamla och svaga vet mycket väl att vad uppgiften går ut på (och vad som gör den meningsfull och uthärdlig) är att betyda något för någon annan. Många har valt omsorg till yrke av just det skälet och känner sig djupt otillfredsställda när de inte får göra vad de känner att de måste göra för att uppgiften ska bli meningsfull och uthärdlig (lönsam kan den aldrig bli). I en tid då omsorgens professionella verksamheter effektiviseras på bekostnad av förpliktelsen och de som har valt omsorg till yrke får allt mindre chans att betyda något för någon annan, ja, där de i själva verket dagligen tvingas att svika sin uppgift en smula, är det inte förvånande att just denna kategori människor i högre grad än andra slås ut av fysisk och psykisk stress i arbetet och att det blir allt svårare att rekrytera nya i deras ställe.⁶³

Att varje dag göra det som vi alla vet måste göras,

och göra det med den självklarhet som bara plikten kan ge, är all omsorgs okalkylerbara kärna och drivkraft, vackert fångad i en dikt av Werner Aspenström:

Häromdagen såg jag en ung vårdare
ta sig an en gammal kvinnas hemlängtan.
Arm i arm travade de genom korridoren,
förbi de hjälplösa oljefärgstavlorna,
tills väggar och tak besegrats.
Inte skedde det genom psalmsång
eller boklörd terapi.
Jag begriper inte hur de bär sig åt,
de självklara.⁶⁴