

Förord

Demokratiutredningen har ambitionen att stimulera till eftertanke om den svenska folkstyrelsens framtid. Därför utges bland annat skrifter som tar upp demokratins värdegrund med olika ideologiska infallsvinklar. I den här publikationen reflekterar en kommunalpolitiker kring förtroendeuppdragets moraliska kärna.

På kommitténs hemsida (www.demokratitorget.gov.se) kan debatten föras vidare.

Ledamöterna i Demokratiutredningen har inte tagit ställning till författarens åsikter.

Erik Amná
Huvudsekreterare

Innehåll

1	Inledning	7
2	Det gemensamma bästa: en skiss av dess innebörd	10
3	Det gemensamma bästa: dess antropologiska och etiska grundvalar	11
3.1	Varje person är sitt eget ändamål	11
3.2	Som sociala varelser förverkligar vi oss i och genom gemenskaper	15
4	Det gemensamma bästa som moraliskt förpliktigande värde	20
5	Det gemensamma bästa och auktoriteten i gemenskapen	22
6	Det civila samhället, den politiska gemenskapen och den representativa demokratin	26
7	Den politiska gemenskapens gemensamma bästa	32
7.1	Det gemensamma bästa och solidaritetsprincipen	33
7.2	Det gemensamma bästa och subsidiaritetsprincipen	37
8	Den aktive medborgaren och det gemensamma bästa ...	41
	Referenslitteratur	43

Demokratin och det gemensamma bästa

Lars F Eklund

1 Inledning

Denna essä har egentligen sin upprinnelse i ett seminarium för yngre politiker från olika partier som gick av stapeln för ett par år sedan. Vid detta seminarium framkastades frågan om det möjligen kunde vara så, att den politiska gemenskapen – ”staten” – oavsett om den gestaltades på lokal, regional, nationalstatlig eller överstatlig nivå – möjligen hade ett eget specifikt ändamål som tillkom den politiska gemenskapen *per se*, oavsett intentionerna i de olika politiska agendor som uppträder på offentlighetens agora? Den bestörtning som dessa unga politikernas anleten, med något undantag, gav uttryck för inför denna fråga kan närmast beskrivas som massiv. Stämningen i lokalen blev nästan, ja, obehaglig. – Står stollen och antyder att det skulle finnas något som är överordnat våra fina partiprogram, som är överordnat det *vi vill*?

Är inte det ... *odemokratiskt*? För att vara uttalade hördes frågorna anmärkningsvärt tydligt.

Det finns anledning att reflektera över häftigheten i auditoriets reaktion. Till deltagarnas heder skall först sägas att alla verkade, om än intuitivt, ana frågans filosofiska pregnans och tänkbara implikationer. Ingen svarade med något formalistiskt nonsens av typen ”den offentliga verksamhetens ändamål framgår av RF 1:2”. Samtidigt måste man fråga sig hur det kommer sig att det från unga svenska politiker markeras ett så starkt avståndstagande inför en tanke som åtminstone från och med Aristoteles varit en bärande ingrediens i klassisk och kristen västerländsk politisk filosofi, dvs.

i just den tradition som levererat så mycket av det tankegods ur vilket vår demokratis centrala idéer sprungit.

Hos någon seminariedeltagare kanske det fanns ett teoretiskt grundat avståndstagande från ontologi i allmänhet och teleologi i synnerhet. Hos något fler fanns säkert insikten om att förekomsten av ett substantiellt, specifikt ändamål för staten som sådan skulle utgöra ett instrument för s.k. "benchmarking": en "objektiv måttstock" utifrån vilken det egna partiprogrammets och det egna handlandets kvaliteter och brister kunde analyseras och bedömas etiskt – en begripligt nog obehaglig insikt för många. Främst verkar dock det emotionellt häftiga avståndstagandet ha bottnat i något annat, nämligen följande: genuin chock inför tanken att även en demokratisk stat skulle ha ett objektiva ändamål, ett förpliktigande värde, överordnat våra egna viljor. I ett land där uttrycket "politik är att vilja" torde vara så nära ett kungsord man kan komma, givet monarkens kringskurna yttrandefrihet, så framstår den gamla aristoteliska tanken helt enkelt som politisk-filosofiskt kätter.

För Aristoteles däremot var detta objektiva ändamål, detta "telos" för den politiska gemenskapen som sådan, av helt grundläggande karaktär i den politiska filosofin. I Politiken är det ju just strävan efter detta ändamål som utgör definitionen på, och möjliggör identifikationen av, en genuin politisk gemenskap – i distinktion till andra gemenskaper och associationer – och ett genuint politiskt styre – i distinktion till olika former av vanstyre. Aristoteles anger som bekant tre genuina politiska styrelseformer – monarki, aristokrati och demokrati – till vilka korresponderar tre former av vanstyre – tyranni, oligarki och pöbelvälde (ochlokrati). Vad som skiljer de genuina styrelseformerna från vanstyret är just, att medan vanstyret i dess olika former strävar efter en enskilds eller en grupps särintressen, så strävar de genuina styrelseformerna efter det som är den politiska gemenskapens specifika ändamål eller "telos". Detta specifika ändamål beskriver Aristoteles som det gemensamma goda, eller som det oftare översätts, *det gemensamma bästa*, *tó koinón agathon* alt. *tó koinón sumpherón*.

Det torde inte vara kontroversiellt att hävda att detta begrepp inte direkt stått i centrum för de liberala politiska teorier som präglat så mycket av 1980-talets och det tidiga 90-talets offentliga samtal – snarare har det på många håll nära nog fallit i glömska, alternativt medvetet tillbakavisats. I sammanhang där den aristotelisk-thomistiska filosofiska traditionen förblivit en levande realitet – t.ex. i den katolska socialläran samt i den thomistiskt inspirerade personalismen – har begreppet däremot behållit sin centrala roll. Därtill har, i den kommunitära diskursens kölvatten, ett förnyat intresse för detta begrepp, som för så många andra aspekter av klassisk etik och politisk filosofi, kunnat märkas i allt vidare kretsar.

Mot bakgrund av denna förnyade aktualitet, och med tanke på den stora betydelse begreppet – i olika språkdräkter, såsom *Bonum Commune*, *The Common Good*, *Das Gemeinwohl* – har spelat i den västerländska politiska filosofins idéhistoria så kan det i en utredning om vår egen demokrati finnas anledning att reflektera över dess innebörd och implikationer. Detta inte minst med tanke på det faktum att strävan efter det som begreppet står för, i en bred politisk-filosofisk tradition angetts som ett rekvisit för att en politisk gemenskap skall kunna kalla sig ”demokratisk” i genuin mening, – ja, för att alls *vara* en autentisk politisk gemenskap. Kanske finns här lärdomar att dra? Det är om detta som denna text, med utgångspunkt i den aristotelisk-thomistiska filosofin, i det följande skall handla.

2 Det gemensamma bästa: en skiss av dess innebörd

Det gemensamma bästa är ett mycket komplext begrepp av delvis heuristisk karaktär, som inte lånar sig så väl till enkla definitioner. Någon sådan återfinnes mig veterligen heller inte hos Aristoteles, trots den centrala roll begreppet har i hans politiska filosofi. Därav skall man inte dra slutsatsen att begreppet är en tom fras – tvärtom. Ett sätt att närma sig dess betydelse är att tänka på de värden som uppstår i t.ex. en genuin dialog, ett samtal, men som inte kan uppstå i två separata monologer. Det handlar alltså om typer av genuint mänskliga värden som är av betydelse för de enskilda var för sig, t.ex. för parterna i en dialog, men som inte kan nås av dem var och en för sig, utan endast genom samverkan – genom delaktighet i något gemensamt gott.

Det säger sig självt att sådana ”gemensamma goda” finns i ett otal analoga former, beroende på kontexten. Ett sätt att beskriva vad det gemensamma bästa innefattar med avseende på den politiska gemenskapen, vilket är vad som intresserar oss här, återfinnes i det Andra Vatikankonciliet dokument ”Gaudium et Spes”. Enligt detta dokument innefattar det gemensamma bästa i detta sammanhang ”alla de det samhälleliga livets förhållanden som tillåter människorna, familjerna och gemenskaperna att mera fullständigt och lättare nå sin fullbordan.” Den thomistiske socialfilosofen Joseph M. de Torre har med en överensstämmande men något annorlunda formulering beskrivit det gemensamma bästa som ”en politisk och rättslig ordning och ett ekonomiskt och socialt sammanhang, som ger varje enskild och de olika gemenskaperna optimala möjligheter att realisera sig, fullgöra sina uppgifter och vara det de är.” Bakom dessa formuleringar anar man ganska substantiella idéer om människans och samhällets beskaffenhet som det finns anledning att belysa ytterligare.

3 Det gemensamma bästa: dess antropologiska och etiska grundvalar

John H Hallowell skrev på sin tid insiktsfullt att det "...bakom varje politiskt system återfinnes en dominerande uppfattning om människans natur och meningen med människans existens. Denna uppfattning är oftare underförstådd än uttalad, men även om den inte är uttalad, så är den alltid fundamental".

