

# SAMHÄLLET SOM MARKNAD

## Prolegomena till en katallaktisk teori

Lennart Eriksson, Sociologiska institutionen, Göteborgs universitet

Vägen till kärlekens paradīs  
är gammal men evigt ny:  
Två händer kan mötas - händelsevis,  
inunder ett paraply.  
Två händer kan mötas i glädje,  
två händer kan mötas i sorg  
Och två händer kan mötas för vinnings skull  
på världens marknadstorg.

Nils Ferlin <sup>1</sup>

### 1. Inledning

I denna uppsats avser jag undersöka om samhället kanske bäst kan förstås som en *marknad*. Människors sammanhållning kan då förklaras som en effekt av det *ömsesidiga utbyte* människorna emellan som uppstår på marknaden. Marknaden definieras helt enkelt som en arena för ömsesidigt utbyte. Vanligtvis brukar man med en marknad avse antingen en plats där kringresande försäljare sätter upp sina stånd "för vinnings skull, på världens marknadstorg", eller de möjligheter för avsättning av en specifik produkt som föreligger t.ex. inom ett land: "marknaden för uppsatser i sociologi". Dessa definitioner har dock en i grunden pekuniär innebörd. Med den ovan föreslagna definitionen vidgas innebörden till att omfatta även sådana värden och resurser som inte kan mätas i pengar, och för den delen kanske inte alls kan ges ett intersubjektivt värde. Sådana värden utgörs t.ex. av kunskap, visdom, kärlek, ära, gemenskap, frihet, trygghet etc.

Detta att utvidga definitionen av marknaden, och särskilt av de objekt som utbjuds på marknaden, till att omfatta även icke-ekonomiska "varor" är inget nytt grepp. Den s.k. public-choice-skolan vars främste företrädare - jämte 1986 års nobelpristagare i ekonomi, James M. Buchanan - är Gordon Tullock, syftar bl.a. till att undersöka den politiska arenan med hjälp av verktyg hämtade från nationalekonomin. Det är alltså inte förvånande att Gordon Tullocks introduktion i ämnet, "The Vote Motive", fick den svenska titeln "Den politiska marknaden". På denna marknad är det - i en demokrati - inte pengar, utan röster, som är den gångbara valutan. På andra marknader är det svårare att finna vilken valuta som accepteras. Vad är det t.ex. som älskande ger till varandra? Kärlek, förstås, men hur skall kärlek definieras? Även om vi inte kan finna något exakt svar, måste vi ändå konstatera att kärleken förutsätter ett utbyte för att den skall bestå. Om den vore endast enkelriktad, dvs. så att endast den ena parten älskade den andra, vore det mera fråga om ett slags utnyttjande, exploatering, än om ömsesidighet. Visserligen förekommer väl sådana förhållanden, men även om kärleken kanske bara är enkelriktad, kan utbytet åt andra hållet vara av ett annat slag. T.ex. kan mannen "ta henne för pengarna", under det att det från kvinnans sida är fråga om genuin kärlek - eller tvärtom. Någon konvertibel gemensam valuta finns inte. Därför blir det här mera en fråga om byteshandel än om genuina ekonomiska transaktioner som kan mätas och värderas på ett någorlunda objektivt sätt. Icke desto mindre tycks det även här vara fråga om ett utbyte av värden och resurser.

Kan man överhuvudtaget tänka sig några sociala relationer mellan människor som *inte* präglas av utbyte? Ja, om det finnes situationer där aktören - individen inte hade frihet att välja vilka människor han vill relatera sig gentemot, skulle risken vara stor att utbyte inte kommer till stånd, utan att relationen i stället blir enkelriktad, av subjekt-objekttyp. Men individen har faktiskt alltid en viss frihet att välja, i värsta fall mellan att leva som slav eller att dö. Relationen herre-slav torde dock präglas av ett minimum av utbyte; i stället är det fråga om ett utnyttjande eller exploatering. I ett dylikt fall har marknaden satts ur spel. Slavägaren har uppnått ett monopol - eller snarare ett monopson. Slavens liv och död är helt i slavägarens hand. Lika fullt råder ett slags relation dem emellan, men det är knappast fråga om ett samhälle, eftersom sammanhållningen inte är grundad på ömsesidigt utbyte och frivillighet utan på slavägarens tvång. Om det dock av någon underlig anledning skulle vara så att slaven inte kunde överle-

---

<sup>1</sup> "Strof i april"

va om han blev fri och om han också insåge detta faktum, kan relationen mellan honom och hans herre beskrivas som ett samhälle. På samma sätt måste konsumenters eventuella absoluta beroende av en monopolist för att erhålla en viss livsnödvändig vara, som inte kan uppbringas annat än genom denne, också betecknas som ett samhälle, emedan relationen, ehuru tvångsmässig, ändå är grundad i ett nödvändigt utbyte.

Närhelst det uppstår en situation av onödigt tvång från en individ gentemot en annan, har emellertid utbytesrelationen dem emellan såvitt avser just relationens innehåll upphört. Samhället har ersatts av slaveri. Demokratin har ersatts av diktatur, friheten av förtryck. Ett gott samhälle kan därför inte definieras på annat sätt än som summan av de frivilliga (och nödvändiga) relationer individerna emellan som grundats i deras ömsesidiga utbyte. Detta är i och för sig en tautologi. Frivilliga relationer förutsätter (förväntan hos individen av) ett ömsesidigt utbyte. Definitionen kan därför förkortas: *Samhället är summan av individernas frivilliga och nödvändiga relationer till varandra.*

Denna uppsats skall ägnas åt ett studium av detta det frivilliga (och nödvändiga) utbytets struktur och funktion, av dess förutsättningar och konsekvenser, såväl hos individen, som hos staten och i ekonomin. Som redan nämnts är denna diskurs inte ny. Public-choice-skolan utvecklades åren kring 1960. Men redan på 1700-talet lades genom Adam Smith grunden till den ansats som jag i stora delar gjort till min, nämligen laissez-faire-liberalismen, teorin om det frivilliga samarbetet. Dessa två teorisystem står på gemensam grund. Båda nyttjar - och utvecklar - ekonomiska teorier för att förklara och beskriva fenomen som uppträder dels på den politiska arenan, dels på den etiska.

Inom den traditionella sociologin möter vi främst denna ansats — eller åtminstone drag av den — hos George C. Homans. Homans nyttjar i sin analys en psykologisk förklaringsansats, som säger att individens sociala handlande betingas av de *belöningar* som handlandet ger upphov till, och att individen därför vill relatera sig till de individer från vilka han förväntar sig störst utbyte. Denna individualpsykologiska infallsvinkel förefaller, ehuru behavioristiskt färgad, ändå vara konsistent med den ekonomiska förklaringsansatsen, ett faktum som knappast någon ekonom förefaller ha noterat. Visserligen har många ekonomer, bland andra Ludwig von Mises och Friedrich August von Hayek, men även de tidigare nämnda Buchanan och Tullock, studerat samhället utifrån ekonomins utgångspunkter och därvid delvis kommit till samma slutsatser som Homans, men de förefaller inte ha uppmärksammat det faktum att deras forskningsfält till stora delar sammanfaller. Jag avser i denna uppsats undersöka vari denna affinitet består och alltså söka kartlägga också den ekonomiska delen av det forskningsfält som sociologerna (dock icke Homans själv) givit namnet "utbytesteori". Men det primära är ändå att söka ge en någorlunda riktig och heltäckande beskrivning av den ekonomiska förklaringsansatsen. Ekonomerna själva har givit denna deras diskurs olika benämningar såsom "praxeologi" (Mises),<sup>2</sup> "symbiotics" (Buchanan)<sup>3</sup> och "catallactics" (Hayek).<sup>4</sup> Eftersom deras utgångspunkter är likartade kommer jag att i denna uppsats sammanfatta dem alla under beteckningen "*den katallaktiska teorin*", vilket alltså utgör mitt analysobjekt.

## 2. Marknadssamhällets ekonomi

Den katallaktiska teorin lånar mycket av sin analys från den ekonomiska vetenskapen. Frågan måste därför ställas i vilken utsträckning det kan äga giltighet även i analysen av traditionellt sett icke-ekonomiska förhållanden. Finns det en möjlighet att överföra den ekonomiska analysen på dessa förhållanden, eller är det frågan om helt väsensskilda diskurser? Mises drar en skiljelinje emellan ekonomi och sociologi. Han menar att "descriptive sociology deals with those historical phenomena of human action which are not viewed in descriptive economics".<sup>5</sup> Men denna negativa definition av sociologin, är inte metodologisk utan analytisk; den uttalar sig inte om hur något studeras, utan om vad som studeras.

---

<sup>2</sup> HA, s. 3.

<sup>3</sup> Buchanan, s. 27f.

<sup>4</sup> LL&L, 2, s. 107f. Ordet är av grekiskt ursprung. "The term 'catallactics' was derived from the Greek verb katallattein (or katallassein) which meant, significantly, not only 'to exchange' but also 'to admit into the community' and 'to change from enemy into friend'" (Ibid, s. 108)

<sup>5</sup> HA, s. 30.

Den metodologiska skiljelinjen går för Mises i stället mellan den praxeologiska och historiskt-deskriptiva ansatsen. Praxeologin syftar till att framställa "a general theory of human choice",<sup>6</sup> under det att man historiskt studerar vad som faktiskt valts, dvs. hur människan har handlat i olika ekonomiska, politiska och sociala situationer.

Buchanan kritiserar, under tydligt inflytande från Hayek, synen på den ekonomiska vetenskapen som en metod för att maximera social välfärd. Denna syn utgår från ståndpunkten att den sociala välfärdens karaktär, "det lyckliga samhället", kan definieras en gång för alla, varefter det ekonomiska problemet enbart blir en fråga om hur målet skall uppnås. Ofta är det en fråga om resursallokering, om vem som skall få vad och hur mycket, och när detta väl bestämts, "once the ends to be maximized are provided by the social welfare function, everything becomes computational". Detta, menar Buchanan, är snarare "contributions to applied mathematics, to managerial science if you will", men inte till den ekonomiska vetenskapen.<sup>7</sup> Det ekonomiska problemet definieras, menar han, som "one of *allocation*, made necessary by the fact of *scarcity*, the necessity to *choose*".<sup>8</sup> Men i den sociala kontexten blir valhandlingarna en del i ett utbyte: "Crusoe's problem is ... essentially a computational one, and all that he need do to solve it is to program the built-in computer that he has in his mind. The uniquely symbiotic aspects of behavior, of human choice, arise only when Friday steps on the island, and Crusoe is forced into *association* with another human being. The fact of association requires that a wholly different, and wholly new, sort of behavior take place, that of exchange, trade, or agreement".<sup>9</sup> Utbytet äger rum på marknaden, dvs. "the network of relationships that emerges or evolves out of this trading process, the institutional framework. ... It is a setting, an arena, in which we, as economists, as theorists (as onlookers), observe men attempting to accomplish their own purposes, whatever these may be".<sup>10</sup> Marknaden syftar inte utöver detta, varför det inte är meningsfullt att påstå att marknaden är ett verktyg för att uppnå social välfärd, definierad på det ena eller andra sättet. Således går det heller inte att, genom katallaktisk, eller med Buchanans term, symbiotisk analys, fastställa vad som är effektivt eller ineffektivt när det gäller att uppnå sociala mål. Effektiviteten definieras i stället individuellt "in the personal sense of moving from less preferred to more preferred positions, and doing so under mutually acceptable terms. An 'inefficient' institution, one that produces largely 'inefficient' results, cannot, by the nature of man, survive until and unless coercion is introduced to prevent the emergence of alternative arrangements".<sup>11</sup> Med grund häri skiljer Buchanan mellan ekonomisk vetenskap som "the study of the whole system of exchange relationships" och politisk vetenskap som "the study of the whole system of coercive or potentially coercive relationships"<sup>12</sup> men utan att fördenskull antaga att tvånget - "coercion" - nödvändigtvis alltid måste vara ineffektivt.

