

JAG OCH DU OCH MARKNADEN

Om värden i livsvärlden och livet i systemvärlden

Lennart Eriksson

doktorand, sociologiska institutionen, Göteborgs universitet

1. Inledning

Johan Asplund skriver i sin essä om Gemeinschaft och Gesellschaft följande: "Det förefaller mig vara ett uttryck för en vetenskaplig attityd att envisas med att hävda att Gesellschaft har sina gränser."¹ Syftet med föreliggande uppsats är att undersöka om Johan Asplunds påstående om vetenskaplighet har tillräcklig relevans för att den av honom anbefallda envisheten skall anses fruktbar. Frågorna som söker sina svar är: Har Gesellschaft några gränser? Var befinner de sig i så fall och hur ser de ut? Vad finns då bortom Gesellschaft?

För att besvara frågorna är det först angeläget att definiera icke endast Gesellschaft men också dess antagna motpol, Gemeinschaft. Jag stödjer mig här till en början på Asplunds analys av Tönnies. Men motsvarande dikotomi återfinns bland annat också hos Martin Buber - mellan "grundorden Jag-Du (Gemeinschaft) och Jag-Det (Gesellschaft) - och hos Jürgen Habermas - mellan Livsvärld och Systemvärld. Såväl Asplund som de sistnämnda anser, icke utan visst mer eller mindre djupt känt beklagande, att Gesellschaft alltmer vinner terräng på Gemeinschafts bekostnad. Deras analys innehåller alltså inte endast en statisk begreppsbestämning och också en i någon mån empiriskt-normativ dynamisk ansats. Jag avser därför att här kommentera deras syn på begreppsparet Gemeinschaft/Gesellschaft dels utifrån dess relevans som sann beskrivning av en föreliggande verklighet, dels som analytiskt (heuristiskt) instrument. I någon mån kommer jag också att beröra dess normativa värde sådant jag uppfattar det.

Mitt huvudprojekt är, att undersöka huruvida det kan antas att *samtliga* förbindelser mellan människor kan betraktas som utbytesprocesser, och således därmed också att undersöka i vilken mån sociala förbindelser kan betraktas som menings- och - i sista hand - värdebärande utbytes- eller marknadsrelationer. Ett sådant synsätt har enligt min mening stor förklaringskraft. Om man antar att samhället är ett system för att överföra värden mellan individerna, samtidigt som man intar den normativa ståndpunkten att detta bör ske med så stor frivillighet som möjligt, leder detta till slutsatsen att varje värdeöverföring mellan två individer bör medföra en värdeökning hos båda eller åtminstone hos en av dem. Utbytet är alltså ett "positive-sum game".

Utifrån den postulerade grundtanken att en fritt väljande människa snarare söker

¹ Asplund, 1991, s. 140

att bevara eller uppnå ett högre värderat utbyte (av såväl sin materiella som sociala omgivning) än ett lägre värderat, kan samhället förklaras som ett (av flera) instrument för värdeökning. Det viktiga blir då inledningsvis inte i och för sig att klargöra vad som utbytes, t.ex. tankar eller symboler (kommunikation, interaktion, dialog) eller pengar eller varor (ekonomi och handel), utan att detta allt har ett *värde*. Härmed skapas ett för alla samhällsvetenskaper gemensamt analytiskt redskap vilket visligen saknats alltför länge. Om detta instrument kan utgöra en gemensam grund för samhällelig analys, blir nästa fråga vilka dessa värden är och hur de var för sig utbyts. Tankarna utbyts därför att de har ett värde, men hur går det till och vilket värde uppnås därmed? Värdet av förståelse, av att hålla kanalen för tankeutbytet öppen, av att vi gillar att utbyta tankar?

I denna uppsats är huvudintresset följaktligen inriktat på att i någon mån lämna stöd för antagandet att allt som utbyts i samhället har ett värde, vilket här måste ske genom att undersöka vilka värden som i de undersökta fallen utbyts. Jag ämnar därvid som ovan sagts inskränka mig till att beröra Martin Bubers s.k. dialogfilosofi och Jürgen Habermas sök. kommunikativa handlingsteori, vilka båda fokuserar på språket snarare än pengarna som kommunikationsredskap och - menar jag - värdebärare, detta allt med distinktionen Gemeinschaft-Gesellschaft som bas, för att ställa de mot bakgrund av det tidigare resonemanget relevanta frågorna: På vilken marknad äger dialogen och kommunikationen rum? Vilka värden är det som utbyts och i vilket syfte?

2. Vad är ett samhälle?

Ett samhälle vilket som helst - det må vara en dyad, triad, grupp, nätverk, organisation, nation eller förenta nationerna - byggs oundvikligen medelbart eller omedelbart upp av enskilda individer (personer, människor) som på något sätt står i förbindelse med varandra. Det är just denna förbindelse som är förutsättningen för samhället och som också - *so oder so* - är samhället. Förbindelsen är dessutom oundvikligen i något avseende ömsesidig, vilket enklast kan uttryckas så, att förbindelsen inte är enkelriktad utan dubbelriktad. Förbindelsen går från en individ till en annan, men den går också från den andra (tillbaka) till individen, antingen synkront eller diakront, antingen medelbart eller omedelbart.

Utan dessa ömsesidiga förbindelser skulle inget samhälle uppstå eller bibehållas. Samhället skapas eller *produceras* och återskapas eller *reproduceras* således genom dem. Dess proveniens och fortbestånd måste därmed sökas i och förklaras av något som jag här vill kalla för en *allelurgisk* process av ömsesidigt skapande.²

Det allelurgiska antagandet lyder alltså sålunda: Samhället skapas och äger bestånd som en följd av en process av upprepade ömsesidiga förbindelser mellan individer.

² Av grekiskans *allelon* "varandra" och *ourgia* "arbeta". Ledet "allel" har hittills i sammansättningar mest använts inom genetiken.

Ett rimligt postulat för den fortsatta analysen bör vidare vara antagandet att samhället inte konstitueras av de enskilda sociabla individerna, utan av vad som pågår *mellan* dem. Den sociala analysens grundläggande studieobjekt är således *det mellanmänskliga*.

Socialpsykologin borde, skriver emellertid som bekant Johan Asplund, vara "en vetenskap om *snedstrecket* mellan individ och samhälle".³ Med detta menar han, vill det synas, huvudsakligen att "no man is an island", att individerna endast blir till och fungerar i och genom samhället, men utan att själva vara delar av samhället. Samhället blir å den andra sidan endast till som en effekt av de sociabla individernas existens. Socialpsykologins studieobjekt är sålunda, om jag rätt tolkat Asplund, inte enbart individen, inte enbart samhället, inte båda tillsammans, utan "*relationen* mellan individ och samhälle".⁴

Men denna relation är inte den enda som bör vara föremål för mikrosociologisk analys. Det handlar nämligen inte enbart om att analysera individen i hans förhållande till samhället, utan också och kanske snarare *i hans förhållande till andra individer*. En intressant implikation kan dock redan här anas. Om samhället består av förbindelserna mellan individer, medför det att det Asplundska snedstrecket skall förstås som individens förbindelse, inte till andra individer, men till *förbindelserna* mellan andra individer (och till sina egna förbindelser till andra individer?).