Detsamma gäller naturligtvis även för politiska filosofier, inklusive den aristotelisk-thomistiska, och så även för begreppet "det gemensamma bästa". Professor Hallowells insikt om människosynens grundläggande roll för politiska systems gestaltning – här vidgad till att omfatta politiska filosofier – är, vill jag hävda, mycket viktig för diskussionen om vår demokrati. Detta inte minst eftersom vi lever i en tid då filosofisk skepticism och etisk relativism ofta framställs som demokratins logiska följeslagare. Det finns i den situationen all anledning att uppmärksamma, att inte alla filosofiska uppfattningar om vad en människa är, och om meningen med hennes existens, förmår leverera intellektuellt hållbara grundvalar för ett i västerländsk mening fritt och demokratiskt samhälle – en tanke värd att ha i bakhuvudet då vi nu går över till att studera den filosofiska antropologi och etik som i aristotelisk-thomistisk tradition utgör grundvalarna för uppfattningen om det gemensamma bästa. Det är ett i sammanhanget underlättande faktum att den aristotelisk-thomistiska traditionens uppfattningar av människan och meningen med hennes existens är förhållandevis explicita.

3.1 Varje person är sitt eget ändamål

Varje människa är enligt denna tradition en *person*, dvs. en till sin natur förnuftig varelse utrustad med en fri vilja, dvs. med kapacitet för fria val, och följaktligen ansvarig för sina handlingar – i den mån de är grundande i förnuftet och fritt valda. Den mänskliga personen kännetecknas med andra ord av att hon, som Thomas av Aquino säger, har herravälde över sina egna handlingar.

Detta har sin särskilda betydelse när vi betänker den starkt teleologiska, ändamåls-orienterade, karaktären på ontologin i denna filosofiska tradition. Man tänker sig alltså här att allt existerande till följd av sin respektive natur har inneboende potentialiteter vars fullständiga aktualiserande innebär att företeelsen ifråga nått sitt "telos", dvs. sin fullbordan som enskild företeelse av en viss natur. Omne ens perficitur in actu. Det klassiska exemplet är ju ekollonets växt, utveckling och fullbordan som ek. Observera att redan ekollonet till sin natur är en ek – inte en gran eller björk. Genom realiserandet av sina potentialiteter blir det inte en ek utan en fullbordad ek. Hade inte ekollonet till dess natur redan varit en ek, skulle det saknat de potentialiteter som krävs för fullbordan som ek. Hos ekollon och andra "irrationalia" är denna strävan efter fullbordan i enlighet med sin natur naturligtvis inget intentionellt utan något som följer av biogenetisk "programmering", instinkt etc.

För oss som mänskliga personer med herravälde över våra handlingar är det lite annorlunda. Visst rymmer vi s.k. naturliga inklinationer, dvs. inneboende tendenser till sådant som är gott, utvecklande eller perfektivt i förhållande till vår mänskliga natur, såsom självbevarelse, prokreation, social gemenskap, kunskap och liknande. Som icke-determinerade förnuftsvarer utrustade med en kapacitet för fria val måste vi emellertid, för att kunna nå vårt "telos" som personer, *medvetet välja* att handla på ett för oss perfektivt sätt – något som i sin tur förutsätter att en förståelse för vari detta "telos" består, som de naturliga inklinationerna i normalfallet tenderar till. Här ligger väl mycket av såväl människans storhet som av hennes tragik: hon ensam bland varelser kan i kraft av sitt förnuft förstå sitt "telos", sitt existentiella mål, men hon har också, genom den fria viljan och kapaciteten för fria val, friheten att handla på sätt som leder bort från dess förverkligande. Det är förresten om detta, om vad som konstituerar människans "telos" och om vilka handlingar som för till dess realiserande, som den praktiska vetenskapen etik handlar, enligt denna filosofiska tradition.

En aspekt av denna personalistiska människosyn, vars vittgående implikationer kommer att framgå i det följande, förtjänar att uppmärksammas här. Givet att varje person är en enskild individ, unik och outbyttbar, med ett eget existentiellt mål eller "telos", så är varje mänsklig person i en viss mening "sitt eget ändamål", ej reducerbar till ett medel för något annat. Med Thomas av Aquinos ord: hon inte bara handlar själv, utan för sig själv. Var och en av oss är "sui causa", sin egen ändamålsorsak, men också "causa sui": det ligger i våra egna händer om vi når vårt "telos". Inte minst på grund av denna frihet beskriver St. Thomas den mänskliga personen som "perfectissima in tota natura"!

Det teleologiska perspektiv som präglar detta synsätt – att det finns ett "telos", ett existentiellt mål för personen som person – är förvisso inte okontroversiellt. Detta är knappast platsen att redovisa alla aspekter av den diskussionen, utan jag får hänvisa till den omfattande litteraturen. Låt oss här bara konstatera några väsentliga punkter.

Den första av dessa är, att på det praktiska planet – i handling – så "erkänner" alla det teleologiska perspektivets giltighet. Alla specifikt mänskliga handlingar, dvs. de förnuftsgrundade och fritt valda, syftar till att tillfredsställa ett visst ändamål. Varje gång vi väljer att handla snarare än inte handla, eller att handla så snarare än så, så är det med ett ändamål i sikte. Detta "bevisas" i motsägelsen: invänder man mot ovanstående så har man antingen ett *ändamål* med invändningen, eller så handlar man irrationellt och poänglöst.

För det andra så är det ändamål som sökes inte ekvivalent med en subjektiv intention eller ett syfte. Ändamålet är tvärtom det av förnuftet identifierade goda – det värde, om man så vill – som genom sin attraktionskraft på vår vilja "väcker" och "riktar" vår intention och stimulerar oss att handla.

En tredje punkt av betydelse är att alla våra ändamålsorienterade handlingar de facto är organiserade i en ändamålshierarki: "lägre" ändamål väljs utifrån "högre" ändamål, vars realiserande valet av de "lägre" ändamålen syftar till, eller åtminstone måste överensstämma med. De "högre" ändamålen styr alltså valet av de lägre. Det är denna ändamålshierarki som möjliggör rationella val

mellan olika handlingsalternativ. Givet att det är attraktionskraften i ett ändamål som initierar vårt handlande så kan denna ändamåls-hierarki inte vara infinit: då skulle vi aldrig med bibehållen rationalitet kunna gå från övervägande av handlingsalternativ till faktisk handling. I praktiken har därför varje människa i ett givet ögonblick ett "högsta" ändamål, ett ändamål utifrån vilket allt hennes handlande struktureras.

Även om det nu är så att alla enskilda människors förnuftsgrundade och fritt valda handlingar alltid de facto är strukturerade efter ett högsta ändamål, ett "högsta goda", så säger det förvisso inte mycket om huruvida det verkligen finns ett gemensamt "högsta goda" för oss som varelser av mänsklig natur, för personen som person. Finns det ett existentiellt mål för handling och strävan som återfinnes hos alla människor, något vi strävar att uppnå för dess egen skull och inte som medel för någonting annat? Aristoteles, Thomas av Aquino och hela den tradition de står i svarar ja, det gör det. Alla människor strävar efter lyckan, efter att bli lyckliga. Lyckan är det högsta goda. Annorlunda uttryckt: det högsta goda måste vara det som gör oss fullständigt och beständigt lyckliga.

Vad konstituerar då mänsklig lycka? Specifikt mänsklig lycka måste hänga ihop med det specifikt mänskliga, konstitueras av det specifikt mänskliga goda, för vi strävar inte efter något "gott i allmänhet" utan efter vad som är gott för oss just som människor. St. Thomas säger därför, i Aristoteles efterföljd, att lycka, eudaimoni eller felicitas, följer av fullkommandet av oss som personer i och genom aktivitet i enlighet med förnuftet och dygderna. Dygderna? Hur kom de in i bilden? Jo, som till vår natur förnuftiga och fria varelser, dvs. som personer med herravälde över våra handlingar, så är vi ju moraliska varelser eller etiska subjekt och aktörer. Ett etiskt riktigt handlande, ett dygdigt handlande, är därför inte bara ett medel för att nå vårt "telos", utan i sig en del av vårt fullkommande som personer, av realiserandet av vårt "telos" och vår lycka.

Vi har tidigare sett hur den enskilde personen i denna tradition uppfattas som själv-ändamål, som "sui causa", ej reducerbar till ett

medel för något annat. Nu bör det åter uppmärksammas att det är personen själv, i egenskap av agerande subjekt, som enbart genom fritt valda handlingar ytterst kan realisera sitt "telos", eftersom det fria strävandet efter det högsta goda i sig hör till hennes existentiella villkor och utgör en konstituerande del i hennes högsta goda. Man kan inte tvinga någon att sträva efter sitt "telos", lika lite som man kan "tvinga" någon till lycka.

Själva kapaciteten för fria val, själva valfriheten, är nu inte – som en del liberala teoretiker tycks föreställa sig – det högsta mänskliga goda. Med Lord Actons ord: frihet är inte att välja vad som helst, utan att välja det man bör. För att nå sitt "telos", kan man tillägga. Samtidigt är varje människas fullkomnande eller självförverkligande radikalt en fråga om hennes fria val i de olika faserna och dimensionerna av hennes existens. Eftersom varje person är unik så är det naturligt att människors strävan efter sitt "telos", genom "aktivitet i enlighet med förnuftet och dygderna", antar myriader av olika former alltefter personernas viljor, förutsättningar och talanger. Frihet i strävan efter sitt fullkomnande, efter lyckan, är därför ett grundläggande villkor för en sant mänsklig existens, för ett gott liv. Det är detta som även i miljöer utanför den aristotelisk-thomistiska traditionen sammanfattats i rätten till "Life, Liberty and The Pursuit of Happiness". Alltså: Vad helst det gemensamma bästa i övrigt innefattar, så innefattar det respekt för de naturliga rättigheter vars respekterande utgör de etiska förutsättningarna för vars och ens realiserande som person.