George C. Homans tankar bygger som sagt också på en ekonomiskt grundad analys av samhället sett som individer vilka är inbegripna i ett ömsesidigt utbyte. Han menar dock, att denna hans s.k. utbytesteori - en beteckning som han faktiskt själv tar avstånd från<sup>13</sup> - inte utgör en självständig diskurs, utan att den i själva verket "consists simply of behavioral psychology applied to the interaction of men".<sup>14</sup> Detta grundantagande framstår dock som tveksamt. Den beteendepsykologiska eller behavioristiska infallsvinkeln är förvisso utmärkt när det gäller just ett studium av *hur* människor agerar men den synes mig sakna svar på frågan *varför* människor agerar, annat än i tämligen vaga termer av stimulus-

---

<sup>6</sup> Ibid, s. 3.

<sup>7</sup> Buchanan, 1979, s. 24. Buchanans påverkan av Hayek härutinnan framgår vid en jämförelse med CRS, exv. ss. 141-152.

<sup>8</sup> Ibid, s. 20.

<sup>9</sup> Ibid, s. 27f.

<sup>10</sup> Ibid, s. 31

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid, s. 34.

<sup>13</sup> Homans, 1974, s. 56: "... some scientists have tended to call the type of explanation we put forward 'exchange theory'. We believe that this practice should be given up."

<sup>14</sup> Ibid.

respons-belöning, vilka begrepp mera för tanken, inte till aktion men till reaktion. behaviorismen synes därför mest vara lämpad till att beskriva mänskligt beteende, men den ger föga bidrag till att förklara agerandet, även om Homans ju går ett steg vidare genom att söka införa människors värden i sin analys.<sup>15</sup>

Buchanan skiljer här mellan "the pure logic of choice" i en situation där "choice remains free, and because of this, it remains choice" (vilket förefaller vara en cirkeldefinition), där alltså val friheten, otvungenheten är det som gör ett val till ett val, och *beteendet*, som kännetecknas av att individens s.a.s. är "programmed to behave in direct response to stimuli". Under det att det fria valet inte underkastas några restriktioner, är beteendet således helt ofritt.<sup>16</sup> Men vare sig det helt fria valet eller det ofria beteendet torde existera i sinnevärlden. Människan är till en del fri att välja, till en del tvungen att svara på stimuli. Den intressanta frågan är därför var gränsen går mellan dem, mellan frihet och tvång.

Homans' behaviorism är enligt egen utsägo av Skinnerskt snitt och begagnar sig inte av dylika distinktioner, utan är som sagt en fråga om rent stimulus-respons-studium. Men vad som framför allt utmärker honom är alltså att han, också nyttjar en ekonomisk förklaringsmodell. Det är, synes det mig, ett lyckat grepp, för metoderna har sina likheter: "Both behavioral psychology and elementary economics envisage human behavior as a function of its pay-off: in amount and kind it depends on the amount and kind of reward and punishment it fetches. When what it fetches is the behavior, similarly determined, of another man, the behavior becomes social". Med grund häri definierar så Homans socialt beteende som "an exchange of activity, tangible or intangible, and more or less rewarding and costly, between at least two persons".<sup>17</sup> Det är en definition som förefaller mig helt konsistent med den katallaktiska teorin, även om grunden i Homans teori är psykologisk, inte ekonomisk.<sup>18</sup>

### 3. Marknadssamhällets epistemologi

Det finns i huvudsak två sätt att förklara samhällets uppkomst och förändring, vilka grundar sig på två olika inställningar beträffande människans förmåga att uppställa sanna omdömen om sin omgivning (och sig själv). Enligt det ena synsättet, som Hayek kallar konstruktivism eller konstruktivistisk rationalism, är det möjligt för enskilda individer att uppnå sann kunskap om samhället och om de regler som styr detta för att, med grund i denna kunskap rationellt planera och konstruera samhällets vidare förändring i syfte att uppnå de mål som man anser önskvärda. Hayek menar att detta är en felsyn, och kallar misstaget "the constructivist error", vilket bygger på "the fiction that all the relevant facts are known to some one mind, and that it is possible to construct from this knowledge of the particulars a desirable social order".<sup>19</sup> Orsaken till att denna felsyn kommit att dominera samhällsvetenskapen är, att man sökt tillämpa naturvetenskaplig metod i samhällsanalys, vilket försök Hayek kallar *scientism*. Men detta låter sig enligt Hayek inte göra, för samhällsvetenskapen "deal not with the relations between things, but with the relations between man and things or the relations between man and man. --- They ... are concerned with man's conscious or reflected action, actions where a person can be said to choose between

---

<sup>15</sup> Jfr dock CRS, s. 78f: En behaviorist "ought to confine himself to studying the reactions to stimuli which are identical in a strictly physical sense", men "they all take it naively for granted that what appears alike to us will also appear alike to other people. ... To the behaviorist or physicalist the fact that we recognize these things as similar is no problem." Det är det dock för Hayek, som snart skall framgå.

<sup>16</sup> Buchanan, 1979, s. 43f.

<sup>17</sup> Homans, 1961, s. 13.

<sup>18</sup> Homans, 1969, s. 68: "... grundsatserna är desamma inom alla samhällsvetenskaperna och ... satserna är psykologiska".

<sup>19</sup> LL&L,I, s. 14.

various courses open to him".<sup>20</sup> Men vår kunskap om hur andra individer uppfattar verkligheten samt handlar och väljer utifrån denna uppfattning grundas enbart i vår egen subjektiva erfarenhet av hur vi själva uppfattar verkligheten, väljer och handlar. "We take it for granted that other men treat various things as alike or unlike just as we do, although no objective test, no knowledge of the relations of these things to other parts of the external world justifies this".<sup>21</sup> Samhällsvetenskapens studieobjekt, dvs. grunderna för mänskligt handlande, är alltså subjektiva och skiljer sig därigenom på ett avgörande sätt från naturvetenskapens studieobjekt vilka ju existerar oberoende av vår åsikt om dem. Men "so far as human actions are concerned the things [the objects of human action] are what we think of them".<sup>22</sup>

Samhällsvetenskapens uppgift är emellertid enligt Hayek inte att förklara mänskligt handlande. Detta är en uppgift för psykologin. De problem som intresserar samhällsvetenskapen är i stället sådana som "arise only insofar as the conscious action of many men produce undesigned results, insofar as regularities are observed which are not the result of anybody's design. ... It is only insofar as some sort of order arises as a result of individual action but without being designed by any individual that a problem is raised which demands a theoretical explanation".<sup>23</sup>

Hur skall man t.ex. förklara uppkomsten av en stig i skogen? Från början fanns ingen stig, utan var och en som gick genom skogen försökte välja den väg som föreföll honom bäst. Men när någon gick genom den obrutna terrängen, trampade han ned en del av växtligheten och bröt kanske bort en del kvistar som hindrade honom. Därigenom förbättrade han framkomligheten för andra som söker sin väg genom skogen, och därmed ökar också sannolikheten för att andra skall komma att välja samma väg. Till slut skapas alltså en stig genom skogen, ett fenomen som enligt Hayek är "the result of human action but not of human design".<sup>24</sup>

Detta utgör alltså ett exempel på hur en spontan ordning kan uppstå. Enligt den konstruktivistiska synen skulle stigen snarare vara resultatet av att någon bestämde sig, inte för att gå genom skogen, utan för att bygga en väg genom den, men med den kunskap om stigars uppkomst, som vi har, kan vi utan vidare avfärda denna syn just som ett misstag. Samhället är inte heller resultatet av någons beslut att bygga det, utan utgör det i stället den spontana ordning som uppstår av människors individuella samverkan. Eftersom ingen människa är i besittning vare sig av sann eller fullständig information om denna samverkans struktur och funktion, går det inte att, med utgångspunkt i denna information, avsiktligt skapa eller omskapa samhällen som med visshet kommer att bli "bättre" än det existerande samhället. För att uppnå visshet erfordras en kunskap vi inte har och aldrig kommer att få. "[O]m vi skall förstå hur samhället fungerar, måste vi" snarare än att utgå från att vår kunskap om det är korrekt, i stället börja med att "försöka definiera den allmänna karaktären och omfattningen av vår okunnighet om" samhället.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> CRS, s 41ff. Popper, som "fully appreciate the importance of the fight against a dogmatic methodological naturalism or 'scientism'" hävdar ändå att naturvetenskapliga analogier kan användas så länge de förblir fruktbara (Popper, 1984, s. 60), men menar att vi bör akta oss för att "mistake our theoretical models for concrete things". Han torgför i stället sin bekanta naturvetenskapligt grundade syn på vetenskapens "unity of method", dvs. "an interpretation of scientific method as deductive, hypothetical, selective by way of falsification" som Popper menar "agrees perfectly with Professor Hayek's description of the method of social science" (Ibid., s. 136f). Jfr. även Gray s. 110ff.

<sup>21</sup> Ibid, s. 43.

<sup>22</sup> Ibid, s. 44.

<sup>23</sup> Ibid, s. 68f.

<sup>24</sup> Ang stigen, se ibid, s.70f. Citatet utgör titeln på en uppsats som numera ingår i Hayeks *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, senaste upplaga hos Simon and Schuster Clarion Book, 1969 (Gray, s. 149), och finns även i *LL&L*, 2, s. 49. Jfr. även Smith: "Thus division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another" (WN, 1, s. 25).

<sup>25</sup> FG, s. 36.

"De missvisande följderna av det vanliga sättet att närma sig problemen framgår klart om vi granskar innebörden i påståendet att människan har skapat sin civilisation och att hon därför också kan ändra dess institutioner efter behag. Detta påstående skulle äga sitt berättigande endast om människan efter moget övervägande hade skapat civilisationen fullt införstådd med vad hon gjorde eller om hon åtminstone var fullt på det klara med hur denna civilisation vidmakthölls. I viss mening är det givetvis riktigt att människan skapat sin civilisation. Den är en produkt av hennes handlingar, eller snarare av flera hundra generationers handlingar. Det betyder dock inte att civilisationen är en produkt som människan format eller ens att människan vet vad dess funktion eller fortsatta existens beror på."<sup>26</sup>

Orsaken till denna vår okunskap är, menar Hayek, att "det mänskliga förnuftet är en del av civilisationens utveckling. Det är civilisationens tillstånd vid en given tidpunkt som bestämmer omfattningen av och möjligheterna för människans mål och värderingar. Förnuftet kan aldrig förutse sina egna framsteg".<sup>27</sup>

#### 4. Marknadssamhällets aktörer

Enligt Mises är det karaktäristiska för en människa, att hon, i motsats till andra djur, äger förmågan inte blott att reagera på omgivningen, utan också att agera gentemot den. För att kunna agera krävs att individen är i besittning av vissa psykiska förmögenheter, såsom förnuft och minne, men också att hennes omgivning är sådan att hon ställs inför alternativ, dvs. att hon har möjlighet att välja en som hon anser bästa väg för att genomföra sina mål. Mises skriver : "Action is will put into operation and transformed into an agency, is aiming at ends and goals, is the ego's meaningful response to stimuli and to the condition of its environment, is a person's conscious adjustment to the state of the universe that determines his life". Det förnuft, den rationalitet, som här kommer till uttryck synes således - på individnivån - ha vissa likheter med Webers *zweckrationalität*. Men, fortsätter Mises: "The opposite of action is not *irrational behavior*, but a reactive response to stimuli on the part of the bodily organs and instincts which cannot be controlled by the volition of the person concerned."<sup>28</sup> Även om Mises använder sig av ett behavioristiskt språkbruk, finner vi trots detta också här den skiljelinje som omtalades tidigare, nämligen mellan val och beteende, mellan frihet och tvång.