Joachim Israel synes tänka i samma banor. Han menar nämligen att "(e)nyheten för den samhällseliga analysen /inte/ är ... ting (eller individer), utan relationer och relationers relationer".⁵ Denna den s.k. relationistiska ståndpunkten, som bygger på att individen inte enbart relaterar sig till andra individer "utan också till ting, till grupper och till samhället och dess institutioner", har två grundläggande teser. Den första är just att de samhällseliga analysenheter är relationer; den andra att "individen skall analyseras i sin relation till andra individer". Israel vill dock undvika att tala om "interaktionism" eftersom han inte, i motsats till denna - och något motsägelsefullt - enbart vill koncentrera sig på mellanmänskliga relationer.⁶ Israels tankegång framstår som aningen grumlig. Dels menar han att individen skall analyseras, dels att analysenheten är hans relation till andra individer. Ansatsen är tveksam. För det första kan man ifrågasätta huruvida det går att komma fram till några slutsatser om individen enbart genom att studera hans relationer. Dessutom är det inte individen som, i en social analys, skall vara analysobjektet. Analysobjektet måste där i stället vara Israels analysenheter, nämligen relationerna. Men dessa kan inte studeras i sig. Ingen har någonsin sett en relation. De lämpar sig därför dåligt som analysenheter. Vad som kan studeras är individuellt agerande, individers handlingar. Det är utifrån dessa som slutsatser kan dras om relationernas innehåll och utseende. Under det att Israel alltså tar individerna som analysobjekt, är ana-

³ Asplund, 1979, s. 62.

⁴ Ibid., s. 54.

⁵ Israel, 1979, s. 102f.

⁶ Ibid.

lysojektet i en allelurgisk analys individernas relationer (förbindelser). I en allelurgisk analys är individerna analysenheter, inte, som hos Israel, analysobjekt.

Interaktionismen tycks ha växlat in på ett liknande sidospår. Dess grundantaganden är två. För det första antas att "det sociala samspelet föregår och skapar individens medvetande och jaguppfattning"; för det andra att "det sociala samspelets viktigaste förutsättning är språket, medveeandets utveckling är hos individen intimt förbunden med språkets utveckling".⁷ Interaktionismen talar således om samspelets förutsättning, nämligen språket, och samspelets resultat, nämligen det individuella medvetandet, men har till synes mycket lite att säga om samspelet i sig, nämligen just den allelurgiska processen, som i interaktionismens fall alltså säges ge upphov till medvetandet. Ansatsen kan därmed inte sägas vara att förklara eller beskriva ett samhälleligt fenomen. Syftet är i stället att förklara uppkomsten av individuellt medvetande.⁸ Den symboliska interaktionismen är synbarligen alltså inte heller att anse som en samhällsvetenskaplig diskurs i strikt mening, lika lite som Israels relationism. Jag är således här benägen att hålla med Simmel, som skriver: "... the givens of sociology are psychological processes whose immediate reality presents itself first of all under psychological categories. But these psychological categories, although indispensable for the deskription of the facts, remains outside the purpose of sociological investigation".⁹ Jämväl skriver Coleman att "(t)he principal task of the social sciences lies in the explanation of social phenomena, not the behavior of single individuals".¹⁰

Den symboliska interaktionismen är emellertid, så som jag förstår den, till dels en teori om individuella handlingar intentionalitet och syftar därmed till att förklara åtminstone något i det "allelurgiska fältet". Antagandet är att handlandet styrs av en mål-rationalitet orsakad av en önskan att uppnå vissa värden. "Teorin", heter det nämligen, "lägger vikt vid att mycket av beteenden och handlingar är symboliska, dvs. består i att man använder gester, rörelser eller ting på ett sätt så att de syftar på något annat utöver sig själva. ... Vi använder oss av sådana symboliska referenser just för att påverka varandra till det ena eller andra".¹¹ När en sådan handling (gest &c.) fullbordats uppnås "vad syftet utlovade. /Mead/ betonar att vi här når (i varje fall hoppas nå) ett värde [min kurs.], att vi tillgodogör oss något." Vad syftet utövade definieras som "meningen med den fullbordande fasen".¹² Kontentan av detta är, att något är meningsfull om det syftar

⁷ Boglind, s. 11.

⁸ Jfr. Månsson, 1977, s. 120: "Det är de intryck /den "rollspelande"/ vill ge och den uppfattning av honom som betraktarna får som är föremål för Goffmans analys, inte själv rollstrukturen eller rollernas uppkomst som sådan." Analysobjektet är således inte heller hos Goffman förlagt till samhället, utan till individerna; samhället används här i första hand bara som ett heuristiskt - om än viktigt - instrument - vilket för den delen tycks inbegripa värdeutbyte (se Goffman, t.ex. s. 14).

⁹ Simmel, 1993 (The Problem of Sociologi), s. 35.

¹⁰ Coleman, s. 2. Israel skriver också, att relationer mellan människor manifesteras genom individuella handlingar (Israel, 1992, s. 103).

¹¹ Berg m.fl., s. 32.

¹² Ibid., s. 37.

mot att tillgodogöra sig ett värde. Detta är också Robert Nozicks ståndpunkt.¹³

Vad är det då som pågår mellan oss människor? Det har studerats bland annat under namn av kommunikativt handlande (Habermas), interaktionism (Mead), relationism (Israel), transaktionsanalys (Berne) och utbytesteori (Homans). Kärt barn har således många namn.¹⁴ Men det räcker som ovan antytts inte att studera *vad* som pågår för att vi skall förstå det. Vi måste också göra en explanativ analys och ställa frågan *varför*. Det finns olika svar även på den frågan. Det har sagts att det i individens natur ligger en benägenhet att relatera sig till andra individer. Även om detta antagande om individens grundläggande sociabilitet förefaller rimligt, är det ändå omöjligt att alltid relatera sig medvetet till alla andra individer i samhället, samtidigt som denna benägenhet inte i sig skapar ett visst samhälle bestående av vissa specifika individer. Frågan som måste ställas är således varför en viss individ träder i förbindelse med specifika andra individer. Människor relaterar sig, sägs det, till varandra på grund av att det är meningsfullt, att det ger ett högre utbyte, att man av fri vilja valt det eller att man tvingats därtill. Andra förklaringar är mindre rationalistiska och menar att samhällslivet är traditionellt eller känslomässigt grundat eller bestående av rutiner. Det framstår dock som rimligt att anta båda att olika förbindelser hos samma individ kan vara såväl kalkylerat rationella, traditionella eller rutiniserad och att en enda förbindelse kan ha såväl rationella som känslomässiga m.fl. orsaker.

Om vi nu antar, att den handlande individen alltid sätter värde på det han gör och det han har, dvs. på utbytet, meningen känslan och sin rationalitet och sina rutiner, menar jag mig i värdet finna en minsta gemensam nämnare för individens sociala tillvaro, såväl i Gemeinschaft som i Gesellschaft (och annorstädes).

En möjlig dikotomi är nu att dela in individens sociala agerande i det som grundas på reflekterat (rationellt) övervägande respektive det som grundats i oreflekterade rutiner och traditioner. I det förstnämnda har individen ställt frågan varför han söker ett socialt utbyte med andra individer och funnit ett som han tycker rationellt svar på detta. I det senare fallet har individerna aldrig ställt sig frågan varför de håller samman, och måste därför sägas vara omedvetna om sig själva som samhällsvarelser. Det förstnämnda slaget av sammanhållning kan kallas samhället för sin, det senare samhällen i sig.¹⁵

En annan dimension kan kallas den konkret-abstrakta. Den grundar sig i en indelning av förbindelserna utifrån huruvida de förbundna individerna är i någon - fysisk, rationell eller känslomässig - mening nära till eller fjärran från varandra. Tönnies och

¹³ Nozick, s. 610ff. Det handlar hos honom om olika stadier av värde och mening som följer på varandra, där meningen är det processuella begreppet och värdet det teleologiska. Målet, uppnåendet av värdet, är integrativt. Men livet går meningsfullt vidare mot nya mera integrativa och därmed värdefullare mål. "The ... stages - unification and transcending of limited orders - are stages of value and meaning respectively" (s. 615).

¹⁴ Homans tar dock själv avstånd från beteckningen "utbytesteori" (Homans, 1974, s. 56). - Nätverksteori är ytterligare ett exempel; Asplunds hypotes om "social responsivitet" ett annat.