3.2 Som sociala varelser förverkligar vi oss i och genom gemenskaper

Den mänskliga personen förverkligar i en bestämd mening sig själv, dvs. som källa till sina egna handlingar, som aktör i strävan efter sitt existentiella mål – men hon gör det inte själv, i betydelsen ensam! Till den personalistiska människosyn vi skisserat ovan hör också att människan är en till sin natur social varelse. Denna insikt har sin idéhistoriska bakgrund i Aristoteles syn på människan som

samhällsvarelse, zoon politikon, vilket Thomas av Aquino preciserar till en social och politisk varelse, animal sociale et politicum: en nog så viktig precisering, vilket vi skall se i det följande. Att människan är en till sin natur social varelse, dvs. att hennes socialitet inte är något tillfälligt eller – vilket de upplysningstida kontraktsteoretikerna föreställde sig – något fritt valt, är av stor betydelse för förståelsen av det gemensamma bästa. Att människan är en till sin natur social varelse innebär ju att livet tillsammans med andra människor, gemenskapslivet, är något såväl nödvändigt som gott för henne. För realiserandet av sitt existentiella mål – ja, för sin existens överhuvudet taget – är människan beroende av interaktion och gemenskap med andra varelser.

Detta gäller naturligtvis för tillgodoseendet av grundläggande behov, materiella behov, men också för realiserandet av mera specifikt mänskliga potentialiteter, relaterande till personen som förnuftig, fri och moralisk varelse. Härav den naturliga rätten att bilda och ingå i gemenskaper, som vi återkommer till längre fram. Kunskap och visdom, kommunikationsförmåga samt empati, kärlek, solidaritet och rättvisa är ju inte bara sådant som endast kan realiserars genom interaktion i en social kontext: det är ju också endast i en social kontext som de har någon rimlig innebörd överhuvudtaget. Livet i de samhälleliga gemenskaperna är därför, enligt Thomas av Aquino, inte bara en hjälp för livet, utan för ett gott liv – en "auxilium ad bene vivendum". Vi är här långt bort från Thomas Hobbes' "Leviathan".

Det ligger en intressant "ontologisk paradox" i, att samtidigt som varje mänsklig person, just för att hon är en person, är mer distinkt en unik individ än t.ex. en ko eller en gran är, så är hon också mer social. Hon har ju genom sitt förnuft och sin frihet ett helt annat register av former för öppenhet visavi och interaktion med omgivningen. Samtidigt är hon helt beroende av gemenskap och interaktion med andra människor för att kunna realisera dessa sina specifikt mänskliga potentialiteter. Individualitet och socialitet går hand i hand.

Aristoteles hävdar i följd av detta att människan mer än någon annan varelse är en social varelse. Som sociala varelser ingår vi i

gemenskaper för att i dem gemensamt sträva efter sådant som bidrar till vårt fullkomnande som enskilda personer, men som vi inte kan åstadkomma själva var och en för sig, dvs. vi strävar efter något gemensamt gott. När detta gemensamma goda som åstadkoms så att säga "flödar tillbaka" på den enskilde och bidrar till dennes utveckling – materiellt, emotionellt, intellektuellt och moraliskt – så bidrar det inte bara till dennes strävan efter sitt "telos", utan också till dennes möjligheter att, i sin tur, än bättre bidra till olika gemensamma goda. Allt som har med kunskapsbildning och lärande att göra är ett bra exempel på denna reciprocitet mellan den enskildes goda och det gemensamma goda.

Utifrån ett aristotelisk-thomistiskt perspektiv grundar sig alltså alla genuina gemenskaper på en gemensam strävan efter ett gemensamt gott ändamål: varje gemenskap har, analogt med allt annat existerande, en ändamålsorsak som konstitueras av något gemensamt gott. Det finns anledning att understryka att detta gemensamma goda, i följd med vad som sagts ovan, alltid relaterar till vad som är gott för personerna som enskilda personer, till deras "Pursuit of Happiness". Gemenskapernas roll är alltså i detta perspektiv alltid i en viss mening av "kompletterande" eller "subsidiär" karaktär. Gemenskaperna är till för de personer som ingår i dem – inte tvärtom!

Synen på gemenskaper såsom grundade i en gemensam strävan efter ett visst gemensamt ändamål, ett visst gemensamt gott, är av stor analytisk betydelse för den politiska filosofin. Reflexion kring olika gemenskapers ändamål ger en unik möjlighet att förstå olika gemenskapers roll och deras relation till de enskilda människornas strävan efter sitt existentiella mål, utan att man därvid – vilket eljest är brukligt – fastnar i positivism eller historicism. Genom en teleologisk analys av olika gemenskapers ändamål kan man också göra fruktbara distinktioner mellan olika typer av gemenskaper, och av dessas relationer sinsemellan.

En sådan klassisk distinktion är den mellan artificiella och naturliga gemenskaper. Benämningen "artificiell" är väl, ehuru mycket precis i det latin den härrör ur, inte särskilt lyckad med tanke på de associationer som kan följa av modernt språkbruk. Vad

som avses är ju helt enkelt gemenskaper som bildas kring ett ändamål som bildarna/medlemmarna själva väljer, t.ex. en frimärksamalarförening, en fackförening eller ett jaktlag. Även dessa gemenskaper är naturligtvis "naturliga" i så måtto att de i följd av vår sociala natur bildas för ett gemensamt ändamål, och i den mån detta ändamål är gott. Vad som i den aristotelisk-thomistiska traditionen specificerar en i strikt mening "naturlig" gemenskap, till skillnad från de "artificiella", är att de naturliga gemenskaperna åsyftar ändamål, gemensamma goda, som vi inte väljer själva, utan som är givna, givet sakens natur. Detta är naturligtvis allt annat än okontroversiellt och motiverar en längre utläggning.

Låt oss ta exemplet familjen, en gemenskap som delvis överlappar men inte är ekvivalent med Aristoteles "hushåll", oikia, "gemenskapen för de dagliga behoven". En familj är, enligt denna tradition, den gemenskap vars ändamål är föräldrars gemensamma omvårdnad och uppfostran av de egna barnen. Tanken är den att föräldrarna, såsom effektiv orsak till barnets existens, har ett direkt ansvar för att under graviditet och unga år, tills dess att barnen kan fatta beslut för egen räkning, stödja barnet på dess första stapplande steg mot sitt "telos" genom försörjning, omvårdnad, uppfostran etc. Eftersom föräldrarna är upphovet till barnets existens har barnet, enligt detta synsätt, ett legitimt moraliskt anspråk på – en naturlig rätt visavi – föräldrarna, att de efter bästa förmåga gemensamt axlar detta ansvar. Föräldrarna har alltså naturliga skyldigheter som följer av, och bestäms av, barnets naturliga rättigheter. Familjens ändamål – finis operis – är alltså "objektivt" eller "naturgivet" och oavhängigt föräldrarnas subjektiva intentioner – finis operantis – i den meningen att det följer som en moraliskt nödvändighet av barnets naturliga rättigheter visavi sina föräldrar. Det bör här parentetiskt uppmärksammas att föräldrarnas naturliga skyldigheter visavi sina barn i sin tur utgör grunden för de naturliga rättigheter som föräldrarna har visavi den omgivande samhällsgemenskapen och "staten": föräldrar har en naturlig rättighet att inte hindras, utan tvärtom stödjas, i fullgörandet av sina skyldigheter visavi barnen.

Genom denna skiss av vad som avses med en naturlig gemenskap och ett "objektivt ändamål" för en gemenskap, så har också antytts att det "kitt" som enligt denna tradition håller ihop gemenskaperna inte i första hand handlar om affektioner eller "intressen" utan om etiska/moraliska band som kan formuleras i rättigheter och skyldigheter. Med Aristoteles ord om människan som moralisk varelse: "...hon ensam kan uppfatta gott och ont, rätt och orätt, och det är gemenskap i dessa värderingar som bildar hushåll och stat."

4 Det gemensamma bästa som moraliskt förpliktigande värde

När föräldrar ignorerar sina barns behov, när fackföreningsmannen inte tillvaratar medlemmarnas legitima intressen eller politiska makthavare ägnar sig mera åt att berika sig själva än åt att arbeta för medborgarnas välfärd, så uppfattar de allra flesta spontant detta som oetiska beteenden. Däremot kanske man mera sällan tänker på dessa situationer i termer av vad som gör dem till analoga situationer, nämligen att det i samtliga fall handlar om svek av moraliska förpliktelser visavi respektive gemenskaps – familjens, fackföreningens och den politiska gemenskapens – gemensamma bästa.