Varför agerar då människorna? Mises igen: "Acting man is eager to substitute a more satisfactory state of affairs for a less satisfactory. His mind imagines conditions which suit him better, and his action aims at bringing about this desired state. The incentive that impels a man to act is always some uneasiness". Men det erfordras ytterligare något, nämligen "the expectation that purposeful behavior has the power to remove or at least to alleviate the felt uneasiness. In the absence of this condition no action is feasible. Man must yield to the inevitable."<sup>29</sup> Vad som är "inevitable" låter sig dock inte så lätt sägas, men man kan - paradoxalt nog - konstatera att dem som Hayek kallar scientister ansett att samhället innehåller en låg grad av nödvändigt tvång, varför det kan omskapas rationellt och planmässigt med i huvudsak positiva konsekvenser, under det att den katallaktiska teorins företrädare får sägas inta en mera skeptisk hållning.

Det finns två sätt att närma sig detta problem, ett kollektivistiskt och ett individualistiskt. Från individualistisk synpunkt är egentillfredsställelse av godo så länge den inte äger rum på andras bekostnad. Kollektivisten å andra sidan, betraktar detta samhälle som helhet och frågar sig vad som är mänsklighe- tens - gruppens eller klassens - mål. Kollektivisten anser oftast att ett sådant mål finns, vars förträfflighet individualisterna dock tänkes sväva i olycklig okunnighet om. Det är för kollektivisten inte nog att individerna är nöjda, så länge inte samhället är ordnat så att detta samhällsmål uppnås. Den kollektivistiska synen på samhället går alltså ut på att samhället har ett mål som kan förutses och beskrivas, under det att den individualistiska synen uppfattar samhället som en process syftande till att uppfylla

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid, s. 36f. På liknande sätt är det omöjligt att förklara vår egen kunskap: "[T]o 'explain' our own knowledge would require that we should know more than we actually do, which is, of course, a self-contradictory statement" (CRS, s. 86).

<sup>28</sup> HA, s. 11 och 21. Ang. Weber se exv. Boglind/Lindskoug/Månson, s. 113ff.

<sup>29</sup> Ibid, s. 13f.

individernas mål, vilka är omöjliga att överblicka. Kollektivisten söker antingen att med blotta förnuftets hjälp skapa en bild av ett antaget gott samhälle, som han sedan söker att bygga, eller så menar han sig kunna extrapolera historiens utveckling "at large" in i framtiden, medan individualisten menar att det samhälle är gott som medför att individerna blir nöjda, eller snarare erbjuder största möjlighet att uppnå subjektiv tillfredsställelse. Vi kan alltså här skilja mellan en konstruktivistisk och en evolutionär syn på samhället; samhället som en konstruktion eller som en process.

Är det då en del av människans natur att söka tillfredsställelse för egen del, och låta de andra individerna - "samhället" - klara sig bäst de(t) kan? Är människan en egoist som bara tänker på sig själv? Mycket av kritiken mot den katallaktiska teorin går ju just ut på att en sådan syn befrämjar egoism och den tar ju faktiskt ofta också egoismen som utgångspunkt för sin analys. Är denna kritik befogad?

Det finns flera teorier som tar sin utgångspunkt i den enskilda individen snarare än i grupper och kollektiv. Det att bruka individer i stället för kollektiv som analysobjekt behöver inte i och för sig vara ett utslag av någon syn på individen som egoist, utan helt enkelt nyttjas just som analytiskt instrument. Den metodologiska individualismen präglas således inte nödvändigtvis av denna syn. "Methodological individualism should not be confused with 'individualism' as a norm for organizing social activity. Analysis of the first type represents an attempt to reduce all issues of political organization to the individual's confrontation with alternatives and his choice among them. His 'logic of choice' becomes the central part of the analysis, and no position need be taken concerning the ultimate goals or criteria that should direct his choice. By contrast, 'individualism' as an organizational norm involves the explicit acceptance of certain value criteria."<sup>30</sup>

Är då egoismen en orsak till mänskligt handlande? Enligt Mises vill individen ständigt söka byta ut ett lägre värderat tillstånd mot ett som tilläggs ett högre värde. Frågan är, vad det är som individen värderar, och om hon bara värderar sådant som skänker henne själv en högre tillfredsställelse. Enligt filosofen Ayn Rand, skaparen av den s.k. objektivismen (vilken lära i långa stycken framstår som tveksam), är livet i sig det högsta värdet: "Metaphysically, *life* is the only phenomenon that is an end in itself: a value gained and kept by a constant process of action. Epistemologically, the concept of 'value' is genetically dependent upon and derived from the antecedent concept of 'life'. To speak of 'value' as apart from 'life' is worse than a contradiction in terms. It is only the concept of 'life' that makes the concept of 'value' possible"<sup>31</sup> Härav följer då, att värderingen av andra fenomen måste ställas i relation till livet självt, och att några andra ultimativa värden än detta liv inte finns.

Värden är alltså värden för individen, icke för kollektivet. Visserligen kan individen välja att utföra handlingar som är till större fördel för andra individer än för den handlande individen själv. Men jag menar, att ingen frivillig handling utförs som inte individen själv sätter minsta värde på, och som alltså inte ger honom den minsta tillfredsställelse. Egennyttnan, egoismen, är av allt att döma den drivkraft som manar individen till handling. Inte ens den mest oegennyttiga handling skulle således utföras, om inte den handlande individen själv kände någon diminutiv tillfredsställelse med den. De handlingar som kallas oegennyttiga medför dock oftast - eller ger åtminstone intryck av att medföra - en mycket större tillfredsställelse åt andra, men funnes inte egoismen, skulle handlingen aldrig bli utförd - annat än av tvång.<sup>32</sup>

Egennyttnan är också en del av det s.k. homo-economicus-postulatet, enligt vilket individen är "a selfish, rational, utility-maximizer"<sup>33</sup> Med "utility" här menas dock inte en utilistisk nyttomaximering av

---

<sup>30</sup> Buchanan/Tullock, s. vii.

<sup>31</sup> Rand, s 17, även i Machan, s 51f.

<sup>32</sup> Jag utvecklar dessa tankegångar något utförligare i mina båda artiklar i Filosofisk Tidskrift.

<sup>33</sup> Mueller, s. 1.

t.ex. Benthams, Paretos eller Hicks-Kaldors<sup>34</sup> snitt, där det är samhällets nytta som avses, utan just en maximering av den individuella, subjektiva nyttan. Detta postulat är ett mycket praktiskt hjälpmedel vid traditionell ekonomisk analys, men det är naturligtvis en konstruktion, och kan inte sägas ge en heltäckande bild av vad individen är eller hur och varför hon handlar. Vad som kan sägas är, att det är just individer som agerar och att de, om det sker frivilligt, alltid gör det för att uppnå vissa högre värderade fysiska och psykiska tillstånd.

Vad är det då som avgör hur stor del av en individs nyttofunktion som kommer att innefatta sociala respektive privata värden? För det första torde det vara så att en individs sociala omgivning ställer vissa krav på honom, som han i större eller mindre grad måste tillgodose för att i motsvarande mån erhålla de nyttigheter som han anser att samhället (dvs. alla andra individer och deras normbundna relationer) erbjuder honom eller för att åtminstone undvika att negativa sanktioner läggs på honom av dessa "de andra". Olika individer värderar de nyttigheter som samhället erbjuder olika mycket. En del sätter mycket lite värde på dem, och blir eremiter. Andra försakar allt annat för att hjälpa människor som befinner sig i trångmål. Åter andra, nämligen majoriteten människor, har nyttofunktioner som innefattar både sociala och privata värden. Men, man kan inte genom att enbart studera deras handlingar klarlägga värdeallokeringen, så länge *ingen av dem medvetet utövar tvång gentemot andra individer*. Endast den som utövar tvång kan nämligen sägas sätta sitt eget intresse framför sina medmänniskors, eftersom han syftar till att få dem att, mot deras vilja, försaka sina intressen så att hans eget intresse skall främjas. Men sådana situationer synes mig med fördel kunna karaktäriseras just som tvångssituationer och ingenting annat. För om man nämligen skulle sätta likhetstecken mellan tvång och egoism, kan man lätt komma till slutsatsen att situationer av icke-tvång - dvs. frihet - skulle vara orsakade av moralisk altruism, vilket uppenbarligen vore en felaktig ståndpunkt. Jag är överhuvudtaget tveksam till om begreppen egoism-altruism verkligen bör nyttjas i en moralisk kontext, eftersom denna som sagt inte omfattar orsakerna till handlingar utan dessas effekter vilka, beroende på vilka värden man omfattar, kan anses bra eller dåliga, goda eller onda, men *aldrig* altruistiska.

Nu är det också så, att en moralisk värdering av egenintresset kontra allmänintresset i sig är social, eftersom moralen enligt denna definition just är ett samhälleligt fenomen, ej ett individuellt. Envars individs värdering av egenintresset måste därför ske mot bakgrund av moralen, och varje moral är ju inriktad på en eller annan föreställning om "det gemensamma bästa". I en moralisk valsituation mellan att tillfredsställa privat- eller allmänintresset, torde därför varje individ som känner åtminstone någon grad av sympati för sina medmänniskor, hysa en önskan att hans val åtminstone inte skadar dem, eller åtminstone inte dem av hans medmänniskor som i ett eller annat avseende står honom nära. Sättilvida torde därför allmänintresset - enligt denna svaga definition - alltid vara en variabel i individens nyttofunktion. Individen är således alltid i någon grad en "moralisk altruist", dvs. samhällsvarelse. I de fall dock där allmänintresset definieras starkare och egenintresset moraliskt förkastas, hamnar vi i något slags kollektivism. Avgörande för allmänintressets andel i nyttofunktionen blir därför dels inslaget av kollektivism i moralen, dels inslaget av moralisk egoism hos individen, vilket förhållande ju också till en del avgör graden av individuell frihet i samhället.

## 5. Frihet, makt och egendom

"Frihet" är självklart ett av liberalismens och den katallaktiska teorins nyckelbegrepp. Det har definierats på ett otal sätt, men mig förefaller det som att den definition, som skiljer mellan "negativ" och "positiv" frihet kommer verkligheten närmast. Denna distinktion har ingående diskuterats av Isaiah Berlin, men också av Hayek.

Berlin menar att frihetens negativa betydelse "kommer till uttryck i svaret på frågan '*Inom vilket om-*

---

<sup>34</sup> Pareto-kriteriet för social nyttooptimering går ut på att varje åtgärd som förbättrar nyttan för minst en individ utan att någon annan får det sämre, leder till en högre social nytta. Enligt Hicks-Kaldor-kriteriet blir den sociala nyttan större om nyttovinster för dem som får det bättre är större än förlusterna för dem som får det sämre. Från katallaktisk ståndpunkt, är det dels omöjligt att jämföra nyttan mellan individer, dels ett utslag av oberättigat tvång att försämra nyttan för några mot deras vilja (och nyttoförsämring sker alltid mot den drabbades vilja).



råde låter man eller bör man låta samhällets medlemmar - personer eller grupper av personer - göra eller vara det som de kan göra eller vara utan inblandning av andra?'. Den andra betydelsen ... kommer till uttryck i svaret på frågan 'Vad eller vem är det som genom att styra eller ingripa kan bestämma att någon skall göra eller vara det ena snarare än det andra?'.<sup>35</sup> Den negativa friheten definieras således som "det område inom vilket en människa kan handla ohindrad av andra. ... Tvång innebär att *andra människor medvetet* gör intrång på det område inom vilket jag annars hade kunnat handla ohindrat." (min kursivering).<sup>36</sup> Förtrycket innefattar också ett omedvetet intrång "direkt eller indirekt, med eller utan uppsåt, för att förhindra att [individens] önsknings uppfylls", samtidigt som det skall beaktas att människorna i stor utsträckning är ömsesidigt beroende av varandra, "och ingen människas förehavanden är så fullständigt privata att de aldrig på något sätt lägger hinder i vägen för andras liv".<sup>37</sup>

Hayek definierar friheten som "[d]et tillstånd där en människa inte är underkastad tvång genom någon annans eller några andras godtyckliga vilja".<sup>38</sup> Han varnar för att förväxla denna definition med den som beskriver frihet som makt, dvs. som "den fysiska förmågan att göra vad jag vill".<sup>39</sup> Denna förmåga behöver dock nödvändigtvis inte ha en social innebörd, enär makt ju också kan utövas över annat än människor. Friheten från tvång är emellertid enligt Hayek alltid social; den är negativ såtillvida att "den betecknar frånvaron av ett visst hinder, nämligen tvånget från andra människor. Den blir positiv endast genom vad vi själva gör av den. Den tillförsäkrar oss inte några särskilda möjligheter utan låter oss själva avgöra vad vi skall göra av de omständigheter vi befinner oss i".<sup>40</sup> Mot bakgrund härav kan vi alltså definiera negativ frihet som frånvaro av tvång från andra människor, under det att positiv frihet definieras som makt.