¹⁵ Terminologin är som framgår hämtad från Marx.

Weber talar här om skillnaden mellan Gemeinschaft och Gesellschaft. Hayek talar om Teleocracy kontra Nomocracy; Habermas om livsvärld kontra systemvärld. Hos Martin Buber kallas motpolerna Jag-Du respektive Jag-Det och Herbert Spencer rör sig med begreppen militär kontra industriell organisation. Redan Aristoteles hade en på visst sätt motsvarande indelning icke i två utan tre slags "vänskap", nämligen perfekt vänskap, den som syftar till välbehag och den som syftar till nytta.¹⁶ Den nyttiga vänskapen kan troligen anses vara va det mera abstrakt-rationella slaget, under det att de övriga två är av mer konkret natur, ehuru väl Aristoteles dock menar att också den välbehagliga vänskapen ändå egentligen grundas i nytta. Den perfekta vänskapen är, enligt MacIntyre, grundad i "en delad omsorg om värden som är värden för bäggedera och inte uteslutande någonderas".¹⁷

Simmel skriver: "Society exists where a number of individuals enter into interaction".¹⁸ Han skriver också: "Exchange is the purest and most concentrated form of all human interactions in which serious interests are at stake. --- Every interaction is properly viewed as a kind of exchange. This is true of every conversation, every love (even when requited unfavorably), every game, every act of looking one another over. ... The meaning of exchange, moreover, is that the sum of values is greater afterward than it was before, and this implies that each party gives the other more than he had himself possessed."¹⁹ Utbytet är med andra ord vad Johan Asplund — i Durkheims efterföljd — skulle kalla en av det sociala livets elementära former.²⁰ ja enligt Simmel den mest elementära.

Utbytesteorin var under sextio- och sjuttioalet mycket i ropet bland sociologer, och avsatte verk av t.ex. Blau, Ekeh och Thibault & Kelley. Mellan Simmel och dessa stod dock Homans, vars beteendepsykologiskt grundade teori rönt stor uppmärksamhet. Men mest formaliserat har utbytet av värden studerats av ekonomer, varvid de studerade individerna rört sig på en marknad.

Hayek menar i likhet med Simmel, att all mänsklig social aktivitet kan analyseras i termer av utbyte, vilken analys han kallar "catallactics". Därmed avses dock ordagrant "not only 'to exchange' but also 'to admit into the community' and 'to change from enemy to friend'".²¹ Utbytet sker enligt James M. Buchanan på marknaden: "The market or market organization is not a *means* toward the accomplishment of anything. It is, instead, the institutional embodiment of the voluntary exchange processes that are entered into by individuals in their several capacities."²² Tyvärr finns ingen generell mark-

¹⁶ Aristoteles, bok VIII. Jfr. även Eriksson, s. 60f.

¹⁷ MacIntyre, s. 160. Denna tolkning skiljer sig från min egen, som återges i Eriksson, 1989, men synes icke förty mera fruktbar. En mera ingående analys av Aristoteles får anstå till senare tillfälle.

¹⁸ Simmel, s. 23 (The Problem of Sociology).

¹⁹ Ibid, s. 43f (Exchange)

²⁰ Asplund, 1988.

²¹ Hayek, 1976, s. 108f.

²² Buchanan, s. 34.

nadsteori; ekonomerna har förvisso idéer om marknaden, men utbytet sträcker sig, som bl.a. Homans visat, bortom de fenomen som ekonomerna analyserar, nämligen bortom materiella varors pris och utbyte. Vi kan ju också utbyta tankar och synpunkter, innebörder, meningar med varandra, genom språk eller gester och andra handlingar. Detta utesluter inte värdeteorier på annat håll. Vi har ovan sett att interaktionismen har en sådan. Homans har en också. Enligt en tolkning av hans s.k. subjektiva värdeteori skapas värdet i det sociala utbytet eller samspelet, dvs. "är ett 'marknadsvärde'" Till och med "jaget" kan, menar man, ses som "en produkt av samspelet med ett 'marknadsvärde' som bestämds av de andras reaktioner på mitt beteende".²³

En minsta gemensam nämnare för sociologer och ekonomer förefaller således utgöras av *värde*begreppet. Coleman menar, att allt som utbyts i samhället i sista hand kan definieras som resurser.²⁴ Men detta begrepp är enligt min mening alltför objektivistiskt. Om samhället är en (inter)subjektiv entitet, drivs det av individers värden, dvs. av deras *värderingar* av resurserna, snarare än av resurserna i sig. Människor utbyter alltså värden mellan varandra. Vi värderar våra "varor" (i den gängse ekonomin), våra symboler, innebörder, meningar och personer (eller individer) på, menar jag, i huvudsak två sätt, nämligen som *bruksvärde* eller *bytesvärde*.²⁵ Bruksvärdet kan vara materiellt eller symboliskt. En bil kan t.ex. innehas endast på grund av dess materiella värde som transportmedel eller till följd av dess statusvärde, tex. "skrytbilen" Renault 4. eller en Rolls-Royce. Dessa värderingar (positiva sådana) är förutsättningen för ett fritt utbyte. För inget skulle utbytas som ingen sätter värde på. Bytesvärdet förutsätter således ett bruksvärde.

Emellertid finns, förutom dimensionen bytes- och bruksvärden, också den som skiljer emellan sådana värden som vi kan utbyt med respektive utan egen uppoffring (åtminstone ytligt sett): Simmel exemplifierar det sistnämnda med att utbyte "love for love. ... When we communicate intellectual matters these are not thereby diminished", fortsätter han.²⁶ Men här träder alternativkostnadsbegreppet i tjänst. Om vi väljer ett utbyte, tex. att älska (en viss person), väljer vi samtidigt bort något annat, lägre värderat, t.ex. att älska - eller hata! - en annan person, eller att "kommunicera intellektuella synpunkter". Det är heller knappast kärleken i sig som utbyts, utan uttrycken för kärleken. En kvinnas eventuella kärlek till en man är ju förbunden med sitt föremål (dvs. mannen). Om själva kärleken utbyttes skulle mannen då bli i besittning av ett slags (förökad) egenkärlek och hans moatjé i besittning av hans kärlek till henne. Därmed hade emellertid utbytet olyckligtvis kommit att upphöra. Men kärleken är ingen bytesvara utan en känsla hos en viss individ för en viss annan individ, en positiv värdering av den andre, och är därmed i viss mening dennes oförytterliga egendom. Ingen människa kan avsöndra sig från sina känslor genom att ge bort eller sälja dem. Detta är ett on-

²³ Boglind, s. 19f.

²⁴ Coleman, s. 28.

²⁵ Dessa begrepp har använts av Marx men härstammar närmast från Adam Smith (Smith, 1981, s. 44.)

²⁶ Simmel, 1993, s. 44 (Exchange).

tologiskt faktum.

En definition av begreppen interaktion, transaktion och relation, som vill inbegripa värde, utbyte och handling och som utgår från vad orden semantiskt betyder, leder enligt min mening till följande. Interaktion betyder ordagrant en handling som pågår mellan några, i det här fallet individer. Det är här frågan om handlingar som av agenten A riktas mot en eller flera andra individer samtidigt som (de) andra individer(na) handlar (agerar) gentemot A. Dessa handlingar är medvetna. I själva verket är ett grundläggande kännetecken på en handling - till skillnad från vanor, rutiner och reaktiva beteenden - just att agenten är medveten, att han har en medveten avsikt med handlingen. Begreppet säger dock inget om innehållet i handling, om *vad* som utbyts. Begreppet "relation" liknar begreppet "interaktion" men med den mycket betydelsefulla skillnaden, att något medvetet handlande inte krävs. Individer kan vara relaterade till varandra utan att själva vara medvetna om det och utan att handla gentemot varandra. Begreppet "transaktion", slutligen, inbegriper ett handlande – "aktion" – men innehåller dessutom, till skillnad mot begreppet "interaktion" en föreställning om att något överförs från den ene till den andre. Interaktionsbegreppet kan måhända användas för att beskriva den struktur genom vilken transaktionen äger rum, eller de institutioner, det "medium" som krävs för att transaktionen skall kunna genomföras. Det är inte säkert att dessa definitioner alltid överensstämmer med hur orden brukas i här relaterade teorier. När jag använder dem, vill jag dock försöka mena med dem vad som nu sagts.