Lite moralfilosofi: Thomas av Aquino gjorde observationen att alla handlingar vi väljer, väljer vi under "det godas aspekt", dvs. alla objekt vi söker genom våra val och vårt handlande söker vi som något vi uppfattar som gott för oss. Det är det goda som attraherar vår vilja. Vårt praktiska förnuft, dvs. vårt förnuft som inriktat på handling, fungerar de facto enligt principen "gör och sträva efter det goda, och undvik det onda." Denna princip har i praktiska sammanhang en roll analog till den som icke-kontradiktionsprincipen har i teoretiska. Rätt förstådda är dessa principer som inte kan motsägas utan att man hamnar i inkoherens. Enligt St. Thomas är det därför den i vårt praktiska förnuft "inbyggda" handlingsprincipen att "göra och eftersträva det goda, och undvika det onda" som utgör den naturliga morallagens första bud – som utgör vår grundläggande moraliska förpliktelse, om man så vill. Det är naturligtvis genom vårt förnuft som vi kan förstå vad som verkligen är gott för oss som människor: och när vi genom vårt förnuft skapat oss en bild av vad som är vårt "högsta goda", vårt "telos", så följer av vårt praktiska förnufts grundläggande handlingsprincip en moralisk förpliktelse att sträva efter det.

Om detta synsätt kan man förvisso säga mycket. Här är avsikten med utläggningen bara den att peka på, att på samma sätt som varje människa har en moralisk förpliktelse att, enligt sin förståelse av det, sträva efter sitt existentiella mål, sitt högsta goda, så har man också som social varelse och medlem i en gemenskap en

moralisk förpliktelse att sträva efter dess gemensamma goda. I själva verket så är detta i en viss mening samma sak, eftersom personen genom deltagande i gemenskapens strävande för ett gemensamt gott får del i aspekter av det mänskliga goda som hör till varje persons fullkomnande, men som ingen kan åstadkomma ensam, utan som endast kan åstadkommas och ta form i interaktion med andra människor.

Ibland kan man i resonemang inspirerade av en strikt individualistisk människosyn notera vad som framställs som en konflikt mellan "egenintresset" och "altruismen", omtanken om "den andre". Ofta finns här en starkt materialistisk bottenföreställning i uppfattningen av det egna bästa. Utifrån ett personalistiskt perspektiv är detta en felsyn. Det är ju t.ex. endast i gemensam strävan för det gemensamma bästa som människan, såsom till sin natur social och moralisk varelse, kan realisera dygder såsom Rättvisan, som definitionsmässigt är "ad alterum", dvs. riktad visavi "den andre", och som, med en klassisk formulering, syftar till "att ge var och en det som tillkommer honom eller henne". Med andra ord: omsorg om andras väl – det må vara uttryckt som altruism, rättvisa, kärlek eller solidaritet – är för en person, som social och moralisk varelse, ingalunda något som är i konflikt med det autentiska egna goda, utan tvärtom en av de viktigaste komponenterna i det. Genuin självkärlek och krass egoism är inte samma sak, utan snarare motsatser.

5 Det gemensamma bästa och auktoriteten i gemenskapen

Synen på auktoritet är i den studerade traditionen, som vi skall se, intimt sammanlänkad med uppfattningen om det gemensamma bästa som gemenskapens ändamål. Aristoteles skriver i Politiken: ”I allt som är sammansatt av flera ting och har blivit en enhet, antingen denna består av sammanhängande eller disparata delar, där visar det sig att det finns något som styr och något som styrs.” Thomas av Aquino applicerar i De Regimine Principum denna ontologiska princip på de mänskliga gemenskaperna:

Om, alltså, det är naturligt för människan att leva i gemenskap med många, så är det nödvändigt att det bland människorna finns något medel genom vilket gemenskapen kan styras. För där många människor är tillsammans, och var och en ser till sina egna syften, där skulle gemenskapen brytas upp och skingras om där inte också fanns någon funktion som tog ansvar för det som rör det gemensamma bästa.

Med andra ord: i varje gemenskap måste det finnas någon form av auktoritet som värnar, koordinerar och vägleder medlemmarnas respektive strävan i enlighet med det gemensamma bästa. Denna auktoritet kan förvisso vara av olika slag, vilket vi skall återkomma till.

Först dock några för all auktoritet gemensamma aspekter. Vi kan inledningsvis konstatera, att eftersom alla genuina mänskliga gemenskaper har till ändamål att på olika sätt utgöra ett stöd för varje medlems strävan efter sitt existentiella mål eller självförverkligande som person, så är också den auktoritet som finns i varje gemenskap, och dess utövande, en tjänst i och för gemenskapen och för dess ändamål – och följaktligen ytterst för de personer som ingår i gemenskapen. Auktoriteten är precis som gemenskapen till för dem som ingår i den – inte tvärtom. Rätt uppfattad är auktoriteten alltså inte till för sin egen skull, och den väljer inte gemenskapens ändamål utan är till för att tjäna det.

St. Thomas får ordet: ”Nu förhåller det sig så med vissa saker som är inriktade på ett ändamål, att man kan framskrida på

antingen ett riktigt sätt eller ett felaktigt sätt. Sålunda finns det också i styret av en gemenskap en skillnad mellan rätt och orätt. En företeelse leds rätt när den leds mot dess tillbörliga ändamål, orätt när den leds mot ett otillbörligt ändamål... Om, alltså, en gemenskap av fria människor av den styrande leds mot gemenskapens gemensamma bästa, så är det styret rätt och billigt, som det anstår fria människor. Om, å andra sidan, ett styre inriktade sig på, inte gemenskapens gemensamma bästa, utan den härskandes eget bästa, så vore det ett orätt och perverst styre.”

Med ”den härskandes eget bästa” förstås här naturligtvis inte, vilket också framgår att kontexten, den eller de styrandes egna strävan efter sitt existentiella mål som personer. Eftersom auktoriteten, och de som utövar den, finns i gemenskapen – inte ”över” den – så ingår ju deras legitima ”pursuit of happiness” i det gemensamma bästa som auktoriteten är till för att tjäna. Här förstås i stället alla de typer av personliga, ekonomiska, politiska, sociala och ideologiska särintressen som inte är förenliga med strävan efter gemenskapens ändamål, det gemensamma bästa. Man tänker med t.ex. avseende på familjegemenskapen på föräldrar som ignorerar, misshandlar eller utnyttjar sina barn. Med avseende på den politiska gemenskapen tänker man t.ex. på en regim som bara tar tillvara en viss socialgrupps intressen eller kränker människors rättigheter, eller en regering som låter sig bli stämpeldyna för diverse lobby- och påtryckargrupperns särintressen även då de är oförenliga med det gemensamma bästa. Det gemensamma bästa implicerar alltså, det bör noteras, att all auktoritet och dess legitima utövande är begränsat till det som hör till gemenskapens ändamål, dess specifika gemensamma bästa.

Det nämndes tidigare att det finns olika slag av auktoritet. Detta kan låta som en truism, men låt oss ändå begrunda två av dem, för att genom den ena bättre förstå den andra. Den första är den typ av auktoritet som föräldrar har visavi sina barn, så länge dessa står under deras omvårdnad. Karaktären på den auktoritet man har över sina barn grundar sig ju i att utan omvårdnad och vägledning av vuxna med större emotionell och intellektuell mognad, mera erfarenhet och starkare viljor så kan barnen helt

enkelt inte klara sig och kunna utveckla sig. Föräldrarnas auktoritet kännetecknas alltså av dess funktion att kompensera för att barnet intellektuellt, moraliskt etc. ännu inte är förmöget att fatta beslut för egen räkning. Familjens ändamål, och följaktligen dess auktoritets, är därför av starkt pedagogisk karaktär, dvs. den syftar till att hjälpa barnen att växa upp och mogna så att de själva kan få "herravälde över de egna handlingarna" och över det egna livet. Föräldraauktoritetens pedagogiska karaktär speglas i att de naturliga rättigheter föräldrar har visavi samhälle och stat inte minst rör det "pedagogiska", konkret t.ex. i val av barnomsorg och skola. Det ligger i denna auktoritets natur att den syftar till sitt eget försvinnande, eftersom den – när dess utövande varit adekvat – till slut inte längre behövs. Att när den dagen kommer inte "släppa taget" är ett missbruk av föräldraauktoriteten som motverkar dess syfte och familjegemenskapens ändamål.

Med t.ex. auktoriteten i den politiska gemenskapen är det annorlunda. Till att börja med så grundar sig ju dess karaktär och innehåll inte på att de som primärt är föremål för denna auktoritets utövande, enkannerligen vuxna, förnuftiga och fria människor, skulle vara oförmögna att styra sina egna liv. Tvärtom, så förstås denna auktoritets natur – vad som karaktäriserar den essentiellt – bäst om vi betänker, att även i en gemenskap uteslutande bestående av synnerligen visa, omdömesgilla och dygdiga personer så skulle en auktoritet vara nödvändig för att styra gemenskapen i dess strävan mot dess gemensamma bästa. Visst kan utövandet av auktoritet i den politiska gemenskapen i undantagsfall anta kompensatoriska former som erinrar om föräldraauktoriteten – man tänker här t.ex. på förmyndarinstitutionen. Detta hör emellertid inte till den politiska auktoritetens essentiella karaktär. Så ej heller dess så typiska och i realiteten dessvärre oundgängliga attribut tvångsmakten. Tvärtemot vad många teoretiker, t.ex. Hobbes, tänkt sig, så är tvångsmakten enligt det aristotelisk-thomistiska synsättet inte den politiska auktoritetens grundkomponent – ja, inte ens en del av dess definiens.

Detta speglas i Thomas av Aquinos berömda definition av vad en lag är: "en förnuftets ordination för det gemensamma bästa,

gjord av den som har hand om gemenskapen, och promulgerad". En lag grundar sig alltså inte på tvång, eller rädsla för bestraffning, utan på att vi som personer, som förnuftiga och moraliska varelser, uppfattar ett förnuftigt och legitimt utfärdat bud till värn för det gemensamma bästa såsom bjudande för vårt samvete oavsett om det backas upp av tvångsmakt eller inte.