Den katallaktiska teorin tar som utgångspunkt för sin anslutning till det negativa frihetsbegreppet att sådan frihet är nödvändig för att individen skall kunna välja. Möjligheten att välja är grundläggande både för moralen och för uppkomsten av utbyte. Valet implicerar nämligen ansvar hos den väljande. Om en individ inte har möjlighet att avstå från att utföra en viss handling, kan han heller inte göras moraliskt ansvarig för handlingens konsekvenser. På samma sätt måste individen i marknadssamhället ständigt välja mellan olika former av utbyte. Tvång medför att utbytet sker på villkor som fastställs av någon annan, varför det som ovan nämnts, knappast blir fråga om ett utbyte, åtminstone inte i termer av ett "positive-sum game", dvs. där parterna *båda* upplever sig ha tjänat på transaktionen.

Den negativa friheten föreskriver dock inget om hur många val individen kan träffa eller hur många handlingsmöjligheter som står öppna för honom. Mycket lite har skrivits om detta bland företrädare för den katallaktiska teorin, vilket är en allvarlig brist. Det förhållandet att individen får välja och handla, medför nämligen inte att han faktiskt *kan* göra det. Individens faktiska förmåga är, vill jag hävda, en funktion av hans resurser. Individen måste alltså antingen äga, vara i besittning av, eller annorledes kontrollera vissa förmögenheter eller resurser, kapital eller egendom för att kunna handla. Olika individer kan vara i besittning av olika stora resurser, olika mycket egendom, vilket leder till olika stort innehav av *makt*.

En viktig skiljelinje går mellan att definiera makt som antingen en *egenskap* eller en *relation*.<sup>41</sup> Olof Petersson menar, att det "för de flesta socialvetenskapliga analyser är ... mer fruktbart att betrakta makt som ett relationsbegrepp. Makt blir därmed något som karaktäriserar, inte en aktör, men väl *relationen mellan* (två eller flera) *aktörer*". Han fortsätter: "Den mest primitiva typen av relation gäller ett ensidigt beroende mellan två aktörer: den ene har makt över den andre, men inte tvärtom. Maktrelationer kan, men behöver inte, ha denna form. Förhållandet mellan två aktörer kan vara reciprokt (men därför inte nödvändigtvis symmetriskt). Det kan finnas en ömsesidighet: båda kan ha makt över varandra. Denna

---

<sup>35</sup> Berlin, s. 133.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., s. 134f.

<sup>38</sup> FG, s. 25.

<sup>39</sup> Ibid., s. 29.

<sup>40</sup> Ibid., s. 32.

<sup>41</sup> Petersson, s. 9.

typ av reciproka maktrelationer kan med fördel analyseras som bytesrelationer".<sup>42</sup> Vidare bör vi skilja mellan *maktutövning* och *maktinnehav*,<sup>43</sup> dvs. mellan vad vi kan kalla reell och potentiell makt, varvid *maktresurserna* kan anses utgöra "de enskilda faktorer som kan påverka maktutövningen" och vilka subsumeras under termen maktinnehav. Detta begrepp "blir därmed den samlande beteckningen för en aktörs förmåga att utöva makt över en annan aktör".<sup>44</sup>

Dessa begreppsbestämningar förefaller mig i stort sett oklanderliga. Vi bör dock märka, att makten definierad som relation här uteslutande studeras i sin sociala kontext, dvs. som makt över människor. Denna definition är således snävare än Hayeks definition ovan, som ju talar om "förmågan att göra vad jag vill", där objektet för handlingen alltså förblir obestämt. Definitionerna står dock inte i någon motsättning till varandra.

Maktrelationernas förhållande till bytesrelationerna synes dock tarva en ytterligare precisering. Av mitt grundantagande att samhället är summan av individernas frivilliga och nödvändiga relationer till varandra följer, om maktrelationer skall anses vara ett utslag av tvång, att sådana relationer inte är samhällseliga. Frågan är dock om makt i någon mening kan anses vara identisk med tvång. Dahls "intuitiva föreställning" att "A har makt över B i den utsträckning han kan få B att göra något som B annars inte skulle göra",<sup>45</sup> leder till slutsatsen att någon sådan identitet inte föreligger, men att tvång fördenskull inte kan uteslutas. B kan exempelvis antingen tvingas, motvilligt övertalas att det är bäst för honom själv eller (subjektivt) rationellt inse att det är eller förefaller vara objektivt bäst för samhället att göra som A vill.

Frågan blir nu i vilken mån maktresurser skall anses komma till användning i en situation av frivilligt utbyte. Walter Korpi menar, att definitionen av en perfekt marknad med många aktörer bygger på att alla aktörer har ungefär lika stora resurser, dvs. att man "definierar bort betydelsefulla skillnader i maktresurser mellan aktörer".<sup>46</sup> Han fortsätter: "I en situation där aktör A är mycket mindre beroende av den gemensamma bytesrelationen än aktör B ... kan A pressa [bytes]villkoren till sin fördel. ... B:s beslut att fortsätta bytet återspeglar hans brist på bättre alternativ. ... Det är meningslöst att beskriva det överlagda valet av det minst onda av två dåliga alternativ som frivilligt".<sup>47</sup>

Även om Korpi här förfaller till en lek med ord,<sup>48</sup> så har vi ändå nu kommit fram till en viktig punkt i kritiken av den katallaktiska teorin. Vem har nytta av att han får välja om han inte har resurser att kunna välja fritt, frågar man, och menar att något slags omfördelning borde komma till stånd antingen så att alla får lika stora faktiska valmöjligheter eller också så att individernas valmöjligheter helt upphävs och det i stället överläts åt någon form av elit eller "avantgarde" att välja åt folket.<sup>49</sup> Vi kan alltså urskilja tre uppfattningar som bildar steg i en möjlig utveckling från maximal negativ frihet till positiv frihet för eliten med avseende på utnyttjandet av tvång, nämligen A) Det viktiga, dvs. moraliskt och/eller konsekvensetiskt bästa är att alla tillförsäkras en negativ frihet, ett "handlingsrum" inom vilket ingen annan äger tillträde; mindre vikt läggs vid hur resultatet i form av den faktiska fördelningen av resurser blir. Rättvisan definieras här som regler för hur utbytet skall tillgå, vilka skall gälla lika för alla. Det är inte målen utan *medlen* för utbytet som är viktiga. B) Den negativa friheten anses i och för sig värdefull,

---

<sup>42</sup> Ibid., s. 10.

<sup>43</sup> Ibid., s. 13.

<sup>44</sup> Ibid., s. 16.

<sup>45</sup> Ibid., s. 87. Citat ur Robert A. Dahl: "The Concept of Power", Behavioral Science, 2, s. 201-215.

<sup>46</sup> Ibid., s. 100.

<sup>47</sup> Ibid., s. 102.

<sup>48</sup> Frivilligheten har knappast något logiskt samband med kvaliteten på de olika valmöjligheter som en individ ställs inför. Också bland två dåliga alternativ finns det oftast något som är mindre dåligt, dvs. bättre än det andra. Även om jag helst skulle vilja äga en Rolls-Royce så måste jag avstå från det valet och i stället välja mellan två sämre alternativ, Volvo och Saab. Men fördenskull är valet dem emellan knappast vare sig meningslöst eller tvångsmässigt. "En persons val mellan skiftande grader av föga tilldragande alternativ blir inte icke-frivilligt genom att andra frivilligt väljer och agerar inom gränserna för sina rättigheter, på ett sätt som inte ger honom ett mer lockande alternativ" (Nozick, s. 295).

<sup>49</sup> "[T]he worth of liberty is not the same for everyone. Some have greater authority and wealth, and therefore greater means to achieve their aims." (Rawls, s. 204.)

men det viktiga är att en i någon mening "rättvis" fördelning av resurserna kommer till stånd, och i detta syfte är det moraliskt och/eller konsekvensetiskt riktigt att göra intrång i den negativa friheten, exv. i "de rikas" negativa frihet genom att ta resurser från dem och ge till "de fattiga". Man eftersträvar här en rättvisa definierad som målet för utbytet. C) Den negativa friheten tillmäts inget värde, det viktiga är att ge till var och en vad han behöver, varvid behovet fastställs av en "elit". Situation A skulle kunna kallas för marknadssamhälle, B för ett paternalistiskt samhälle eller "blandsamhälle" och C för ett totalitärt samhälle, t.ex. (praktisk) socialism eller kommunism.

Vilken situation leder då till bästa konsekvenser? Om man ser till antalet valmöjligheter som potentiellt finns, dvs. vilka som man får välja mellan, är de störst i A. På en fri marknad finns det ett större antal produkter än i ett tvångsstyrt "samhälle". Den totala rikedom, dvs. den positiva friheten, är också större per capita i ett marknadssamhälle än under praktisk socialism men, som det vill synas mot bakgrund av Sveriges - blandsamhället framför andra - sjunkande placering i ländernas "rikedomsliga", även i läge B. Spännvidden, dvs. differensen mellan den individ som har störst respektive minst valmöjlighet, är däremot av allt att döma större där tvånget är störst, eftersom den lilla eliten där har makten att kapa åt sig en större andel av maktresurserna än i marknadssamhället. Spännvidden torde vara minst i ett "blandsamhälle". Av detta följer väl att alternativ C vid det här laget kan avföras ur diskussionen eftersom det i praktiken leder till störst tvång och minst antal valmöjligheter. Valet mellan A och B beror då på om man anser att det viktigaste är att minimera tvånget eller att minimera skillnaderna i positiv frihet (maktresurser) och valmöjligheter mellan individer.

Korpi menade som vi sett att den perfekta marknaden enligt dess teoretiker skulle förutsätta en sådan utjämning av maktresurser. Men därvid synes han snarare avse marknadens effekter än dess funktion och det är funktionen som är viktigast i katallaktisk teori. Funktionellt sett är tvånget nedbringt till ett minimum. Resultatmässigt kan marknaden leda till att vissa - men långt ifrån alla - inte kan välja. Blandsamhället leder dock *oundvikligen* till att några hindras att välja och inte får men således heller inte kan välja, samt också till att det totala antalet valmöjligheter, dvs. möjligheten att utöva positiv frihet minskar. Dessutom måste ju ett överförande av resurser från "de rika" till ett fördelande organ, t.ex. staten, leda till att statens makt ökar i takt med att staten får kontroll över allt större resurser. "Den fattige" måste alltså vända sig till staten i stället för till "de rika" för att få ett utbyte till stånd, och hans valalternativ blir inte därmed fler utan tvärtom färre - för det finns ju fler rika än stater i ett socialt system (land). Staten är en, och "valet" blir en chimär. I förhållande till staten blir individen därför tvingad, under det att hans förhållande till "de rika" präglas av negativ frihet. Hayek skriver:

"Det avgörande villkoret för ett för alla parter lyckosamt samarbete mellan människor, baserat på frivilligt samtycke snarare än tvång, är att det finns många människor som kan tillfredsställa våra behov så att ingen måste vara beroende av speciella personer för de väsentliga livsvillkoren eller möjligheterna till utveckling i någon riktning. Det är konkurrens, möjliggjord genom egendomsspridning, som frånhänder de individuella ägarna till viss bestämd egendom alla tvångsbefogenheter."<sup>50</sup>

Jag nöjer mig här med detta konstaterande, eftersom nästa avsnitt ägnas åt att närmare diskutera frågan om frihet kontra tvång/fördelning i termer av legal och proceduriell kontra social eller distributiv rättvisa. Klart är att den katallaktiska teorin sätter den proceduriella rättvisan främst, men det återstår att se om denna rättvisa är tillräcklig för "the good society".