3. Analys

3:1 Asplund, Tönnies och homo economicus

Först skall något sägas om Tönnies dikotomi i Asplunds tolkning. Asplund skriver, att ett "Gemeinschaft är en naturlig och planerad social enhet, en organism. Gesellschaft är någonting uttänkt och konstgjort, en mekanism". Han menar att denna skillnad är fundamental.²⁷ Kommunikationen blir därför olika. Språket i Gemeinschaft sammanhänger med människornas delaktighet i varandras liv och är ingen uppfinning. I Gesellschaft är språket däremot ett instrumentellt verktyg. Men det instrumentella språket förutsätter ändå den mera grundläggande förståelse som finns i Gemeinschaft. Detta språk bygger därför på Gemeinschaft, i vilket det gror ur närhet och tillgivenhet.²⁸

"Gesellschaft är konflikt", fortsätter så Asplund. Det är vidare "ingenting annat än en *marknad* och marknadens konfliktprincip är givetvis av *ekonomisk* natur".²⁹ De centrala delarna av Tönnies beskrivning av Gesellschaft lyder, enligt Asplund, som följer:

²⁷ Asplund, 1991, s. 67.

²⁸ Ibid., s. 68f.

²⁹ Ibid., s. 73.

I Gemeinschaft förblir människorna i grunden förenade trots alla åtskiljande faktorer, i Gesellschaft är de i grunden åtskilda trots alla förenande faktorer. I Gesellschaft finner vi, i motsats till Gemeinschaft, inga handlingar som kan härledas från en på förhand och med nödvändighet existerande enhet, inga handlingar som manifesterar enhetens vilja och anda även när de utförs av individen, inga handlingar som av individen utförs på enhetens vägnar. ... Här företräder var och en bara sig själv och det råder en spänning mellan var och en och alla andra. ... Ingen tillerkänner någon annan någonting eller vill göra någonting för någon annan, ingen är benägen att unna någon annan någonting – om det inte sker i utbyte mot någonting likvärdigt. I själva verket ger man bort någonting endast om man i sin tur får någonting som förefaller ännu bättre.³⁰

Här återfinns alltså utbytesprincipen, enkom förlagd till Gesellschaft, och ett, tycks det, i vart fall implicit antagande om Gesellschafts kaos. Antagandet tycks felaktigt. I domstolar, syftande till att vidmakthålla en viss ordning förekommer definitivt handlingar som – åtminstone delvis – utförs av individen-domaren på enhetens vägnar i enlighet med regler varav vilka Gesellschaft är beroende. Men på ett ytligt plan kan man nog ge Tönnies rätt. De viktiga värdena i ett Gesellschaft är de som utbyts; processen, reglerna för utbytet, vilka i sig inte utbyts men som ändå har ett värde, är för den handlande här ett underordnat värde. Tvärtom i Gemeinschaft. Här är processen, dvs. den fortgående gemenskapen eller enheten, det viktiga värdet, vilket inte utbyts utan som man "delar omsorgen om" för att tala aristoteliskt. Utbytet mellan individerna är underordnat detta värde och syftet med utbytet är att bekräfta gemenskapen. Men nog tagen kan vare sig Gemeinschaft eller Gesellschaft fungera utan såväl gemensamma som individuella värden.³¹

Jag finner här en viss överensstämmelse med Gewirths dikotomi mellan vad som av Bauhn kallas nödvändiga respektive tillfälliga värden, där de nödvändiga (processuella eller institutionella) värdena utgör förutsättningen för att en individ skall kunna fungera målrationellt; de är "purpose-facilitating" och normalt inte föremål för medveten positiv värdering. Ett exempel härpå kan vara rättssystemet som nödvändigt, gemensamt, värde och som förutsättning för äganderätten av vissa tillfälliga, individuella, värden såsom bilar &c.³²

I citaten från Tönnies ovan finner vi också ett antagande om konflikt, om fiendskap. Asplund modererar detta antagande och menar att "motsättningen mellan fiendskap och vänskap upphävs i Gesellschaft och ersätts av idel ekonomisk konkurrens".³³ Här tycks dock såväl Tönnies som Asplund tala om två saker samtidigt, nämligen utbyte respektive konkurrens. Den man söker ett utbyte av konkurrerar man inte med, och

³⁰ Ibid., s. 73f.

³¹ Webers värderationalitet (som återfinns i Gemeinschafts gemensamma värde) och (Gesellschafts) målrationellitet, synes vara näraliggande begrepp. Problemet med Weber är dock, som jag ser det, att också värdet är ett mål (att bevara) och att också målet har ett värde. Dessa kategorier är således inte logiskt uteslutande och därmed mindre användbara. (För de Weberska definitionerna, se t.ex. Boglind mfl., s. 115.)

³² Gewirth, s. 59f; Bauhn, s. 57f. Observeras bör här att det enligt Gewirth även finns nödvändiga individuella värden (t.ex. ens eget liv). Alla nödvändiga värden är således, och givetvis, inte sociala.

³³ Asplund, 1991, s. 75.

är inte fientlig emot. Den ekonomiska konkurrensen återfinns t.ex. mellan bilföretagen Saab och Volvo, inte mellan dessa företag och deras potentiella kunder (ej heller inom företagen). Utbytet är inte i sig avhängigt av konkurrensen. Det skulle förekomma ett utbyte mellan firman Saab och saabkunder även efter det Saab utkonkurrerat Volvo. Det framstår mot bakgrund härav som missvisande att säga, att Gesellschaft på visst sätt drivs av konkurrensen. Det drivs snarare av individernas behov av utbyte, av att tillägna sig värden. Detta behov av värdetillägnelse genom utbyte synes vara lika starkt i Gemeinschaft, nämligen av "love for love" för att återknyta till Simmel (med de förbehåll som ovan angavs), som i Gesellschaft.

Gemeinschaft får, menar man, också hela tiden stryka på foten för Gesellschaft, som "är gränslöst" men samtidigt – konstigt nog – hela tiden flyttar fram sina positioner.³⁴ Detta är ett påstående som återkommer såväl hos Habermas som hos Buber, och som jag skall beröra vidare nedan.

I Gesellschaft är det bruksvärdet som sätts i fokus. Det anses uppkomma genom arbete. Bytesvärdet är bortdefinierat t.o.m. ur Gesellschaft. "Där strävar människorna enbart mot profit" vilket inte är något värde, "utan bara innefattar en förändring i den proportionsvisa förmögenheten". Profiterandet är således ett nollsummespel. Inte heller arbetar människorna i Gesellschaft, "verksamheten går ut på tillgång och efterfrågan, leverans och övertagande, och detta lämnar världen i grunden oförändrad och oförbättrad".³⁵

Jag är obenägen att dela dessa slutsatser. Inte blir väl världen oförbättrad om individerna genom utbyte kommer i besittning av ting mm. som de värderar högre än de ting de i utbytet bytte bort? Vidare: Förvisso är det arbete som skapar bruksvärden, men har inte utbytet självt ett bruksvärde? Jag kan inte bygga en Volvo; vill jag ha en sådan bil måste jag därför byta till mig den mot pengar. Volvoförsäljarens förmedlande arbete bidrar följaktligen till att jag enklare skall komma i åtnjutande av den Volvo som jag bedömer har ett högre bruksvärde än bruksvärdet för mig av dess bytesvärde i pengar. Han bidrar genom att sänka mina transaktionskostnader, dvs. kostnaderna för att hitta och välja bilen. Särskilt högt skulle jag värdera mitt brukande av denne försäljare om jag bodde i Japan, hundratals mil från Hisingen. Jag kan alltså inte finna annat än att värdeskapande arbete också utförs i Gesellschaft.