Vad som enligt denna tradition konstituerar den politiska auktoritetens kärna framgår tydligast om man betänker att en gemenskap även under fullständigt optimala förhållanden faktiskt behöver en auktoritet, just därför att det är fullt möjligt att medlemmarna i en gemensam angelägenhet – precis såsom förnuftiga, fria och dygdiga personer – kan komma fram till handlingsalternativ som är intellektuellt, moraliskt och sakligt likvärdiga ur det gemensamma bästas synvinkel, men icke desto mindre innehållsligt olika. Någon instans måste då kunna göra ett val å hela gemenskapens vägnar.

Det centrala ordet för den politiska auktoriteten är alltså inte kompensation eller repression, utan koordination. För oss människor, till vår natur sociala varelser, finns, i följd av ovanstående, ingen principiell konflikt mellan den enskildes frihet och förekomsten av auktoritet i våra gemenskaper. Det är därtill just därför att vi är personer, på samma gång sociala, förnuftiga och fria varelser, som den politiska auktoriteten är naturlig och nödvändig – och det faktum att vi är personer är också vad som bestämmer denna auktoritets grundläggande karaktär och innebörd.

6 Det civila samhället, den politiska gemenskapen och den representativa demokratin

Efter att ha diskuterat frågan om auktoriteten och dess nödvändiga roll i de olika gemenskaperna så kan det vara lämpligt att, innan vi kommer in på denna essäs avslutande del om innehållet i det "gemensamma bästa" som staten enligt den aristotelisk-thomistiska traditionen har som ändamål, kort belysa samma traditions syn på det civila samhället, den politiska gemenskapen och den representativa demokratin – detta eftersom den politiska gemenskapens gemensamma bästa därigenom kan förstås bättre.

Som vi nämnt ovan så bildar alltså vi människor, som sociala varelser, olika gemenskaper för att i dem tillsammans sträva efter sådant som är gott med avseende på vår – vars och ens – strävan efter sitt existentiella mål, men som inte kan förverkligas av den enskilde ensam. Varje genuin gemenskap är alltså kompletterande eller subsidiär i förhållande till den enskilde. Dessa gemenskapers ändamål, dess gemensamma bästa, avser i flertalet fall någon specifik, begränsad, aspekt av vad vi behöver för vårt självförverkligande, såsom barnens omvårdnad och uppfostran i familjen, försörjning och materiell trygghet genom alla olika sammanslutningar på det ekonomiska området, kunskapsinhämtning och intellektuell utveckling genom olika organisationer och institutioner för utbildning osv. Det är i den aristotelisk-thomistiska traditionen summan av alla dessa gemenskaper, organisationer och institutioner som kallas "det civila samhället".

Det civila samhälle som tar form genom människornas självorganisation byggs alltså i detta perspektiv ontologiskt "underifrån och uppåt", från den enskilde i familj och hushåll till större och mera komplexa – och i den meningen "högre" – gemenskaper, i takt med att det ändamål, det gemensamma goda, som avses kräver en större och mer komplex gemenskap för att kunna förverkligas. Eftersom alla gemenskaper ytterst syftar till de enskilda personernas goda så uppfattas här varje ny/större gemenskapsnivå alltså såsom kompletterande och subsidiär visavi de mindre, dvs. den

större och mer komplexa gemenskapen skulle inte behövas, ha något ändamål, om de mindre var tillfyllest för att möjliggöra de enskildas självförverkligande. Detta resonemang avser även den politiska gemenskapen.

Vad som specifikt skiljer den politiska gemenskapen – ”staten” i generisk mening – från det civila samhällets alla sammanslutningar är det som i skolastisk filosofi beskrivits som skillnaden mellan en ”societas imperfecta” och en ”societas perfecta”. Vad dessa begrepp avser är inte skillnader i funktionalitet/dysfunktionalitet, utan snarare en kvalitativ skillnad i omfattningen av det gemensamma goda respektive gemenskap har som ändamål. Medan det civila samhällets sammanslutningar var och en syftar till att tillgodose någon begränsad aspekt av vad vi behöver för vårt självförverkligande som personer – något begränsat gemensamt gott – så är den autentiska politiska gemenskapen den gemenskap i vilken vi – var och en av oss – och de civilsamhälleliga gemenskaper i vilka vi lever och verkar, kan finna allt det vi behöver för vår strävan efter vårt existentiella mål, dvs. hela samhällsgemenskapens Gemensamma Bästa skrivet med versaler, om man så vill.

Det kan vara värt att notera den dynamiska syn på den politiska gemenskapens gestaltning som följer av innehållet i den politiska gemenskapens gemensamma bästa beskrivet enligt ovan. Analogt med hur människor i det civila samhället bildar nivåer av ”kompletterande” gemenskaper för att tillgodose olika specifika behov, så faller det sig naturligt att även politiska gemenskaper i givna lägen måste utveckla nya kompletterande gemenskapsnivåer för att människorna i den politiska gemenskapen verkligen skall kunna finna allt det som behövs för att de skall kunna förverkliga sig som personer: en inte oviktig observation i regionernas, Europeiska Unionens och ”globaliseringens” tidevarv. Det är knappast någon slump att länder och politiska miljöer där den aristotelisk-thomistiska traditionen varit levande ofta uppvisat – och uppvisar – stor sympati för såväl regionalisering, som för olika former av federativa politiska projekt, liksom för världsamfundets organisationer. Den andra sidan av detta mynt är just nya nivåers kompletterande eller subsidiära karaktär: de nya nivåerna är till för de ändamål, de

aspekter av det gemensamma bästa, som de befintliga nivåerna själva inte kunde tillgodose – de är i detta perspektiv inte till för att ersätta dem, eller beröva dem kompetens på områden de ”klarar av”.

Av denna syn på det civila samhället och den politiska gemenskapen, såsom ontologiskt gestaltade ”underifrån och uppåt” i subsidiära nivåer, kan vi bättre förstå hur det kom sig att det genuint representativa politiska styret först tog teoretisk gestalt i just denna politisk-filosofiska tradition. Utifrån synen på människan som social varelse så är ju den politiska gemenskapen en naturlig gemenskap och den politiska auktoriteten ett nödvändigt ”komplement” till vår kapacitet som förnuftiga och fria personer att, med herravälde över våra egna handlingar, styra våra egna liv. Den auktoritet som utövas i en politisk gemenskap utövas så att säga på ”delegation” från de enskilda personerna, för det specifika ändamål gemenskapen har och som de enskilda personerna inte kan åstadkomma var och en för sig. Det vill säga ”delegationen uppåt” av en del av människornas självbestämmande som personer är direkt relaterad till, och begränsas av, ifrågavarande gemenskaps ändamål. Det som inte är ”delegerat” förblir hos personerna, och det som är delegerat är ”utlånat” – inte bortskänkt.

Enligt denna traditions personalistiska uppfattning av människan så är alla människor, såsom varelser av samma mänskliga natur, jämlika som etiska subjekt och samhällsmedlemmar – omnia natura sunt pares – och följaktligen är ingen person av naturen politiskt överordnad någon annan. Den politiska auktoriteten vilar i den politiska gemenskapen som helhet, hos ”folket”, och det tillkommer detta att inom den naturliga rättens ramar fritt gestalta formerna för auktoritetens utövande och att utse dem som skall utöva den. Eftersom Thomas av Aquino i idéhistorisk litteratur ofta beskrivs som företrädare för monarki så kan det vara värt att påpeka, att när Thomas argumenterar för en ”monarkisk princip” så handlar det inte om monarki eller republik som statsformer, ej heller om att förespråka envälde framför demokrati: vad det handlar om är att det i en politisk gemenskap inte bör finnas flera formellt likvärdiga politiska auktoriteter, såsom i t.ex. de romerska

systemen med två konsulter, med triumvirat eller – som under senantiken – flera parallella innehavare av kejsarmakten. Sådana system motverkar, enligt Thomas, just den enighetsskapande och koordinerande funktion för det gemensamma bästa som är auktoritetens kärna – snarare leder de till splittring och interna strider. I varje politisk gemenskap bör det bara finnas en högsta auktoritet, en statsledning.

Detta utesluter naturligtvis inte att denna auktoritet uppbärs av ett organ som består av flera personer. Det utesluter heller inte att olika aspekter av den högsta auktoriteten är fördelade på olika organ, t.ex. kung, parlament och författningsdomstol. Vad som utesluts är att det i samma politiska gemenskap samtidigt finns två kungar, två parlament och två författningsdomstolar...

Enligt Thomas av Aquino så kan auktoriteten i den politiska gemenskapen utövas antingen, där gemenskapens storlek så medger, direkt av medborgarna – och vi erinrar här om att för Aristoteles var just aktiv delaktighet i styret själva definitionen på en medborgare – *eller* av någon som förvaltar auktoriteten såsom "vicegerentis populi", som folkets vikarie eller ställföreträdare. Det är just med utgångspunkt i denna syn, synen på makthavarna såsom "på delegation" vikarierande utövare av den auktoritet som vilar i gemenskapen i dess helhet, som makthavarna bäst kan förstås som kontinuerligt ansvariga inför gemenskapen, inför folket. Det var med utgångspunkt i dessa synsätt som 1500- och 1600-talens spanska och italienska thomister, såsom bland andra Francisco de Vitoria, Francisco Suarez och kardinal Roberto Bellarmino – de "Olde Schoolmen" som John Locke så ofta refererar till – argumenterade mot idéerna bakom de då framväxande absoluta monarkierna.