## 6. Marknadssamhällets rättvisa

Marknaden definierades ovan som en arena för frivilligt utbyte, som en topologi där de mänskliga individerna är relata och där de resurser eller värden som utbyts utgör innehållet i relationerna mellan dem. Men värden kan överföras mellan individer också till följd av tvång. Ett sådant utbyte kännetecknas dock av ojämlikhet, av ett förhållande mellan herre och tjänare, där herrens (subjektiva) vinst blir större än tjänarens. Relationer som upprätthålls på grund av herrens tvång över tjänarens kan därför med fog

---

<sup>50</sup> FG, s. 142.

sägas vara präglade av utsugning, eller exploatering. Enligt den katallaktiska teorin bör antalet tvångsrelationer i samhället vara så få som möjligt, eftersom de inkräktar på individernas frihet. Makten är rättvis i samma mån som den kan garantera att tvånget begränsas till ett minimum och tillämpas lika för alla. Det är rättvist som uppkommit i frånvaro av mänskligt tvång. Vi kontrasterade i föregående kapitel denna syn mot synen på rättvisa som lika fördelning, vilken vi kallar distributiv eller social rättvisa. Makten är här rättvis i samma mån som den leder till en jämn fördelning. En fördelning är rättvis om ingen har fler valmöjligheter än någon annan; för att komma dithän måste tvånget tillämpas ojämnt.

Nozick definierar rättvisan som *rättvisa i innehav*, varvid det alltså gäller att klarlägga om en individ har rätt till de resurser han besitter.<sup>51</sup> Det görs genom att studera för det första, förvärvet av innehav, dvs. "anskaffningen av tidigare icke ägda föremål", för det andra "överförandet av innehav från en person till en annan", för det tredje slutligen hur "korrigering av orättvisa i innehav" får/kan tillgå. "En fördelning är rättvis om den uppstår ur en annan fördelning med legitima medel",<sup>52</sup> fortsätter han. Denna princip är därför historisk; den undersöker hur en fördelning har *orsakats*. Mot denna princip ställer Nozick slutresultatprinciper och mönsterprinciper: "Nästan alla föreslagna principer för rättvisa i fördelningen har ett mönster: åt var och en efter hans moraliska förtjänst, eller behov, eller marginalprodukt, eller hur duktigt han anstränger sig, eller den vägda summan av de föregående, och så vidare. Rättighetsprincipen vi har skisserat har *inget* mönster".<sup>53</sup>

Vi kan nu sammanställa dessa principer i ett fyrfältsdiagram enligt nedan. Enligt A "rangordnas varje individ enligt någon skala (mönster) och placeringen på denna skala avgörs av hur man handlat tidigare". Enligt B sker fortfarande en rangordning som dock saknar historiskt upphov, t.ex. efter IQ eller rastillhörighet. Princip C är den som Nozick förespråkar och enligt princip D, slutligen, är individerna ointressanta liksom vad de tidigare gjort (varför de inte var för sig kan placeras in i mönstret); i stället kan man som utgångspunkt för fördelningen ta "statistiska mått som inkomst- eller förmögenhetsfördelning, där man idealt vill ha en bestämd, begränsad spridning". Nozick kallar denna metod sluttillståndsprincipen.<sup>54</sup>

Den rättvisa, som nattvaktarstaten skyddar, kallar jag *legal*, och är alltså en historisk icke-mönsterprincip. Nozick kallar den bakomliggande idén för "teorin om rättvisa i innehav", och kontrasterar den mot "teorin om rättvisa i fördelningen", dvs. den *distributiva*

---

		<b>Historiska principer</b>	
		+	-
<b>Mönster-</b> <b>principer</b>	+	<b>(A)</b> Historisk mönsterprincip	<b>(B)</b> Icke-historisk mönsterprincip
	-	<b>(C)</b> Historisk icke-mönsterprincip	<b>(D)</b> Icke-historisk icke-mönsterprincip

---

rättvisan. Nozick menar helt enkelt att "om varje persons innehav är rättvis[t]" enligt teorin om rättvisa i innehav, så "är hela mängden (fördelningen) av innehav rättvis".<sup>55</sup> Rättvisan i fördelningen är för Nozick alltså inte kopplad till någon bedömning av vad envar individ är förtjänt av eller borde vara berättigad till. Principer som bygger på sådana överväganden kallar Nozick som ovan nämnts sluttillståndsprinciper. Rättvisan i en fördelning beror här på "hur ting fördelas (vem som har vad) bedömt enligt några *strukturella* principer",<sup>56</sup> dvs. enligt ett mönster eller en matris, där det från början bestäms vad och hur mycket som varje individ skall äga. Nu menar Nozick, att "ingen sluttillståndsprincip eller princip för för-

---

<sup>51</sup> Nozick, s. 175.

<sup>52</sup> Ibid., s. 176ff.

<sup>53</sup> Ibid., s. 181f.

<sup>54</sup> Thorstenson, s. 46f. Jag vill nog mena att även en historisk mönsterprincip kan vara en sluttillståndsprincip.

<sup>55</sup> Nozick, s. 179.

<sup>56</sup> Ibid.

delning enligt mönster kan förverkligas utan fortlöpande ingrepp i människors liv. --- För att upprätthålla ett mönster måste man antingen kontinuerligt ingripa i syfte att hindra människor att överföra resurser som de vill, eller kontinuerligt (eller periodiskt) ingripa för att från vissa personer ta resurser som andra av något skäl har valt att överföra till dem".<sup>57</sup> Detta måste naturligen i sista hand ske genom våldsmakt, därest frivillighet inte skulle räcka till. Och för att alla frivilligt skulle kunna upprätthålla en viss fördelning, erfordras enligt Nozick dels "att alla helst vill behålla mönstret", dels "att var och en kan samla tillräckligt mycket information om sina handlingar och andras pågående aktiviteter för att upptäcka vilken av hans handlingar som kommer att rubba mönstret", dels slutligen "att olika personer långt ifrån varandra kan koordinera sina handlingar så att de passar in i mönstret". Alla dessa förutsättningar är, menar Nozick, orealistiska.<sup>58</sup> Jag instämmer.

En annan viktig invändning mot sluttillståndsprinciperna och "de flesta principer med mönster för rättvis fördelning" är att de "ger andra [individer] (del)ägarskap i människor, i deras handlingar och arbete. Dessa principer innebär en övergång från de klassiska liberalernas självägarbegrepp till ett begrepp som omfattar (del)egendomsrätt i *andra* människor".<sup>59</sup> Vi ser här alltså, dels hur principen för distributiv rättvisa nödvändigtvis måste kränka principen för de legala rättigheterna, och att dessa båda principer således står i kontradiktorisk motsättning till varandra. Vidare framgår att sådana distributiva principer är konstruktivistiska och bygger på tron att människan besitter sådan kunskap om samhället att hon äger förmågan att uttala vilken fördelning som är "rättvis". Hayek har som vi sett förnekat detta, och Nozick gör det också. Det finns alltså mycket som talar mot den distributiva rättvisans princip. Finns det då något som talar för den?

Nozick är inte avvisande till att "korrigera orättvisa i innehav" enligt den legala rättvisans princip, vilket dock inte avses syfta till någon särskild fördelning. Det är uppenbart att sådana orättvisor förekommer, även om det är omöjligt att genom historiska undersökningar helt fastställa orättvisans upphov. Det är, skriver Nozick, "sannolikt att personer i den sämst ställda gruppen i samhället är (avkomlingar till) offer för den allvarligaste orättvisan, och att de har rätt till gottgörelse från dem som har dragit fördel av orättvisorna. --- I detta fall kan en grov tumregel för korrigerande av orättvisor vara följande: organisera samhället så att positionen maximeras för den grupp som visar sig bli den sämst ställda i samhället".<sup>60</sup> Med detta är inte mycket sagt mera än att det är endast de som har blivit utsatta för stöld eller våld i det förgångna, som har rätt till "korrigerande"; hur den skall gå till har Nozick inget svar på. Om vi också beaktar hans ståndpunkt, att "föregående förhållanden eller mänskliga handlingar kan skapa olikheter i innehav, som man har rätt till eller förtjänar",<sup>61</sup> måste frågan ställas om den tiggare, som inte har blivit utsatt för någon legal oförrätt ändå "förtjänar" att vara tiggare? Nozick skulle nog svara ja på denna fråga, och avvisa varje anspråk på att genom mönsterprinciper söka förbättra dennes position. Därmed dock icke sagt att tiggarens position inte bör förbättras; vad Nozick menar är såvitt jag förstår att mönsterprincipernas ingrepp i den legala rättvisan är ett för högt pris att betala.

För Hayek är huvudfrågan "whether there exists a moral duty to submit to a power which can co-ordinate the efforts of the members of society with the aim of achieving a particular pattern of distribution regarded as just".<sup>62</sup> Han anser att en proceduriella, eller legala, rättvisans regler de enda existerande och att regler om distributiv rättvisa enbart är "hägringar" (mirages) och skiljer mellan vad han kallar *nomos*, "the law of liberty" och *thesis*, "the law of legislation".<sup>63</sup> Frihetens lag uppkommer spontant och syftar till att ställa upp proceduriella regler, under det att *thesis* syftar mot mål, t.ex. en viss fördelning, inom en konstruktivistisk organisation. Hayek menar, att demokratin i förening med den rättspositivistiska

---

<sup>57</sup> Ibid., s. 189.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., s. 198.

<sup>60</sup> Ibid., s. 259.

<sup>61</sup> Ibid., s. 181.

<sup>62</sup> LL&L, 2, s. 64.

<sup>63</sup> Gray, s. 71.

synen på lagen såsom en konstruktion snarare än en spontan ordning, har gynnat åsikten att lagen endast är ett uttryck för viljan hos den tillfälliga demokratiska majoriteten. "The modern conception of social justice attributes the character of justice or injustice to the whole pattern of social life, with all its component rewards and losses, rather than to the conduct of its component individuals", vilket, som Nozick ju också kritiserar, gör rättvisan avhängig av sluttillståndsprinciper, och bygger på felsynen att samhället är en konstruktion snarare än en spontan ordning.<sup>64</sup> Men, fortsätter Hayek, "a bare fact, or a state of affairs which nobody can change, may be good or bad, but not just or unjust. To apply the term 'just' to circumstances other than human actions or the rules governing them is a category mistake. --- Rules of just conduct refer to such actions of individuals as affect others."<sup>65</sup> Alltså är det fel att kalla den spontana ordningens resultat (som ingen kan ändra utan att upphäva den spontana ordningen) rättvisa eller orättvisa.