Är det värdeskapande arbete som utförs i Gemeinschaft av ett annat slag? Där skapas bruksvärden, hävdas det. Bilfabriken Volvo borde således vara att anse som ett Gemeinschaft – förutsatt att det de skapar har ett bruksvärde. Jag tvivlar dock på att bilbyggarnas syfte med sitt arbete endast är att upprätthålla en nära gemenskap.

Arbetet i Gemeinschaft är, vidhålls det dock, "inte ett medel utan ett självändamål". Ägodelarna i Gemeinschaft är en utvidgning av det egna jaget och är i sin ideala form även levande varelser. Förmögenhet däremot är bara en utvidgning av "ens hand-

³⁴ Ibid. (Hur kan något som är gränslöst samtidigt ha en position?)

³⁵ Ibid., s. 76.

lingsmöjligheter – en förmåga att ytterligare öka förmögenheten".³⁶ "I Gemeinschaft blir arbetet inte avlönat utan snarare belönat. Belöningen ... beviljas inte för att frambringa önskade resultat utan är en gåva, en vänlighet eller ett privilegium." Den är "ett uttryck för samhörighet".³⁷

Som sades redan i inledningen ställer sig Asplund kritisk till försöken att "visa att människan i Gemeinschaft är lika mycket *homo economicus* som människan i Gesellschaft". Colemans strävan, som sägs gå ut på att visa att den ekonomiska sociologin – precis som Gesellschaft alltså! – inte har några gränser, menar Asplund vara paradoxal på så sätt att "man unnar någon annan någonting endast under förutsättning att detta lönar sig. Eller: Ett möte á la Buber kommer till stånd endast under förutsättning att bägge parter gör en vinst. Eller: Oegennyttan är egennyttan".³⁸ Slutsatserna draga sig nog här lite väl hastigt. För så värst paradoxalt kan det väl ändå inte vara att påstå att "man" söker tillfredsställelse och högre värderade tillstånd i livet. Om ett utbyte leder till att "man" får det sämre vill man helt säker undvika det. "Oegennyttan" kan ha ett värde i lika hög grad som "egennyttan". Sådillvida är de, i sin egenskap av värdebärare, identiska. Frågan hur högt värde de tillmäts är en helt annan. Asplund tycks utgå från det han vill föra i bevis, genom att postulera att egennyttan saknar värde.

"Varifrån kommer denna benägenhet, vilja eller drift att hjälpa", frågar sig följaktligen Asplund vidare, och menar att frågan inte kan besvaras inom ramen för *homo economicus*-paradigmet. "Det enda *homo economicus* gör är att väga kostnader och intäkter mot varandra; lönar det sig att hjälpa gör han det – annars inte. Om man utrustar människan med en allmän benägenhet att hjälpa, en benägenhet som skulle finnas där före kostnads- och intäktskalkylerna, så har man frångått *homo economicus* eller rent av gjort *homo economicus* självmotsägande".³⁹

Är det nu på detta viset? Asplund synes resonera utifrån uppfattningen att anhängarna av *homo-economicus*-teorin ser människan enbart som en additionsmaskin, där de inslagna värdena är helt arbiträra och att det enda viktiga är att av vilka värden som helst bygga sig en så stor förmögenhet i pengar som möjligt. Detta är enligt min mening fel. En "allmän benägenhet att hjälpa" är en värdering som individen sannolikt har därför att han själv vill bli hjälpt i svårigheter, därför att samhällsmoralen säger individen att han skall hjälpa andra (att samhällsmoralen ofta föreskriver detta orsakas ofta av att moralen just är ett sätt att hålla ihop samhället; skulle den inte föreskriva "inbördes hjälp" vore den inte en samhällsmoral) eller därför att individen, oavsett vad han egentligen tycker om sagda samhällsmoralers värde, ändå inser att en underlåtenhet att hjälpa andra skulle medföra en ännu större personlig förlust och uppoffring än den att faktiskt hjälpa en nödställd. Av två onda ting väljer man det minst onda, särskilt om man därmed också erhåller samhällsmoralens (väktares) gillande. Samtidigt inser alla

³⁶ Ibid., s. 77.

³⁷ Ibid., s. 78.

³⁸ Ibid., s. 87f.

³⁹ Ibid., s. 131f.

att eftersom människan av naturen är en samhällsvarelse, så hyser individerna vad Adam Smith kallade en sympati för varandra.⁴⁰ Eftersom var och en kan föreställa sig hur hemskt det vore att själv inte bli hjälpt upp ur en vak, skulle det att själv inte hjälpa en på motsvarande sätt nödställd förorsaka en icke endast samhällsmoraliskt, utan också i egna ögon negativ värdering av ens egen person. Och vi vill nog undvika såväl det ena som det andra.

3:2 Habermas

Jürgen Habermas skiljer som bekant mellan begreppen "Livsvärld" och "Systemvärld". Per Månson definierar enligt följande: "Livsvärlden är den värld i vilken vi har våra sociala relationer, arbetar, har familj och vänner."⁴¹ Systemvärlden består av anonyma och sakliga relationer, på den ekonomiska marknaden eller i en statlig myndighet. Systemvärlden grundar sig på och har vuxit fram ur livsvärlden, men nu hotar den att 'kolonisera' sitt eget ursprung".⁴² Människors handlande koordineras i livsvärlden genom en kommunikativ rationalitet, i systemvärlden av "medier som pengar och makt".⁴³ I systemvärlden fungerar förnuftet teleologiskt och syftar mot "att finna de mest effektiva medlen för att uppnå vissa mål", under det att livsvärlden inrymmer en mer grundläggande typ av förnuft som "bygger på och är inriktat på ömsesidig förståelse".⁴⁴

Habermas skiljer emellan tre olika handlingsbegrepp, nämligen teleologiska handlingar, normativ reglerade respektive dramaturgiska. De teleologiska handlingarna är av två slag, dels instrumentella i förhållande till naturen, dels strategiska i förhållande till andra teleologiskt handlande individer. Det teleologiska handlingsbegreppet refererar till "den objektiva världen". Det normativa handlingsbegreppet refererar till "den sociala världen" och individens handlande är här i första hand styrt av "samhällets erkända normer". Det dramaturgiska handlingsbegreppet bygger på "interaktionen mellan olika subjektiva världar" och det kommunikativa handlingsbegreppet, slutligen, bildar grunden för de övriga tre.

Frågan uppkommer nu om inte den ömsesidiga förståelsen är ett av dessa "vissa mål" för var uppnående det instrumentellt-strategiska förnuftet kan nyttjas på samma sätt som när det gäller att erhålla "pengar och makt" (är det i så fall bara tre ting, förståelse, pengar och makt vi strävar efter?). Kommunikationen handlar hos Habermas om

⁴⁰ Smith, 1982, s. 10ff.

⁴¹ Månson, 1991, s. 304. Månson har nog fel om arbetet. Habermas menar i själva verket, att arbetet är ett uttryck för sådan instrumentell rationalitet som hör hemma i systemvärlden (Habermas, 1971, cit. i Giddens, s. 152). Arbetet är alltså hos Habermas – till skillnad från hos Asplund – inte en företeelse som ryms i Gemeinschaft.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., s. 285.

dialog. Språket är således intersubjektivt och centralt som grund för social integration.⁴⁵ Eftersom språket är betydelsebärande och det man säger alltså har en mening, får det utsagda också – i enlighet med vad som sade under avsnitt två ovan – anses ha ett värde. Om man, för att anknyta till Sture Hegerfors teckning i bilaga 1, växlar ord med någon och denne "ger alldeles för lite tillbaka" torde man, på grund av det begränsade menings- och följaktligen värdemässiga utbyte, snart upphöra därmed, detta trots att man förstår varandra på så sätt att man uppfattat att det man säger inte har något värde för interlokutören.