I många andra teorier, såsom när det gäller romarnas gamla "Lex Regia", Thomas Hobbes' "Leviathan" och Rousseau's suveräna stat, uppfattas auktoritetens "folkliga förankring" annorlunda. Bland alla avsevärda skillnader mellan dessa teorier finns ett gemensamt drag. I samtliga uppfattas nämligen folket i en eller annan form permanent och definitivt överlämna auktoriteten till en därigenom konstituerad suverän, odelbar, absolut och per-

manent statsmakt. Auktoriteten har "utgått från folket" – och kommer inte tillbaka! Även om den så konstituerade statsmakten är "demokratisk" i så måtto att makthavarna väljs, så vilar auktoriteten inte längre i gemenskapen, i folket, utan i statsmakten.

Den politiska auktoriteten är enligt dessa teorier inte en ställföreträdande funktion i den politiska gemenskapen, utan snarare något som svävar ovanför den, i en suveränitet uppfattad på ett sätt som, drastiskt uttryckt, erinrar om en pojkes relation till sitt modelljärnvägssamhälle. Princeps legibus solutus... Quod princeps placuit legis habet vigorem... Politik är att vilja. Det vill säga det jag vill, det vi vill... I en demokratisyn där auktoriteten uppfattas på detta sätt skulle alltså "folkviljan", enkannerligen den politiska majoritetens vilja, vara suverän, oinskränkt och absolut i förhållande till folket, i bemärkelsen den politiska gemenskapens medlemmar. I en sådan demokratisyn finns inget utrymme för ett "det gemensamma bästa" som auktoriteten är underordnad – och personerna skulle, i maktens ögon, kunna reduceras till medel snarare än självändamål när helst majoritetsviljan så behagar.

Några frågor om praktiska konsekvenser får kanske ställas: Är det inte just en sådan demokratisyn, ontologiskt absurd och politiskt kryptotalitär, som i grund och botten utgör det ideologiska huvudspåret bakom vårt eget svenska folkstyre, som än i dag utgör dess dominerande metaideologi? Varför annars dessa konvulsioner inför tillkomsten av RF:s rättighetskatalog – sådan den nu är – liksom inför inkorporationen av Europakonventionen om de mänskliga rättigheterna och inför varje annan aspekt av internationellt samarbete som anses nagga den svenska "suveräniteten" i kanten? Inte ens en sådan elementär begränsning av den politiska majoritetsviljans suveränitet som att grundlagsskydda t.ex. den naturliga och grundläggande rätten till liv finner etablissemangets gehör. Handlar gnället om "uppgivande av suveränitet" verkligen om Sveriges förhållande till andra länder, eller handlar det i botten om ett ideologiskt försvar av den svenska statsmaktens befogenheter visavi den politiska gemenskapens medlemmar, dvs. visavi oss själva? Att en sådan här demokrati och suveränitetssyn så att säga "sitter i väggarna" på det svenska politiska systemet skulle också,

tillsammans med frånvaron av ett aristotelisk-thomistiskt delegationstänkande, kunna ha en vis förklaringspotential när det gäller vad som synes vara en total oförmåga att hitta intelligenta konstitutionella formuleringar av kompetensfördelningen mellan kommunal, regional och statlig gemenskapsnivå. – Se där, några saker att reflektera över...

7 Den politiska gemenskapens gemensamma bästa

Enligt den aristotelisk-thomistiska traditionen utgör alltså det gemensamma bästa den politiska gemenskapens – ”statens” – ontologiska och moraliskt normativa ändamål, dess ”raison d’être” om man så vill. Saknas strävan efter detta ändamål så föreligger inte en autentisk demokratisk politisk gemenskap, och auktoritetsutövning som inte äsyftar det gemensamma bästa är ”oändamålsenlig” och därför orättfärdig. Detta återspeglas i Thomas av Aquinos definition av vad en riktig lag är, vilken berörs ovan. Ett påbud som inte är i enlighet med förnuftet och som inte värnar det gemensamma bästa är enligt Thomas ingen riktig lag, utan snarare en form av våld. En sålunda beskaffad ”lag” förpliktigar inte till efterföljd. Vad, substantiellt sett, omfattar då detta gemensamma bästa som är statens ändamål? Efter att ha belyst denna traditions teleologiska och personalistiska syn på varje människa som självändamål och såsom social varelse som realiserar sig i olika gemenskaper, samt efter att ha resonerat kring dessa gemenskapers subsidiära karaktär, kring auktoritetens nödvändighet och funktioner och kring det ”underifrån och upp”-perspektiv samt delegations-tänkande som präglar denna tradition, så borde det nu gå att sätta lite kött på benen i förhållande till den skiss som presenterades i avsnitt 2 ovan. I det följande kommer detta att ske under rubrikerna av två principer som enligt denna tradition är grundläggande för förverkligandet av det gemensamma bästa: *solidaritetsprincipen* och *subsidiaritetsprincipen*.

Först bara ett viktigt konstaterande: ”Det gemensamma bästa” är ett begrepp med såväl ”statiska” som ”dynamiska” dimensioner, något som följer av, å ena sidan, att det har sin bas i ontologiska realiteter som är oföränderliga i tid och rum, t.ex. att människan är en person och en till sin natur social varelse, å andra sidan av att det med nödvändighet konkret förverkligas under temporalt och rumsligt varierande och föränderliga omständigheter, t.ex. är ju den naturliga rätt alla vuxna personer har – som likvärdiga etiska subjekt och medlemmar i den politiska gemenskapen – till delaktighet på lika villkor i gemenskapens politiska liv, av oföränderlig

karaktär. Att denna i Sverige konkretiseras i tid och rum till allmän rösträtt vid från och med 18 års ålder hör till det dynamiska och föränderliga.

När man så säger att till det gemensamma bästa som den politiska auktoriteten har att värna hör t.ex. respekt för varje människa som person, att värna fred och säkerhet samt att stödja social och ekonomisk utveckling, så är två saker att beakta. Den första av dessa är att det finns dels en "konservativ" aspekt här, nämligen att ihärdigt slå vakt om de grundläggande värden som det gemensamma bästa bygger på och åsyftar, dels en "progressiv" aspekt, nämligen att i en föränderlig kontext ständigt bättre och mer adekvat konkret förverkliga dessa värden i det konkreta. Den andra är att det alltid kommer att vara "lättare" att identifiera om det gemensamma bästas grundläggande värden direkt kränks eller åsidosätts än det kommer att vara att göra intelligenta utsagor om huruvida det gemensamma bästa i ett givet läge i tid och rum är optimalt realiserat. Om vi utvecklar exemplet ovan, så är det uppenbart i strid med det gemensamma bästa att utesluta en grupp i gemenskapen, t.ex. närkingar, ur det politiska livet. Huruvida det gemensamma bästa förverkligas optimalt genom rösträtt från och med 18, 20 eller 21 års ålder besvarar man inte lika lätt... Detta förhållande är inget konstigt, utan en följd av den inbyggda "spänning" mellan de ontologiska/etiska och konkret tid/rumsliga dimensionerna som ligger i själva begreppet "det gemensamma bästa". Annorlunda uttryckt: Samtidigt som "det gemensamma bästa" till sitt ontologiska och etiskt normativa innehåll är klart och tydligt, så är det i en föränderlig värld en ständigt aktuell och öppen fråga hur det gemensamma bästa optimalt kan förverkligas konkret i en given situation. Det är i denna mening som begreppet är, som sades i inledningen, ett heuristiskt begrepp.

7.1 Det gemensamma bästa och solidaritetsprincipen

Solidaritetsprincipen har gamla rötter i den aristotelisk-thomistiska traditionen och i den kanonisk-rättsliga "helhetsförpliktel-

sen” – obligatio in solidum. Den grundar sig i människans sociala natur, i människors ömsesidiga beroende av varandra och i de etiska band, i termer av rättigheter och skyldigheter, som följer av naturrätten. Den innefattar följaktligen alla medlemmar av mänskligheten utan undantag. Solidaritetsprincipen är i denna tradition ett mycket rikt och komplext begrepp som förtjänar en essä i sig. Det kan här kort erinras om t.ex. de numera alltför sällan studerade resonemang som förs av Aristoteles i Nikomachiska Etiken och av St. Thomas i Summa Theologiae om de olika formerna av vänskap mellan människor, och om att den enskildes lycka inte kan ses isolerad från andra människors lycka. Thomas påpekar särskilt tydligt att omsorgen om nästans väl, i dygder som rättvisa och karitativ kärlek, i sig är en del av realiserandet av vårt eget existentiella mål, av vår egen lycka. I det följande skall vi begränsa oss till vad solidaritetsprincipen har för betydelse med avseende på den politiska gemenskapens gemensamma bästa:

Det gemensamma bästa omfattar alla

Det gemensamma bästa innefattar, som man förstår av vad som sagts tidigare, alla samhällsmedlemmars bästa, utan undantag. Det handlar alltså inte om ”det allmännas” bästa, förstätt som något separat från vars och ens bästa, och ej heller om ”de breda gruppernas” bästa. Det handlar heller inte om någon, från de enskilda skild, maximal ”aggregering” av lycka, såsom i utilitarismens ”största möjliga lycka åt största möjliga antal”, utan om allas, vars och ens, lycka. Det handlar om allas optimala möjligheter att realisera sig som personer. Till det gemensamma bästa hör alltså en strikt förpliktelse för auktoriteten i den politiska gemenskapen att i sin auktoritetsutövning vägledas av att varje person är ett självändamål. Staten är till för människorna – inte tvärtom. Konkret sker detta dels genom erkännande och värnande av den enskildes naturliga rättigheter, rättssäkerhet och rättstrygghet, dvs. s.k. *legal rättvisa*, dels genom upprätthållande av rättvisan i relationerna mellan var och en och mellan de civilsamhälleliga gemenskaperna, s.k. *kommunikativ rättvisa*, samt, slutligen, genom att var och en till-

försäkras delaktighet och sin rättmätiga del av det gemensamma goda, s.k. *distributiv rättvisa*. Den sistnämnda formen av rättvisa är i denna tradition inte egalitär – ”alla skall ha lika” – utan ”proportionell” och grundad på 1. *behov* – ju sjukare man är desto större vårdinsats, på 2. *förtjänst* – ju modigare soldat desto finare medalj, och på 3. *talang* – ju mer begåvad desto snabbare in på forskarutbildningen. För att tydliggöra skillnaden mellan den s.k. ”liberala nattväktarstaten” och den aristotelisk-thomistiska traditionens uppfattning av vad som hör till den politiska gemenskapens ändamål, så bör det här understrykas att det gemensamma bästa – eftersom det inbegriper allt som personerna behöver för att sträva efter sitt existentiella mål – alltså också innefattar omsorg om samhällsmedlemmarnas materiella välfärd, hälsa, utbildning etc. Mer om detta i nästa avsnitt.

Ingen person är överflödig – alla räknas, alla hör till

Eftersom det gemensamma bästa omfattar alla så hör det till dess förverkligande enligt solidaritetsprincipen att motverka att människor utestängs från delaktighet, diskrimineras, ”slås ut”, isoleras, alieneras, kränks, ignoreras, förringas eller fördrivs. Mänsklighetens plågsamma uppfinningsrikedom när det gäller att hitta på kriterier såsom etnisk tillhörighet, religion, kön, förstånds-handikapp, sjukdom, låg ålder, hög ålder, bristande ”samhällsnyttighet”, fattigdom osv. utifrån vilka medmänniskor bortdefinieras ur gemenskapen, eller ur människosläktet helt och hållet, överträffas väl bara av vår förmåga att blunda för det när det sker rakt framför näsan på oss.

En annan sida av detta, är det på senare tid uppmärksammade fenomenet – ibland kallat ”eliternas flykt” och liknande – då i en eller annan mening väl-situerade grupper så att säga ”glider ur” en samhällsgemenskap de upplever sig ha allt färre och färre band till, och därigenom också ur sin del av ansvaret för gemenskapens gemensamma bästa. När resursstarka människor sålunda identifierar sig mer med t.ex. kvasisamhällen och nätverk i den globala ekonomin eller i cyberspace, än de gör med t.ex. familj och släkt,

grannskapet, församlingen eller den politiska gemenskapen, så kommer det gemensamma bästa att ta stryk. Förtjusningen inför att "hierarkier bryts ned" och ersätts av nätverk och "plana organisationer" kanske svalnar lite när man betänker att de "plana organisationerna" ingalunda befinner sig på samma plan, utan tvärtom ofta har så mycket luft emellan sig att effekten är socialt disintegrerande. – Då har vi inte ens berört problemen kring vem som egentligen uppbär auktoriteten, och därigenom det högsta ansvaret för verksamheten, i en "plan" organisation. Vilka som i realiteten får bära ansvaret är naturligtvis en helt annan fråga...

I sammanhang då man diskuterar sådant som delaktighet, isolering, marginalisering etc. så är det fundamentalt att hålla klar den stundtals hårfina rågången mellan sådant som är effekter av människornas frivilliga självorganisation och ett fritt samhälles pluralism, och sådant som är effekter av t.ex. sociala orättvisor, diskriminering och administrativt styrd segregation. Om t.ex. en etnisk grupps boende är starkt kopplat till en viss stadsdel, så är det en oerhörd skillnad om detta är frivilligt betingat av t.ex. närhet till släkt, kulturella och kommersiella institutioner som svarar mot gruppens önsknings, möjligheter till den egna religionens utövande och så vidare, eller om det är ofrivilligt, t.ex. orsakat av att bostäder bara upplåts till gruppen i just denna stadsdel, eller att resursproblem vållade av diskriminering på arbetsmarknaden gör att bara just den stadsdelen är ekonomiskt tillgänglig för dem. I det första fallet är situationen bara ett kvitto på samhällets pluralistiska karaktär, medan segregation verkar vara en adekvat term för det senare fallet. Pluralism i denna mening är i aristotelisk-thomistisk tradition förenlig med det gemensamma bästa, och respekten för den där den finns är i sig en del av det gemensamma bästa – segregation är det inte.

De mest utsatta har företräde till det offentliga insatser

Det föregående resonemanget handlade om tillhörighet och delaktighet kontra exkludering. Här rör det sig om dem som, ehuru

de erkänns som delaktiga, som medlemmar i gemenskapen, av olika skäl befinner sig i en socialt och ekonomiskt utsatt och trängd situation. Leo XIII:e skrev i sin berömda socialencyklika *Rerum Novarum* 1891, att medan det gemensamma bästa omfattar alla – rika och fattiga, ”hög” som ”låg” – i lika hög grad, så är de mindre bemedlade och mest utsatta mer berättigade till subsidiära insatser av den politiska gemenskapen och dess auktoritet för att komma i åtnjutande av sin del av det gemensamma bästa just därför att de har mindre egna resurser till sitt förfogande. Detta i enlighet med den s.k. distributiva rättvisan, som nämnts ovan. Värnandet av det gemensamma bästa ställer alltså krav på det offentliga att vidtaga konkreta, aktiva åtgärder på det socialpolitiska området, att stimulera tillkomsten av arbetstillfällen, att tillgång till utbildning skapas. Att det offentliga lutar sig tillbaka i förhoppningen att ”den osynliga handen” eller ”trickle-down”-effekter tar hand om problemen är helt främmande för denna tradition. Samtidigt är det offentligas roll klart begränsad, vilket vi skall resonera kring i det följande.

7.2 Det gemensamma bästa och subsidiaritetsprincipen

När subsidiaritetsprincipen som begrepp myntades i Pius XI:s socialencyklika *Quadragesimo Anno* 1931, så var det, ehuru termen var ny, egentligen inte något nytt tankegodt som presenterades. Principen fångar snarare i ett ord aspekter av den aristotelisk-thomistiska socialfilosofin och den katolska socialläran som varit etablerade sedan länge. Den bygger till sin innebörd på den människo- och samhällssyn som skisserats ovan i avsnitten 3 t.o.m. 6. Det latinska ordet *subsidium* betyder stöd. Subsidiaritetsprincipen innebär alltså att: 1. Varje gemenskap – och auktoriteten i denna gemenskap – har en subsidiär roll visavi gemenskapens medlemmar. 2. Större och ”högre” gemenskaper har en subsidiär roll visavi mindre och ”lägre” gemenskaper. En särskild aspekt av punkt 2 är, att högre nivåer har en subsidiär roll visavi lägre nivåer vad avser dessas relationer till mellanliggande nivåer: en person skall t.ex. kunna få stöd hos staten om vederbörande blivit fel-

behandlad av kommunen. Givet gemenskapernas subsidiära och kompletterande karaktär är det alltså fel att beröva den enskilde, beslutsrätt och handlingsfrihet, där detta inte är nödvändigt för att säkra det gemensamma bästa. Brottsbalken ger en viss vägledning om vilka restriktioner som kan vara aktuella i sammanhanget... På samma sätt vore det fel att en större/högre gemenskapsnivå berövade mindre/lägre gemenskaper deras beslutsrätt och handlingsfrihet, där detta inte vore nödvändigt för att säkra det gemensamma bästa. Skälet är naturligtvis att varje persons och varje gemenskaps fria strävan efter sitt respektive ändamål i sig utgör byggstenar i det gemensamma bästa som den politiska gemenskapen och dess auktoritet har till ändamål att värna. Detta, och andra aspekter av det gemensamma bästas förverkligande enligt subsidiaritetsprincipen, skall belysas i några punkter:

Personen själv är huvudaktören i förverkligandet av sitt existentiella mål

Som förnuftig och fri person är varje människa själv den huvudsaklige agenten – ”per se agunt” – i sin strävan efter sitt ”telos” – ja, denna aktivitet är ju, som belystes i avsnitt 3.1, i sig en del av dess realiserande. Eftersom den politiska gemenskapen, liksom alla andra gemenskaper, är till för att möjliggöra varje persons realiserande av sitt existentiella mål, så skulle den politiska gemenskapen och dess auktoritet gå emot sitt eget ändamål om den berövade de enskilda deras legitima handlingsfrihet. Den politiska gemenskapens gemensamma bästa bestäms av, och är i den meningen underordnat, de enskildas autentiska bästa. Därför måste subsidiaritetsprincipen iakttagas strikt för att ett styre skall vara rättfärdigt.