Hayek menar vidare att försöken att genomföra en distributiv rättvisa medför att marknaden sätts ur spel. Som Gray tolkar honom: "Attempts to impose any other principle on the free exchanges of free men involve imposing upon them a hierarchy of ends and goals, a ranking of values and a code of judgments regarding the weightness of competing needs and merits, about which no consensus exists in our society and which there is no reason to suppose can be achieved."<sup>66</sup> Men den fria marknaden kräver för sin funktion och dynamik att "negative feedback" tillåts i form av "falling incomes and failing enterprises".<sup>67</sup> En distributiv rättvisa som beskattar vinster för att hålla upp löner och stötta misslyckade företag, leder måhända till en utjämning, men också till att incitamenten att skapa vinster i företagen minskar och att utvecklingen härigenom bromsas. Kakan blir kanske jämnare fördelad, men det blir samtidigt svårare att baka större kakor. Slutligen gäller även här att den bristande kunskapen leder till problem att genomföra sådana utjämningsprinciper. "Even if clear principles could be determined for correcting market distributions, no governmental authority could know enough reliably to implement and enforce them."<sup>68</sup>

Detta innebär inte att Hayek inte skulle fästa avseende vid resultaten av lagstiftningen. Lagens syfte skall, säger han, vara "to improve equally the chances of all. ... Since rules of just conduct can affect only the chances of success of the efforts of men, the aim in altering or developing them should be to improve as much as possible the chances of anyone selected at random."<sup>69</sup>

Ett problem i sammanhanget är det fenomen, som man inom public-choice-skolan givit beteckningen "rent-seeking",<sup>70</sup> och som innebär att man för att uppnå högre nytta vänder sig dit där denna nyttoökning kan fås med minsta besvär och där den alltså är (eller uppfattas som) billigast. Under ett system av distributiv rättvisa, dvs. under vad man brukar kalla en paternalistisk stat, blir det billigast att vända sig till staten, eftersom den ju har ett medel som är osvikligt för att åstadkomma de önskade förändringarna, nämligen sin tvångsmakt. Om individen kan få staten på sin sida, blir han oövervinnerlig. Och så snart som statens företrädare, politikerna, anser att de kan vinna politiska poäng, dvs. röster, på att gå dessa "rent-seekers" tillhanda, så är de mer än villiga att ställa denna tvångsmakt till förfogande, genom att t.ex. höja skatterna och införa lagstiftning till förmån för de som påstår sig förfördelade.

Men är de verkligen förfördelade? Är inte risken påtaglig att en paternalistisk stat i stället för att hjälpa de som verkligen behöver hjälp, de fattiga, hjälper dem som ropar högst eller är flest? Politikerna är ju också "rent-seekers", och att hjälpa de fattiga ger relativt sett få röster. "Income redistribution by the government", skriver Gordon Tullock, "is not taking from the rich and giving to the poor. It is taking from some members of the middle class and giving to other members of the middle class based on how well-

---

<sup>64</sup> Ibid., s. 72

<sup>65</sup> LL&L, 2, ss. 31 och 33.

<sup>66</sup> Gray, s. 74.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., s. 75.

<sup>69</sup> LL&L, 2, s. 129f.

<sup>70</sup> Buchanan: "Rent Seeking and Profit Seeking", i Buchanan/Tollison/Tullock, s. 2f. Tullock var dock den som först utvecklade teorin.

organised they are politically". Han fortsätter: "Today the individual who works hard and thinks carefully in order to make money will also work hard and think carefully in order to use the government to increase his wealth. From the individual standpoint, the effort and ingenuity he puts into the project are the important variables, not whether he is using the government or the market for his income".<sup>71</sup> I detta finns väl föga av vare sig legal eller distributiv rättvisa, för de, som erhåller dessa förmåner "in general, have no particular merit. They get the money because they have organized themselves politically and invested resources to get it", och för ingenting annat.<sup>72</sup>

Risken är stor, menar Tullock, att brett upplagda hjälpprogram i själva verket gynnar medelklassen på de fattigas - och rikas - bekostnad.<sup>73</sup> Tullock tar här England som exempel. När sjukvården "socialiserades" där, ledde det till "an actual rise in the death rate of the poor". Detta berodde på att medlemmarna av medelklassen, som tidigare var tvungna att själva betala för sjukvården, nu fick tillgång till "gratis" vård. På grund av att "consumers characteristically increase consumption of goods when the price goes down", så ökade de sin konsumtion av sjukvård. "The middle class individuals with their larger demand were able to divert a good deal of medical attention from the poor to themselves because of their greater ability to handle forms and because the doctors in practice preferred to deal with them rather than the poor since there was no monetary difference".<sup>74</sup>

Hayek delar Tullocks och public-choice-skolans uppfattning: "The appeal to 'social justice' that was originally made on behalf of the most unfortunate was taken up by many other groups whose members felt that they did not get as much as they thought that they deserved" varigenom "the conception of 'social justice' [has turned] into a mere pretext for claims for privileges by special interests". Detta har gjort "the progressive organization of all such 'interests' inevitable." Men *alla* dessa särintressen kan endast tillfredsställas i ett stillastående samhälle, varför "the only just principle is ... to concede [such privileges] to none."<sup>75</sup>

## 7. Marknadssamhällets omfattning

Marknadssamhällets principer innefattar förutsättningarna för ett individuellt samarbete, men definierar inga mål andra än skyddet för individens rättigheter, hans liv, frihet och egendom, och anses giltiga oavsett samhällets storlek. Nozick beskriver dock hur den minimala staten, "nattvaktarstaten", blir ett "meta-utopia", en ram inom vilken människorna tillåts handla fritt för att söka genomföra sina personliga utopier, så länge de inte tvingar andra individer att underkasta sig utopin.<sup>76</sup> Inget samhälle är optimalt bra för varje individ. Men inom denna ram kan varje individ arbeta för att genomföra det samhälle han tror är bäst, och om tillräckligt många individer av fri vilja önskar genomföra samma typ av samhälle, då är det inget som hindrar att samhället också kommer till stånd enligt de principer man kommit överens om, och de må vara kommunistiska, fascistiska, totalitära eller auktoritära. Meta-utopin blir således den ram inom vilken många olika samhällen kan existera samtidigt.

Sett så här blir metautopin också ett argument för småskalighet, t.ex. för ett system av schweizisk typ med kantonen under en minimal stat, där kantonerna kan anamma vilken ideologi som helst som

---

<sup>71</sup> Tullock, 1983, s 1f.

<sup>72</sup> Ibid., s. 12

<sup>73</sup> Detta fenomen går under benämningen "Directors lag" efter sin upptäckare: "Public expenditure are made for the primary benefit of the middle class, and financed with taxes which are borne in considerable part by the poor and rich" (M & R Friedman, s. 107, citerat ur George J. Stigler: "Directors Law of Public Income Redistribution", Journal of Law and Economics, vol. 13 [April 1970], s. 1)

<sup>74</sup> Ibid., s 24f.

<sup>75</sup> LL&L, 2, ss. 139-141. Hayek skriver också att "it is often erroneously suggested that all collective interests are general interests of the society; but in many instances the satisfaction of collective interests of certain groups may be decidedly contrary to the general interests of society. The whole history of the development of popular institutions is a history of continuous struggle to prevent particular groups from abusing the governmental apparatus for the benefit of the collective interests of these groups." (LL&L, 2, s. 6).

<sup>76</sup> Nozick, s. 346.

dess medborgare frivilligt kommit överens om och där de som inte instämmer är fria att flytta till en annan kanton som tillhör samma samhälle.<sup>77</sup>

Småskaligheten förefaller också närma sig det vällovliga syftet att göra individernas utbyten personliga i stället för anonyma. Ferdinand Tönnies distinktion mellan *Gemeinschaft* och *Gesellschaft*, som också tagits upp av Weber, är sannolikt relevant. Människorna i en *Gemeinschaft* är, säger Tönnies, "ett oavsett alla åtskiljande faktorer".<sup>78</sup> Denna gemenskap bygger "på den naturliga kontakten mellan människorna, och inom [den] levde och verkade människorna på basis av sitt naturliga väsen". Ett exempel är familjen.<sup>79</sup> Ett *Gesellschaft*, däremot, "bygger på att det är rationellt sett fördelaktigt att sammansluta sig" och människorna är där "separata oavsett alla förenande faktorer", vilket tar sig uttryck i att "ingen ensam kan direkt representera helheten, eftersom helheten är i hög grad differentierad och komplicerad".<sup>80</sup> Tönnies beskriver vidare ett *Gesellschaft* som präglad av egoism och en "benägenhet att dra sig tillbaka till privatlivet. Varje människa är ensam och isolerad, relationen till de andra är spänd ... försök att tränga sig på uppfattas som fiendliga handlingar". Vidare är ingen "benägen att frivilligt ge någon annan individ någonting utom som vederlag för någon gåva eller arbetsprestation".<sup>81</sup> Tönnies är således negativt inställd till grunderna för sammanhållningen i ett *Gesellschaft* sådana han själv definierar dem.

Durkheims inställning gentemot detta *Gesellschaft* är dock mera positiv. Hans dikotomi mellan "mekanisk" och "organisk" solidaritet överensstämmer i stor utsträckning med Tönnies'. I ett samhälle präglad av mekanisk solidaritet är arbetsfördelningen ännu obetydlig och "solidariteten bygger på att människorna är så likartade och trycket mot enhetlighet så starkt" att människan inte uppträder som separat individ utan "följer sitt samfund mekaniskt som ett föremål följer sin ägare". Där den organiska solidariteten råder, är däremot arbetsfördelningen högt utvecklad, och "människorna olika och från sitt samfund fristående personligheter" som inte tvingas till enhetlighet, utan vars "samverkan och solidaritet är baserad på de normer som reglerar individernas relationer och interaktion".<sup>82</sup>

Hayeks distinktion mellan "the end-connected tribal Society (or teleocracy)" och "the rule-connected open society (or nomocracy)", eller som han också kallar det, "The Great Society" bygger vidare på samma tema.<sup>83</sup> "A Great Society has nothing to do with, and is in fact irreconcilable with 'solidarity' in the true sense of unitedness in the pursuit of common goals. If we all occasionally feel that it is a good thing to have a common purpose with our fellows, and enjoy a sense of elation when we can act as members of a group aiming at common ends, this is an instinct which we have inherited from tribal society".<sup>84</sup> Han härleder även kraven på social rättvisa "from an attitude which in more primitive conditions the individual developed towards the fellow members of the small group to which he belonged" där det kan ha varit en "duty to assist [the personally known member of one's own group] and to adjust one's actions to his needs".<sup>85</sup> "The demand for 'social justice' is indeed an expression of the revolution of the tribal spirit against the abstract requirements of the coherence of the Great Society with no such visible common purpose".<sup>86</sup> Situationen är således en helt annan i det öppna samhället. "Here the products and services of each benefit mostly persons he does not know. ... This extension of the process of exchange beyond relatively small groups, ... has been made possible by conceding to the stranger and even the foreigner the same protection of rules of just conduct which apply to the relations to the

---

<sup>77</sup> Denna modell har föreslagits som en lösning på konflikten i Sydafrika. Se härom Louw/Kendall, sarsk. kap 11 och 12. (Boken har även utkommit på svenska.)

<sup>78</sup> Eskola, s. 126, citerat ur Tönnies: *Community and society*, Harper Torchbooks, 1963, s. 65.

<sup>79</sup> Eskola, s. 125.

<sup>80</sup> Ibid., s. 126, det andra citatet ur Tönnies, s. 65.

<sup>81</sup> Ibid. citerat ur Tönnies, s. 65.

<sup>82</sup> Ibid., s. 127. Herbert Spencer skiljer på liknande sätt mellan ett militärt och ett industriellt organiserat samhälle. (Spencer, s. 124ff.)

<sup>83</sup> LL&L, 2, s. 38.

<sup>84</sup> Ibid., s. 111.

<sup>85</sup> Ibid., s. 88.