Vad Habermas dock mera specifikt torde vara ute efter, är situationer där det man säger faktiskt både förstås och värderas högt av båda (alla) parter, dvs. "att identifiera och rekonstruera de universella betingelserna för en möjlig och ömsesidig förståelse [Verständigung]".⁴⁶ Detta kallar han "universalpragmatik".

Men kan vi inte förstå en person som säger att han eftersträvar pengar och makt? Vi kan tycka mer eller kanske snarare mindre bra om hans strävan, men nog begriper vi väl vad han säger, precis som han begriper när vi säger vad vi tycker om detta till honom? Har vi då inte uppnått en ömsesidig förståelse? Nej, säger Habermas, ty språkets rationalitet är inte instrumentell. Det är inte resultatet som är rationellt, utan själva "talakterna.... [d]en kommunikativa rationaliteten, är därför ett *proceduralt* förnuft, eftersom det är själva processen, dvs. talandet, som är förnuftigt".⁴⁷

Vad Habermas här är ute efter liknar i hög grad Hayeks nomokrati, eller "Great Society". Detta förelägger Hayek dock till det Habermas kallar systemvärlden. Hayek – och nyliberalerna – fokuserar på marknadens uppgift som medium för utbytesprocessen, på samma sätt som språket är ett medium hos Habermas. Målen hos Hayek förblir individuella och är såtillvida förlagda utanför marknaden, men marknaden är den arena där processen fortgår. Det blir i båda fallen viktigt att upprätthålla såväl den talade som den pekuniära processen, även om fokus hos Habermas, som anhängare av Gemeinschaft, förläggs till processen, varvid processen för honom är bruksvärdet målet, under det att fokus hos Hayek ligger vid de individuella resultaten av processen, vilka alltså ligger utanför processen själv. Enligt Hayek upprätthålls processen spontant, under det att Habermas befarar att marknadens instrumentella, dvs. icke-procedurala, rationalitet "hotar att undantränga den kommunikativa rationaliteten".⁴⁸ Dock kan det antas att, eftersom den kommunikativa rationaliteten har ett syfte, nämligen förståelse, denna rationalitet är lika instrumentell som marknadens, samtidigt som det är individerna som uppnår förståelse, inte processen.

I viss mening talar Hayek och Habermas uppenbarligen om samma sak. Habermas värderar den kommunikativa rationalitetens resultat, förståelse, högre än (den klassiska) marknadens resultat, ökad materiell värdetillägnelse. Båda talar om ett proce-

⁴⁵ Ibid., s. 296.

⁴⁶ Ibid., s. 300. cit. ur Habermas, 1984, s. 353.

⁴⁷ Ibid., s. 302.

⁴⁸ Ibid., s. 304.

duriellt förnuft; Habermas om det språkliga, Hayek om det pekuniära. Vad Habermas tycks missa är dock att det finns en omfattande proceduriell rationalitet i marknaden. Man kan därför inte, som Habermas, bortse från att en penningmarknad är rationell på samma sätt som en kommunikativ rationalitet.

Kontentan blir, att individuella värderingar – av förståelse och av materiella resurser – leder till uppkomsten av sociala processer varigenom intersubjektivt språkligt och materiellt utbyte äger rum. Vi kan inte, som Habermas, säga att marknaden bara är instrumentell och "individstyrd" och att den kommunikativa rationaliteten är enbart proceduriell och såtillvida "samhällsstyrd". Detta synsätt är skevt och bortser från marknaden som social arena och från individen som samtalspartner.

3:3 Martin Buber

Vilket värde är det som uppnås i det Buberska "grundordet Jag-Du"? "Människolivet", skriver Buber, "består inte endast av det slags verksamhet som har något till föremål."⁴⁹ Denna verksamhet betecknas med "grundordet Jag-Det" och leder till erfarenhet – om föremålen (tingen) samt skapar "förmågan att lära känna och begagna".⁵⁰ "Grundordet Jag-Du", däremot, "skapar relationens värld".⁵¹ Duet är "en återhållsamhet, där anden inte ger sig till känna utan *är* [min kurs.]" där "... det tingblivna flamma/r/ upp till närvaro".⁵² I det-världen däremot, drar man "nytta av i stället för att ta emot".⁵³ Det världen representerar ett liv i det förgångna, i tiden. "Du-momenten uppträder i detta fasta och nyttiga tidsmönster som underliga, lyriskt-dramatiska episoder", som närvaro.⁵⁴

Här finns en viss affinitet med Meads "me": "Mitt 'me' är min totala personhistoria som föreligger i tolkat skick i mitt historiemedvetande", heter det.⁵⁵ "'Me' är imperfektpersonen. ... 'I' är presenspersonen."⁵⁶ En viktig skillnad här är, att "I" hos Mead är en instrumentellt handlande individ, under det att Bubers Jag i "Grundordet Jag-Du" är en "närvarande" individ; handlingen sker hos Buber i "grundordet Jag-Det". En annan skillnad är, att Buber förlägger relationerna endast hos Jag-Du, vilket är en kategori som saknas hos Mead. Denne förlägger däremot interaktionen i den instrumentella kategorin (hans enda). Men om vi vill uppnå ett "verkligt möte" så handlar vi väl i detta syfte? Även om instrumentaliteten inte finns i "grundordet Jag-Du", så är den dock en förutsättning för att komma dithän, föresvävar det mig. En poäng här är, att instrumentaliteten i viss mening inte heller finns i "grundordet Jag-Det", ty det att lära känna och

⁴⁹ Buber, 1990, s. 12.

⁵⁰ Ibid., s. 46.

⁵¹ Ibid., s. 13.

⁵² Ibid., s. 43.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., s. 37.

⁵⁵ Ibid., s. 59.

⁵⁶ Ibid., s. 57.

begagna är ett mål på samma sätt som "närvaron". Det måste till en tredje kategori för att förklara handlandet.⁵⁷

En möjlig sådan är även här värde/menings-dimensionen. Det är meningsfullt att sträva mot – högre – värden, och själva strävan är också menings- och följaktligen värdefull. Närvaron är ett värde, det att lära känna och begagna ett annat, att handla (sträva) ett, att vara ett annat.

Buber menar, att Det-världen visserligen uppstått ur vårt relationssökandes "tingblivning", men att den genom sin permanens bildar "basen" och förutsättningen för Du-världens korta "episoder". "[U]tan Det", skriver alltså Buber, "kan människan inte leva. Men den som lever endast därmed är icke människa".⁵⁸ Gemenskapen kan endast förverkligas i dessa korta episoder. Buber menar att "Vervirklichung der Gemeinschaftsidee ... gibt es nicht ein für allemal und allgemein gültig, sondern immer nur als die Augenblicksantwort auf die Augenblicksfrage".⁵⁹

Det-världen håller enligt Buber på att tillväxa genom den sociala differentiering och den tekniska prestationen.⁶⁰ Och "[u]tvecklingen av förmågan att lära känna och begagna sker för det mesta genom en minskning av människans relationsförmåga".⁶¹ Relationer finns nämligen endast mellan Jag och Du, inte mellan Jag och Det. Denna utveckling kan, som Joachim Israel påpekar, "formuleras såsom en tendens att minska *Gemeinschaft* i människans liv och öka hennes inordnande i *Gesellschaft*".⁶²

4. Jämförande analys

Joachim Israel har försökt göra gällande, att hans ovan relaterade "relationism" är väsenslik det Buberska relationsbegreppet. Buber använder som vi sett begreppet på ett i tid och rum mycket inskränkt sätt. Det är en relation subjekt-subjekt, under det att Jag-Det-relationen består mellan subjekt och objekt (och inte är en Bubersk relation). Så långt nickar Israel medhåll. Men Israel skiljer i sin bok om Buber icke mellan två utan tre analysnivåer när det gäller mänskliga förbindelser.