De civilsamhälleliga gemenskaperna har rättigheter visavi den offentliga auktoriteten

Eftersom de olika gemenskaper kring olika ändamål människan bildar, till följd av sin sociala natur och för att kunna förverkliga

sitt existentiella mål, ontologiskt föregår den politiska gemenskapen, så har inte bara den enskilde en naturlig rätt till t.ex. familjebildning och att tillsammans med andra bilda olika sammanslutningar och institutioner för goda ändamål. Dessa gemenskaper har också naturliga rättigheter visavi den politiska gemenskapen och dess auktoritet, omfattande det som krävs – i termer av respekt för beslutanderätt och relativ autonomi, rätt till det offentliga stöd när så behövs, osv. – för att de skall kunna förverkliga sina respektive ändamål. Dessa gemenskapers ändamål förverkligande, innefattande t.ex. föräldrars uppfyllande av sina skyldigheter visavi sina barn, hör även de i sig till det gemensamma bästas ”byggstenar”. Omsorgen om det gemensamma bästa kräver därför att det offentliga agerar enligt subsidiaritetsprincipen visavi det civila samhällets gemenskaper.

Det offentliga och subsidiariteten: sist in – men först ut, när det behövs!

Att säga att den politiska gemenskapen, och inom den, den ”högsta nivån”, har det *yttersta* ansvaret för trygghet och välfärd är faktiskt ingen dum formulering. Formuleringen gör tydligt att det offentliga ansvar är högst verkligt och allvarligt, men också att det är ytterst, dvs. att av de gemenskapscirklar som omger oss människor så ligger den politiska gemenskapen, oavsett om det är på lokal, regional, statlig eller överstatlig nivå, ganska ”långt ut” i förhållande till familj, släkt och andra civilsamhälleliga gemenskaper och organisationer. Tillämpad på de familje-, social- och välfärds-politiska områdena innebär subsidiaritetsprincipen naturligtvis att det civila samhällets gemenskaper, sammanslutningar och institutioner skall utföra alla de uppgifter de har rätt till och kan utföra, och att det offentliga skall begränsa sig till subsidiära insatser i fall när det civila samhället inte räcker till. Vilket i och för sig oftast torde vara fallet. En ej sällan förbisedd aspekt av tanken att det offentliga skall göra så lite som möjligt av allt det som det civila samhället kan utföra självt, är att det offentliga då kan sätta in kraften på de områden och i de fall då det offentliga verkligen

behövs. Man tänker då inte minst på alla de – allt flera – människor vars levnadsomständigheter av olika skäl är sådana att den *”yttersta” gemenskapsringen faktiskt är den innersta*, de som inte har tillgång till gemenskaper, nätverk, institutioner och andra s.k. *”intermediära strukturer”*. Tanken att det offentliga i vanliga fall griper in allra sist, syftar till att det offentliga skall kunna vara på plats *först* för dem, där det verkligen behövs.

8 Den aktive medborgaren och det gemensamma bästa

I ett tidigare avsnitt diskuterades strävan efter det gemensamma bästa som moralisk förpliktelse. Efter att belyst något av vad det gemensamma bästa betyder i perspektivet av den politiska gemenskapen, så kan det vara på sin plats att fråga sig vilka förpliktelser vi enskilda har, som samhällsmedlemmar och som medborgare i den politiska gemenskapen, visavi det gemensamma bästa. Den aristotelisk-thomistiska traditionen besvarar frågan på ett kanske lite överraskande sätt: I första hand uppfyller vi våra skyldigheter visavi det gemensamma bästa genom vår egen strävan efter vårt existentiella mål som personer, och genom förverkligandet av specifika ändamålen för de civilsamhälleliga gemenskaper vi lever i.

Detta är så att säga subsidiaritetsprincipen sedd "underifrån": som enskilda bidrar vi till det gemensamma bästa främst genom att förverkliga ett liv "i enlighet med förnuftet och dygderna" och genom att uppfylla våra respektive skyldigheter visavi de olika gemenskaper vi lever i och deras medlemmar. Saken har exemplifierats sålunda: om den offentliga auktoriteten, för att värna det gemensamma bästa, dömer en brottsling till ett hiskeligt straff, agerar då brottslingens hustru mot det gemensamma bästa om hon försöker rädda honom undan straffet? Frågan besvaras nekande, för hennes lojalitet mot maken och familjen utgör i sig viktiga värden och konstituerande delar av det gemensamma bästa. Svaret, som först kan förvåna, får en lite annan relief om man betänker att vår tids totalitära regimer, utan undantag, uppmuntrat just angiveri och svek inom familjerna. Samhället är bättre utan sådant. Detta perspektiv uttrycks på fikonspråk så, att medan den offentliga auktoriteten eftersträvar och värnar det gemensamma bästa materiellt, så bidrar de enskilda medborgarna främst formellt – och indirekt – till det gemensamma bästa, genom sina aktiviteter i det civila samhället.

Inte enbart, dock. Av denna traditions demokratisyn, som skisserats i ett tidigare avsnitt, så följer också att medborgarna i den politiska gemenskapen har direkta förpliktelser visavi det

gemensamma bästa. Hit hör t.ex. att respektera legitim auktoritet, att följa rättfärdiga lagar och motverka orättfärdiga, – se St. Thomas resonemang ovan – att betala rättvisa skatter, att utöva sina politiska rättigheter och att vara beredd att axla offentligt ansvar samt, inte minst, att vara vaksam mot makthavarna så att de inte överger det gemensamma bästa till förmån för egen- och särintressen. Detta förutsätter i sin tur att man skaffar sig kunskap om samhälle och politik samt odlar de moraliska dygder, såsom klokheten, rättvisan, modet och måttfullheten, utan vilka man inte kommer att ha mycket att bidra med.

För dem som axlar politiskt ansvar och utövar auktoritet handlar det om att underordna egenintresset det gemensamma bästas krav, att iakttaga opartiskhet, att vara omutlig, flitig och kunnig. Politik är inte bara att vilja. Före viljan kommer förståelsen av vad verksamheten går ut på, av vad som är dess ändamål och dess gränser. Institutioner, maktindelning, ”checks and balances” i all ära. Utan en filosofi som förmår visa meningen, ändamålet, med det hela, och utan de dygder som krävs för dess förverkligande, står institutionerna som tomma skal. Det är en del av ansvaret för det gemensamma bästa att hålla skalet fullt. Svårt, men inte hopplöst. Yves R Simon får slutordet:

If the frequency of abuse should render the very essence of government suspicious, it would be only logical to consider suspicious, also, science and art and technique and business and play and love. In truth, the ratio of failures is extremely high in all domains of activity which require virtue as an intrinsic condition of success. In civil government difficulties are more serious than elsewhere, and failures often entail dreadful consequences. Over and above lucidity, it may take some fortitude to realize the excellent goodness, the reverence -inspiring sublimity, of this institution, civil government, in spite of the overwhelming weight of its failures and abuses.

Författarpresentation

Lars F Eklund är fil lic och kommunalråd (kd) i Göteborg. Författaren är styrelseledamot i idéinstitutet CIVITAS. Han bidrog till subsidiaritetsutredningen SOU 1994:12 med en uppsats om subsidiaritetsprincipens bakgrund och innebörd. Tidigare publikationer bl.a. *Personalismen och Naturrätten*, Timbro 1995, *Gemenskaperna och det gemensamma bästa*, CIVITAS 1996, *Ingen kris i befolkningsfrågan*, Timbro 1997 samt *Prioritet för Prudentia*, i *Dygder som duger*, HSNR 1998.

Referenslitteratur

- Aquino, Sancti Thomae de, *Summa Theologiae*, Torino 1988
- Aristoteles, *Politiken*, Jonsered 1993
- Aristoteles, *Nikomachiska Etiken*, Göteborg 1988
- Carstens, R W, *The Medieval Antecedents of Constitutionalism*, New York 1992
- Charles, Rodger, *The Social Teaching of Vatican II*, San Francisco 1982
- Clarke, Norris C, *Person and Being*, Milwaukee 1993
- Dougherty, Jude P, *Keeping the Common Good in Mind*, Studi Tomistici 25, Città del Vaticano 1984
- Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown 1983
- Grasso, Bradley & Hunt (ed.), *Catholicism, Liberalism and Communitarianism*, Lanham 1995
- Henle, Robert J (ed.), *The Treatise on Law*, Notre Dame 1993
- Higgins, Thomas J, *Man as Man: The Science and Art of Ethics*, Rockford 1992
- Höffner, Joseph, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983
- Maritain, Jacques, *Man and the State*, Washington D.C. 1998

- Maritain, Jacques, *Christianity and Democracy & The Rights of Man and Natural Law*, San Francisco 1986
- Massaro, Thomas, *Catholic Social Teaching and United States Welfare Reform*, Collegeville 1998
- May, William E, *Moral Absolutes*, Milwaukee 1989
- McInerney, Ralph, *Aquinas on Human Action*, Washington D.C. 1992
- Messner, Johannes, *Freedom as Principle of Social Order*, The Modern Schoolman XXVIII, 1951
- Novak, Michael, *Free Persons and the Common Good*, Lanham 1989
- Porter, Jean, *The Recovery of Virtue*, London 1994
- Simon, Yves R, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame 1993
- Torre, Joseph M de, *The Roots of Society*, Manila 1984
- Weigel, George & Royal, Robert, *Building the Free Society*, Washington D.C. 1993