<sup>86</sup> Ibid., s. 144.



known members of one's own small group."<sup>87</sup> I sina kontakter med "främlingar" måste dock regelsystemet anta en annan (svagare) karaktär: "In the small group the individual can know the effects of his actions on his several fellows .... In the Great Society many of the effects of a person's actions on various fellows must be unknown to him. It can, therefore, not be the specific effects in the particular case, but only rules which define kinds of actions as prohibited or required, which must serve as guides to the individual."<sup>88</sup>

Vi kan således konstatera, att även om ett *Gemeinschaft* kanske är *emotionellt* tilltalande för oss primitiva varelser, så kan vi ändå *rationellt* inse värdet av det öppna samhället. Vi finner också att detta den organiska solidaritetens *Gesellschaft* fungerar på en annan aggregeringsnivå. Gemenskapen finner vi inte där, utan i vår samvaro i familjen och i grupper där vi kan känna medlemmarna personligen. Vad Hayek opponerar mot är, som vi sett, försöken att överföra reglerna för den personliga vänskapen till en nivå på vilken vi inte är i stånd att äga personlig kännedom om medlemmarna av gruppen. Hayek menar vidare att alienationen orsakas av, att vi inte lärt oss det öppna samhällets spelregler.<sup>89</sup> Det kan ligga något i detta, men mera tror jag orsaken är att de personliga gruppernas gemenskap har urholkats, vilket nog bara till en del sammanhänger med framväxten av det öppna samhället. Familjen är t.ex. ofta inte längre ett forum vare sig för emotionella kontakter, för utförandet av gemensamma uppgifter eller för ansvarstagande. Överhuvudtaget har våra personliga relationer, förefaller det mig, förlorat en hel del av sitt innehåll. Vi är inte, på samma sätt som förr, beroende av den nära gemenskapen, det nära utbytet. En lösning kunde vara att försöka sammanjämka det öppna samhällets krav på regelstyrning, inte målstyrning, med individens målstyrda behov av välfärd och emotionell tillfredsställelse, utan att göra avkall på någotdera. Hur skall det gå till?

För det första kan vi konstatera, att det öppna samhället, som ju mycket väl kan ta formen av Nozicks meta-utopi, inom sig kan inrymma såväl *Gemeinschaften* som *Gesellschaft*, och att all samverkan dem emellan rimligen måste ske genom utbyte enligt den katallaktiska teorins regler, således oavsett den interna organisationsformen. I den mån individerna inom dessa i meta-utopin ingående samhällen för sin välfärd anser sig vara i behov av utbyte med andra samhällen, då är de också beroende av det öppna samhällets spelregler. Vi bör också observera att utbyten sker även inom ett *Gemeinschaft*. Skillnaden gentemot ett *Gesellschaft* är, att utbytet får ett annat innehåll, en annan *kvalitet*. Vi kan inte älska personer vi inte känner eller ingå i känslomässigt grundade relationer med dem. Vi kan inte älska mänskligheten i stället för enskilda individer. Sådana försök är dömda att misslyckas.<sup>90</sup>

Således kan vi indela utbytena efter kvalitet i rationella och emotionella utbyten. Det öppna samhällets karaktäristikum är, att utbytena är rationellt grundade och oberoende av att aktörerna känner varandra. Utbytena i ett *Gemeinschaft* kan också vara rationellt grundade, t.ex. syftande mot gemensamma mål, men gemenskapens grundläggande karaktär är här emotionell och såtillvida beroende av personkännedom. Paradoxalt nog förefaller också de utbyten där aktörerna är abstrakta i bemärkelsen mer eller mindre okända för varandra ändå ofta ha ett konkret innehåll i form av varor. Men i de utbyten där aktörerna är konkreta, är utbytet innehåll ofta abstrakt, nämligen känslor.

För att det öppna samhället skall kunna förankras i våra känslor och inte bara i vårt förnuft, måste, förefaller det, individens agerande i de konkreta grupperna, ges ett för individen meningsfullt innehåll. Dessa grupper har alltför länge förbisetts, och deras uppgifter har mer och mer övertagits, inte av det öppna samhället, men av socialstaten. Hayek skriver: "It is one of the greatest weaknesses of our time that we lack the patience and faith to build up voluntary organizations for purposes which we value highly, and immediately ask the government to bring about by coercion (or with means raised by coerci-

---

<sup>87</sup> Ibid., s. 88.

<sup>88</sup> Ibid., s. 90. "Socialism is simply a re-assertion of the tribal ethics whose gradual weakening had made an approach to the Great Society possible", menar Hayek f.ö. (Ibid., s. 133f.)

<sup>89</sup> Ibid., s. 147.

<sup>90</sup> "Det finns de som bryr sig om människor på ett abstrakt sätt, samtidigt som de inte tycks bry sig om någon enskild person." (Nozick, s. 297.)

on) anything that appears as desirable to large numbers. Yet nothing can have a more deadening effect on real participation by the citizen than if government, instead of merely providing the essential framework for spontaneous growth, becomes monolithic and takes charge of the provision for all needs which can be provided for only by the common effects of many."<sup>91</sup>

Vad som kunde prövas är, synes det mig, återskapandet av s.k. *autonoma grupper*, inom vilka relationerna mellan människor har ett konkret innehåll. För, som Ortega y Gasset skriver: "Människor bor inte tillsammans bara för att vara tillsammans. De bor tillsammans för att göra något tillsammans". Robert Nisbet menar att det "att tro att den nuvarande familjen eller någon annan grupp permanent kan vitalisera sig med hjälp av något nedärvt band av tillgivenhet, i avsaknad av konkreta, tydligt urskiljbara funktioner, är som att tro att det kamratskap, byggt på ömsesidig hjälp, som växer fram i ett militärt förband kommer att överleva länge i ett tillstånd där krig uppenbarligen och oåterkalleligen är bannlyst."<sup>92</sup> P J Anders Linder skriver: "Det är med andra ord viktigt att politikens monopol på att bestämma samhällets organisationsformer bryts, eftersom politiken till hela sin natur är sådan att enhetslösningar premieras. Människor måste återvända till övertygelsen att det är familjen som har ansvar för uppfostran och utbildning, kyrkan för själavård och företagen för produktion, uppfinningar och sysselsättning. Först så kan den anonymitet som centralt beslutsfattande och gigantiska offentliga strukturer medför, brytas".<sup>93</sup> De autonoma grupperna är, till skillnad från statliga och kommunala myndigheter, frivilliga (på individnivån). Decentraliserad politisk makt räcker inte för att frivillighet skall inträda, eftersom makten fortfarande är monopoliserad. "Dessutom saknar de politiska organen den ömsesidighet som karakteriserar de autonoma grupperna."<sup>94</sup> Även Linder urskiljer således två av den katallaktiska teorins hörnstenar, nämligen frivillighet och ömsesidighet, dvs. utbyte. Det viktiga för den autonoma gruppens funktion, liksom, skulle jag påstå, för emotionell gemenskap, är att denna frivillighet och ömsesidighet kommer till uttryck på individnivån. På den aggregerade nivån är endast abstrakt rationalitet möjlig, och det räcker knappast för att närma sig "the Great Society", samtidigt som tron på den faktiskt paradoxalt nog ådagalägger socialstatens bristande rationalitet vilken manifesteras i den konstruktivism som, tillspetsat uttryckt, tror sig kunna frammana kärlek och omtanke ur abstrakta organisationer. Men, för att använda Hayeks uttryck, detta är och förblir en hägring.

## 8. Timokratien och marknadssamhället

Det finns, skriver Aristoteles, tre slags statskonstitutioner och tre motsvarande perversioner av dessa. Konstitutionerna är monarki, aristokrati och timokrati och perversionerna respektive tyranni, oligarki och demokrati.<sup>95</sup> Monarkin är den bästa författningen och demokratin den sämsta. Monarkin karaktäriseras av "paternal rule", t.ex. faderns över sonen. I aristokratien styrs samhället i överensstämmelse med vars och ens värde, såsom i "the association of man and wife": "[T]he man rules in accordance with his worth, and in those matters in which a man should rule, but the matters that befit a woman he hands over to her".<sup>96</sup> "The association of brothers", slutligen, "is like timocracy; for they are equal".<sup>97</sup> Alla dessa goda statsformer bygger enligt Aristoteles, synes det mig, på ett utbyte som grundas i kärlek och/eller

---

<sup>91</sup> LL&L, 2, s. 151.

<sup>92</sup> Båda citaten ur Linder, s. 16; det sista i sin tur hämtat ur Nisbet, Robert A.: *The Quest for Community*, Oxford u.p., 1978.

<sup>93</sup> Linder, s. 16.

<sup>94</sup> *Ibid.*, s. 10. "Det är i dem", fortsätter Linder, "gemenskapen tar sådan form att den blir förenlig med, och förstärker, individens karaktärsutveckling. Först i grupperna får våra honnörssord konkret mening. I politik och samhällsdebatt är det lätt att tala om 'solidaritet' och 'ansvar' utan att med det mena någonting som kommer att få återverkningar på ens egen situation. I den lilla gruppen däremot avslöjas sådant munväder snart, och medlemmarna lär sig att låta handling följa ord." (*Ibid.*, s. 14.) - Ang. betydelsen av samhällets storlek för utbyttets villkor, se även Olson, 1970, och Aubert, s. 200f.

<sup>95</sup> Aristoteles, VIII. 10.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> "Timokrati' grek. timokrati'a, till time', ära, taxering, och kratei'n, härska." (Sv uppslagsbok, bd. 27 sp 1083.) I *The Concise Oxford Dictionary*, s. 1121 översättes "time'" som "honour, worth, value".

vänskap.<sup>98</sup> Av vänskap finns också tre slag, nämligen sådan som grundas dels i nytta (utility), dels i välbehag (pleasure) dels slutligen "perfekt vänskap", vilken förefaller likna "kärleken som icke söker sitt". Den är "the friendship of men who are good and alike in virtue ... [a]nd each is good without qualification. ... But it is natural that such friendships should be infrequent; for such men are rare" och dessutom erfordrar sådan vänskap tid för att utvecklas.<sup>99</sup> Så länge detta ej sker, kan ändå en vänskap på nytans eller välbehagets grund uppstå. I den nyttiga och behagliga vänskapen "älskar" vännerna varandra "in virtue of some good which they get from each other". Men "those who exchange not pleasure but utility in their amour are both less truly friends and less constant. Those who are friends for the sake of utility part when the advantage is at an end; for they were lovers not of each other but of profit", detta trots att både denna och den välbehagliga vänskapen liknar vänskapen mellan de goda människorna som icke söker sitt, "for good people too are pleasant to each other. So too does friendship for the sake of utility; for the good are also useful to each other".<sup>100</sup> "--- the good man in becoming a friend becomes a good to his friend".<sup>101</sup> Dessa typer av vänskap bygger alla på jämlikhet, säger Aristoteles, "for the friends get the same things from one another and wish the same things for one another, or exchange one thing for another, e.g. pleasure for utility".<sup>102</sup> Jag skönjer här en viss affinitet med resonemanget i föregående avsnitt, varvid Aristoteles "nyttiga" vänskap kan jämföras med det abstrakt-rationella utbytet i det öppna samhället, och "den perfekta vänskapen" med det konkret-emotionella utbytet i den autonoma gruppen.

Det är när utbytet hämmas som perversionerna uppstår. Aristoteles exemplifierar tyranniet som herrens välde över slavens, där "it is the advantage of the master that is brought about in it". Så är även fallet när oligarkin uppstår, för "if a man rules in everything ... he is not acting in accordance with their [mannens och hustruns] respective worth". Aristoteles klargör tyvärr inte vari skillnaden mellan timokrati och demokrati består.<sup>103</sup>

Vad som intresserar här är emellertid just denna timokrati, ett samhälle av bröder och jämlikar, men där jämlikheten inte ses i betydelse av distributiv rättvisa, vilket, som vi ovan med Hayeks hjälp visat, förutsätter en högre grad av tvång än det frivilliga utbyte som enligt Aristoteles präglar just timokratin.<sup>104</sup> Men detta slags broderskap är inte hela sanningen om timokratin. Aristoteles menar nämligen, att den "is based on a property qualification ... [I]t is the ideal even of timocracy to be the rule of the majority, and all who have the property qualification count as equal".<sup>105</sup>

Vi finner här att Aristoteles faktiskt på ett någorlunda konsistent sätt sammanfattar och föregriper den katallaktiska teorin när han betonar jämlikheten i utbytet och implicerar att detta utbyte avser egendom (nytta och välbehag), något som äger rum just under den timokratiska statsformen. De andra två statsformerna präglas som vi sett inte av detta jämlika utbyte, utan är i stället inriktade på "superiority" (t.ex. konungens över undersåtarna och mannens över hustrun). Alla icke-perverterade statsformer kännetecknas i och för sig av vänskap, men i alla utom timokratin är den ojämlig - i den betydelse av

---

<sup>98</sup> Aristoteles förefaller nyttja dessa begrepp synonymt.