För det första finns samhällseliga relationer, som rör samhället i stort. Här återfinns exempelvis bytesrelationer "som i generella termer talar om utbyte, priser eller ekonomiska världen", men även äganderättsrelationer och konkurrens. På denna nivå analyseras relationer "mellan grupper, klasser eller kategorier" och man kan bortse från individerna och deras handlingar.

⁵⁷ Joachim Israel menar dock "att Buber inte behandlar något som liknar relationer mellan 'I' och 'Me', inte i varje fall i *Jag och Du*. (Israel, 1992, s. 121).

⁵⁸ Buber, 1990, s. 37.

⁵⁹ Lieth, s. 80, cit. ur Buber, 1962, s. 999.

⁶⁰ Ibid., s. 41f.

⁶¹ Ibid., s. 46.

⁶² Israel, 1992, s. 89.

Nästa analysnivå handlar om en individs handlingar i relation till andras handlingar. Deltagarna interagerar med varandra, och är antingen likställda, tex. i status- eller makthältnisse, eller så är de infogade i en hierarki. Israel kopplar den första interaktionstypen till Habermas kommunikativa rationalitet, den andra till den strategiska rationaliteten. Det därmed förknippade strategiska handlandet sker för att uppnå mål "även om det sker på bekostnad" av motparten. Israel menar t.o.m. – i Habermas' efterföljd – att "endast om en handlingens intention är att kontrollera och behärska människor och naturen, kan man inordna den i den instrumentella rationalitetens referensram".⁶³ Det kommunikativa handlandet sker mot bakgrunden av gemensamma målsättningar och förutsätter "resonemang om jämlikhet och rättvisa".

Den tredje nivån är enligt Israel den buberskt mellanmänskliga, vilken jag redan redogjort för.⁶⁴

Det framstår dock som tveksamt om Israels första kategori är särskilt fruktbar. De flesta torde anse att bytesrelationer är genuina "transaktioner". Dessa kan förvisso analyseras på en högre eller lägre aggregationsnivå, men att de som Israel tycks mena, inte finns på hans sociala nivå är fel.⁶⁵ Vidare torde man på motsvarande sätt kunna aggregera de "mellanmänskliga" relationerna, varför en strikt utförd analys i Israels tappning borde ske på fyra analysnivåer. Men, som de flesta hävdar, skillnaden mellan *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* är en artskillnad snarare än en gradskillnad som hör hemma på olika analytiska eller aggregations"nivåer". Jag väljer därför att inränga den samhälls- eller analysnivån i den sociala.

Israels något krampaktiga påstående att en instrumentell rationalitet inte kan orsakas av annat än en önskan att få makt och kontroll över människor och natur, verkar vara en följd mera av bristande logik än av empiriskt studium. Nog måste väl en människa som läst Buber och inget högre önskar att att få uppleva "närvaro", på samma sätt som den, som läst Habermas och vill uppnå "förståelse" tillåtas söka efter den och ha såväl närvaron som förståelsen som mål för denna strävan? Hur ska vi annars nå dit? Habermas' resonemang brister här på samma sätt som Israels. Är det kanske i stället slumpen som skall råda? Skall vi gå omkring i vårt förment stinkande *Gesellschaft* utan att göra något för att ta oss därifrån, annat än *tråna*? För Buber kanske Gud kommer oss till hjälp, men var skall Habermas söka stöd? Eller är det tillåtet att vara instrumentell för att komma dithän, men inte när man väl kommit dit? Men vi vill ju inte behärska andra? Då kan vi i så fall inte vara instrumentella och inte göra något för att uppnå *Gemeinschaft*! *Tertium non datur*. – eller är det så att den Habermas-Israelska defini-

⁶³ Ibid., s. 148.

⁶⁴ Ibid., s. 103ff.

⁶⁵ Möjligen förblandar Israel här analysnivåer och empiriskt förekommande aggregationsnivåer. För inte "talar" väl en bytesrelation; det kan möjligen den göra som studerar relationen.

tionen av instrumentell rationalitet inte håller?⁶⁶ Det mesta tyder på det.

Israel, såväl som Habermas och Buber, talar om språket som förmedlar mellan Jag och Du för att uppnå förståelse och närvaro. I detta kommunikativa handlande söker individerna lösa eventuella motsättningar eller konflikter "inte med maktspråk, utan med hjälp av argument för att övertyga varandra", ja med "kraften i det bättre argumentet".⁶⁷

Vad är då maktspråk? Kan det t.ex. vara påståendet "Om du inte gör som jag vill så får du en snyting"? Eller: "Det är allmänt känt att liberalismen är moraliskt överlägsen socialismen, visste du inte det din torpide idiot! "? Eller "p.v.(x).fx"?⁶⁸ Eller: "Om jag inte får vad jag begär för den här limpan, så kan du gå till någon annan brödaffär"? Eller: "Jag köper den där limpan bara om du sänker priset, annars går jag till en annan brödaffär."? Jodå. Det första är maktspråk om den som hotas med snytingen inte kan försvara sig. Det andra är maktspråk utifrån en förment kunskap om ett sakförhållande i syfte att få den om detta förhållande okunnige att känna sig tilltvålad. Det tredje är maktspråk om vi talar med en i symbolisk logik obehövad. Det fjärde är maktspråk om närmaste brödaffär befinner sig fem mil bort och sista bussen har gått. Det femte är maktspråk om limpans "bäst-före-dag" inträffar i morgon och brödaffären stänger om fem minuter och sista bussen ännu inte har gått.

Allt detta "språkande" har ett värde. För Habermas ligger värdet inte i limporna utan i att uppnå förståelse. I konsekvens härmed kan ett "bättre" argument för det första vara ett som har högre intersubjektivt värde, dvs. ett argument som förstås av fler snarare än av färre, och som inte syftar till makt. Men eftersom jag är obehövad i symbolisk logik, kan jag, i likhet med de flesta, inte förstå vad "p.v.(x).fx" är. Är därför språket i *Principia Mathematica* ett maktspråk?

För det andra kan ett bättre argument vara i någon mening värdefullare i sig, som beskrivning av (mitt förhållande till) verklighetens sanna, antagna, moraliska eller känslomässiga beskaffenhet. Men hur kan vi vara säkra på att argumentet är sant och därför bättre än andra? Kan vi, som Habermas tycks mena, finna ut detta enbart genom användandet av språket? Om någon påstår att ett ellok har högre verkkningsgrad än ett ånglok, så kan vi knappast avgöra sanningshalten i detta påstående och dess värde för den fortsatta diskussionen endast genom att argumentera. Vi måste hänvisa till verkligheten och fråga oss vad ett lokomotiv är till för, dvs. vilken instrumentell rationalitet som legat till grund för dess byggnad, nämligen syftet att dra vagnar med människor

⁶⁶ Lieth kan inte undgå slutsatsen att: "Sozialintegration und Genese sozialer Ordnung geschieht durch die als *Telos* [min kurs.] in Sprache enthaltene Kommunikation" (s. 178). Giddens menar också att Habermas' distinktion mellan arbete – dvs. instrumentellt handlande – och interaktion eller kommunikativt handlande inte håller: "all concrete processes of labour ... are social – or, in Habermas's terms, involve interaction" (Giddens, 1982, s. 156).