<sup>99</sup> Ibid., VIII. 3.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid., VIII. 5.

<sup>102</sup> Ibid, VIII, 6. Detta är dock egentligen inte jämlikhetens substans, utan snarare är jämlikheten förutsättningen för utbytet, eftersom "friendship for utility's sake seems to be that which most easily exists between contraries, e.g. between poor and rich, between ignorant and learned, for what a man actually lacks he aims at, and one gives something else in return". (Ibid, VIII, 8.)

<sup>103</sup> Ibid., VIII. 10.

<sup>104</sup> Den distributiva rättvisan kräver således vad Aristoteles kallar en monarki, där "the friendship between a king and his subjects depends on an excess of benefits conferred" och där "he cares for them with a view to their well-being as a shepherd does for his sheep". Detta slags vänskap implicerar dock "superiority of one party over the other" (Ibid, VIII, 11.). - John Rawls menar att hans differensprincip (för distributiv rättvisa) kännetecknas av "fraternity", men det förefaller där inte vara frågan om ett Aristoteliskt brödraskap. (Rawls, s. 105f.)

<sup>105</sup> Aristoteles, VIII. 10.

ordet som Aristoteles nyttjar, och som alltså enligt Hayek kan karaktäriseras som strävan mot social eller distributiv rättvisa.<sup>106</sup>

Sokrates å sin sida, kallar timokratien för "den ärelystna författningen". Timokratins människor kännetecknas av "stridslystnad och äregirighet" vilket beror på att "lidelsen där är det förhärskande elementet". Men de intresserar sig också hos honom för egendom: "Sådana människor skall ... vara lystna efter pengar och i hemlighet hysa en vild åtrå efter guld och silver ... De blir också snåla, när det gäller egna pengar, eftersom de sätter stort värde på dem men måste förvärva dem i hemlighet. Däremot slösar de med andras medel för att tillfredsställa sina lustar. I hemlighet hänger de sig åt njutningar och söker springa ifrån lagen som barn från sin fader". På detta svarar Glaukon: "Otvivelaktigt beskriver du här en av gott och ont sammansatt författning".<sup>107</sup> Vi finner alltså här, all denna negativism till trots, ytterligare ett karaktäristikum på timokratien, nämligen att människorna där fäster stort avseende vid sin "ära". Uttryckt i mindre högrärande termer kan man här tala om människans vilja att (synas) utföra hedervärda handlingar, dvs. sådana som hans medmänniskor värderar positivt, för att inte stötas ut ur gemenskapen.<sup>108</sup> Detta är, menar jag, dock inget som utmärker någon särskild statsform, utan något som vidlåder människan oavsett vilken kultur hon lever under. Således kan vi med visst fog påstå, att timokratien i denna mening äger en större generell giltighet än vad vare sig Aristoteles eller Platon tillerkänner den. (F.ö. är Glaukons omdöme insiktsfullt, ty det alltigenom goda står ju inte i mänsklig förmåga att uppnå.)

Nu är det dock så att ledet "timo" eller, som det lyder på grekiska, *time*, i begreppet timokrati, kan översättas inte endast som ära, utan också som värde,<sup>109</sup> vilket gör termen än mer adekvat som beteckning på ett samhälle präglad av utbyte grundat i subjektiva värden, där det alltså i viss mening är fullt berättigat att tillmäta dessa värden ett avgörande inflytande på samhällets faktiska, såväl spontana som organiserade ordning. Vi kan, om vi så vill, alltså (hypotetiskt) härleda orsaken till mänskligt socialt handlande ur dessa värden och värderingar, ett handlande som tar sig sociala uttryck i utbytet och i hur väl detta (försök till) utbyte anpassar sig till de värden som samhället i övrigt (dvs. alla andra individer) omfattar och erbjuder. Om anpassningen är dålig sker inget utbyte; tvärtom kan handlingen i stället ge upphov till negativt värderade kostnader i form av omgivningens misshag eller utgifter för produkter som saknar efterfrågan. Sätillvida som dessa värden tillmäts en avgörande roll för individuellt handlande, är det alltså helt på sin plats att tala om värdenas "herravälde", om timokrati. Studiet av dessa värden sociala funktion som bestämning av valen, handlandet och utbytet kan därmed kallas "timologi", vilken term härmed sjösätts. Den skall alltså skiljas från praxeologin, studiet av valet, och "katallaktiken", studiet av utbytet, på så sätt att timologin alltså är studiet av de värden som valet och utbytet omfattar och utan vilka vare sig val eller utbyte kan ske.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Vilken än strävan är, är den i dessa ojämlika fall alltid härskarens strävan. - Det är ju tydligt att Aristoteles inte anser jämlikheten som ett mål utan som ett medel. Vore den ett mål, kan det inte vara ett medel att behandla människor lika. Eftersom vi ju alla är olika, måste den som söker målet distributiv rättvisa behandla oss olika. Men för Aristoteles är målet inte en sådan rättvisa, utan ett utbyte av nytta och välbehag, vilket, som hos Hayek, förutsätter rättvisa. (FG, s. 93) Jfr. även Buchanan, s. 34: "To the extent that man has available to him alternatives of action, he meets his associates as, in some sense, an 'equal', in other words, in a trading relationship". - Det bör observeras att Aristoteles inte menar att timokratien är den bästa statsformen. Han är paternalist och håller på monarkin, åtminstone som ett ideal.

<sup>107</sup> Platon, VIII, 547f.

<sup>108</sup> Ang. en modern behandling av begreppet ära, se Christie: "Et samfunn hvor ære ikke teller, er neppe noe godt samfunn. ... Straff vil nesten alltid bety van-ære. Hvor det ikke er tillfelle, står bare den rå makt tilbake. Den støttes ikke av følelser i personen eller mennesker rundt. ... Det gode overrisles ikke av lønn fra utallige kilder, det onde fører ikke til de mange tap. Vil vi ha effektive gjensidige styringer, må vi skape samværsformer hvor vi blir viktige for hverandre" (s. 223f).

<sup>109</sup> Se not 102.

<sup>110</sup> Frågan bör ställas på vilket sätt, om något, timologin som ett studium av värdenas inflytande på individens agerande och samhällets struktur skiljer sig från det vedertagna studiet av etik och moral i allmänhet. Jag vill se timologin endast som ett medel att ge "the logic of choice", utbytet, ett innehåll, och att poängtera att detta innehåll utgörs av värden. Det blir då intressant att undersöka hur värdena påverkar individens sociala handlande och vilka de är. Timologin vill beskriva och förklara värdenas existens och funktion i den sociala kontexten, inget mer. Filosofins axiologi syftar längre än så.

Vi finner här att redan Sokrates såväl som stagiriten kunde beskriva en syn på samhället såsom präglad av utbyte grundat i värden, i våra omdömen om verkligheten. Det är en syn som står den kallaktiska teorin nära. För det är, som Hayek skriver, just dessa omdömen som är samhällsvetenskapens analysenheter. I den mån som denna analys av subjektiva värden tillmäts ett vetenskapligt värde, i samma mån är, menar jag, samhällsvetenskapen en timologi. Träden från Lykeion löper alltså vidare.

## Referenser

( Förkortningar använda i notförteckningen anges inom klammer [].)

- Aristoteles: *The Nicomachean ethics*, Oxford u.p., 1980
- Asplund, Johan et.al.: *Sociologiska teorier*, Almqvist & Wiksell, 1970
- Aubert, Vilhelm: *Sociologi: Socialt samspel*, Almqvist & Wiksell, 1979
- Berlin, Isaiah: *Fyra essäer om frihet*, Ratio, 1984
- Boglund, Anders; Lindskoug, Kerstin och Månson, Per: *Kapital, rationalitet och social sammanhållning*, Wahlström & Widstrand, 1981
- Buchanan, James M.: *What should economists do?* Liberty Press, 1979
- Buchanan, James M., Tollison, Robert D. och Tullock, Gordon: *Toward a rent-seeking society*, Texas A&M u.p., 1980
- Buchanan, James M. och Tullock, Gordon: *The Calculus of Consent*, (1962), The University of Michigan Press, u.å.
- Christie, Nils: *Hvor tett et samfunn?*, (1975), Universitetsforlaget, 1976
- (The) Concise Oxford Dictionary, 7 uppl, Guild Publishing, 1986
- Eriksson, Lennart: "Vad är egoism?" *Nyliberalen*, 1/1986, s. 8.
- *Frihetens sociologi. Samhället som marknad*, stencil, institutionen för samhällsvetenskap, Högskolan i Karlstad, 1989
  - "Egoismen och människans natur", *Filosofisk Tidskrift*, 1989/2, ss. 40-43.
  - "Natur eller moral?" *Filosofisk Tidskrift*, 1991/1, ss. 37-40.
- Eskola, Antti: *Socialpsykologins grunder - en kritisk granskning*, Almqvist & Wiksell, 1982
- Ferlin, Nils: *Barfotabarn*, (1933), Bonniers, 1969
- Friedman, Milton & Rose: *Free to choose*, Harcourt Brace Jovanovic, 1980
- Gray, John: *Hayek on liberty*, Basil Blackwell, 1984
- Hayek, Friedrich August von: *The counter-revolution of science*, [CRS], (1952), Liberty Press, 1979
- *Frihetens grundvalar*, [FG], (1959), Ratio, 1983
  - *Law, Legislation and Liberty*, [LL&L], 3 delar, The University of Chicago Press, 1973-1979
- Holmberg, Håkan: *Att läsa Karl Popper*, Timbro, 1983
- Homans, George C.: *Social behavior. Its Elementary Forms*, Routledge & Kegan Paul, 1961
- *Upptäckt och förklaring i samhällsvetenskaperna*, (1967), Argos, 1969
  - *Social Behavior. Its Elementary Forms*, Revised Edition, Harcourt Brace Jovanovic, 1974
- Linder, P J Anders: *Demokratins små plattformar. Om nätverk och gruppsamverkan*, Timbro, 1988
- Louw, Leon och Kendall, Frances: *South Africa: The Solution*, Amagi Publications, 1986
- Machan, Tibor R: *Frihetens filosofi*, Timbro, 1987
- Mises, Ludwig von: *Human Action*, [HA], (1949), 3. ed., Contemporary Books, 1966
- Mueller, Dennis C.: *Public choice*, Cambridge u.p., 1979
- Nozick, Robert: *Anarki, stat och utopi*, (1974), Ratio, 1986
- Olson, Mancur: *The Logic of Collective Action*, (1965), Harvard u.p., 1970
- Petersson, Olof (red.): *Maktbegreppet*, Carlsson Bokförlag, 1987
- Platon: *Staten*, Wahlström & Widstrand, 1971
- Popper, Karl R.: *The poverty of historicism*, (1957), Routledge & Kegan Paul, 1984
- *En intellektuell självbiografi*, (1976), Doxa, 1988
- Rand, Ayn: *The Virtue of Selfishness*, Signet Books, u.å.
- Rawls, John: *A theory of justice*, (1971), Oxford u.p., 1978
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, [WN], (1776), 2 bd., Liberty Classics, 1981
- Spencer, Herbert: *Individen gentemot staten*, (1884), Beijers Bokförlags AB, 1912
- Stein, Peter: *Att läsa Hayek*, Timbro, 1985
- Svensk Uppslagsbok, band 27, 1939
- Thorstenson, Göran: "Rättvisa regler" *Svensk Linje*, 3/88, ss. 46-49.
- Tullock, Gordon: *Den politiska marknaden*, Timbro, 1982
- *Welfare for the well-to-do*, The Fisher Institute, 1983

1992-11-20--1993-01-15--1993-03-16