⁶⁷ Israel, 1992, s. 105; Månson, 1991, s. 311. De segrande ståndpunkterna skall, enligt Habermas, vinna enbart genom "kraften i det bättre argumentet".

⁶⁸ Whitehead & Russell, s. 47 (avsnittet systematic ambiguity ...).

och god från en plats till en annan. Därefter kan vi empiriskt undersöka input och output av energi till och från de båda loktyperna och först nu avgöra om påståendet var sant och därmed menings- och värdefullt, eller falskt, meningslöst och värdelöst. Först efter att ha konstaterat detta kan vi återgå till att språka, att påstå saker och att, genom ytterligare besök i verkligheten, korroborera eller vederlägga påståendena. Inte ens här blir vi alltså av med målrationaliteten.⁶⁹

Ibland kan man heller inte var sig resonemangsmässigt eller genom empiriskt studium fastställa vad som är det bästa argumentet. Är ljuset en våg- eller partikelrörelse? Finns Gud? Om någon vill göra gällande att "allt jag säger är falskt" eller att "jag är den visaste människan på jorden", så ställer det sig problematiskt att försöka vederlägga något sådant. Kanske där det bästa argumentet är att inte försöka, "zu Zweigen"?⁷⁰

Johan Asplund menar, i likhet med Joachim Israel, att "[f]örhållandet mellan Gemeinschaft och Gesellschaft är analogt med förhållandet mellan Martin Bubers två ordpar 'Jag-Du' och 'Jag-Det'".⁷¹ I viss mening kanske han har rätt, men i ett viktigt avseende är det inte så. Bubers karaktäristik av Jag-Du som uppflammande episoder liknar på inte sätt permanensen hos Gemeinschaft, vilket är problematiskt. Jag-Du-relationer är alltså ingenting som pågår ständigt – i motsats till samhället.⁷² Hos Buber framstår grundordet Jag-Det som mera grundläggande än hos Tönnies. Habermas åter, menar för sin del tvärtemot Tönnies, att Systemvärlden bygger på Livsvärlden. Samtliga gör gällande, att "Livsvärlden" i takt med vad vid med en sammanfattande benämning kan kalla rationaliseringsprocessen, fått stryka på foten inför "Systemvärldens" instrumentalitet. Livsvärlden, där man brukar tingen, är närvarande och ömsesidigt förstående, trängs tillbaka av Systemvärldens målrationalitet, utbyte och "pengavälde".

Det är förvisst så, att modernisering lett till ett ökat behov av kontakter med folk vi inte känner i syfte, inte att lära känna dem, utan att mot pengar eller varor byta oss

⁶⁹ Till och med orden själv är i många - om inte alla - fall intentionalt skapade, för att skapa beteckningar på verklighetens fenomen. Etymologin i ordet "lokomotiv" bör visa målrationaliteten bakom dess uppkomst.

⁷⁰ Politiskt sett menar dock Habermas, att de kommunikativa rationaliteten syftar till "att människor i en rationell diskussion som är inriktad på ömsesidigt samförstånd skulle planera och utföra den materiella produktionen och besluta om de politiska mål [sic!] som skall vägleda samhället". Detta är, påstås det, "Habermas vision av en demokratisk socialism" (Månson, 1991, s. 311). Här återknyter vi igen bekantskapen med målrationaliteten; den duger tydligen, bara alla är överens om målen. Men det kommer alla aldrig att vara. Och även om de vore det så är det inte säkert att det de sålunda kommit fram till skulle vara bättre i någon "utomkommunikativ" mening. Om alla skulle vara överens om att ångloket har högre verkningsgrad än elloket så skulle alla ha fel. Fast det är ju alltid mysigt att vara sams. Men frågan är om enigheten totalt sett är mera värdefull, "bättre", om den leder till att vi ersätter våra ellok med ånglok. Det synes därför vara ett kraftfullare och bättre argument att prova först, och låta vem som helst göra det, än att börja med att efter en argumentation syftande till enighet, föreskriva något som kanske är fel. Och eftersom vi egentligen vet så lite, bör vi måhända föreskriva så lite som möjligt.

⁷¹ Asplund, 1991, s. 82.

⁷² Jfr. Israel, 1992, s. 174.

till det de kan tillverka bättre än vis själva. Men att denna typ av transaktioner (förbindelser) ökat, måste inte automatiskt leda till att de symboliska transaktionerna minskat. De flesta människor finner fortfarande någon att m.e.m. älska. Fortfarande föds det barn – även om ansvaret för deras uppfostran numera i hög grad övergått från föräldrarna till avlönade tjänstemän. Fortfarande kan vi bli förstådda, fortfarande kan konsensus erhållas. Rationaliseringsprocessen har lett till att människor förbindelser med varandra totalt sett har ökat i antal i takt med att vi förmått frambringa alltmer komplexa produkter, som vi aldrig skulle kunna tillverka lika snabbt var och en för sig eller med tillnärmelsevis lika gott resultat. Utan dessa produkter, tex. datorer, CD-spelare, bilar och mikrougnar, skulle våra liv vara mera komplicerade. Men vår förmåga till "närvaro" och ömsesidighet har inte minskat, och tillfällena därtill har inte blivit färre utan fler. Vi har genom dessa tidsbesparande produkter fått mer tid över för våra medmänniskor. Om vi sedan inte använder tiden till närvaro och ömsesidighet utan bara till att skaffa ännu fler produkter, beror det på att våra medmänniskor inte är tillräckligt intressanta för oss, inte lika högt värderade. Men kan det någonsin vara ett ändamål att vara mera närvarande än man själv vill? normativt förefaller det inte vara så lyckat. Fria marknader har aldrig givit upphov till krig t.ex., och våldsnivån i samhället var sannolikt mycket högre i Gemeinschaft än i Gesellschaft, vilket kan bero på att ett Gemeinschaft bortdefinierar människor som befinner sig utanför gemenskapen som just främlingar och annorlunda, under det att marknadssamhället strävar efter att integrera så många som möjligt i det gränslösa utbytet. Och om det är så svårt att bli närvarande som Buber antyder, och så sällan det sker samt omfattande så få, tycks ett Gesellschaft vara en säkrare grund för fredlig utveckling och för gemenskap grundad i värdet av det vi gör snarare än i det vi är.

5. Har Gesellschaft gränser?

Dikotomin mellan Gemeinschaft och Gesellschaft har, som jag försökt visa i denna uppsats, sin grund i två olika värdesystem. I det ena fallet betonas värdet av integration (samarbete), i det andra fallet betonas värdet av konkurrens och utbyte. På en mera övergripande nivå, som jag brukar kalla den timologiska nivån, är forskningens uppgift därför inte att fastslå om ett visst socialt system eller enskilda individer drivs av värden. Värdeantagandet är här ett postulat. Snarare är forskningens uppgift att undersöka vilka dessa individuella och sociala värden är, och hur de samverkar på individ- och systemnivå.⁷³

Om man antar, att samhället byggs upp av individuella och intersubjektiva integrativa och konkurrerande värden, kan man inte undgå den tentativa slutsatsen att dessa

⁷³ Jfr. Eriksson, s. 62f. I The Concise Oxford Dictionary, s. 1121, översätts "time" till "honor, worth, value". "Time" kan alltså betyda "ära", vilket i någon mening kan utgöra den symboliska sociala motsvarigheten till materiella (bytes)värden. Jfr. också Bourdieus begrepp "kulturellt kapital".

värden på ett eller annat sätt kan utbytas. På denna timologiska nivå, måste jag därför delvis bli oense med Asplund. Det sociala fältet kan åtminstone analyseras och förklaras som om det vore ett Gesellschaft. Det är dock knappast så, att alla sociala relationer verkligen a priori bygger på ett av alla individer kalkylerat och rationellt insett värdeutbyte som därmed bildar vad jag ovan kallade samhälle i sig. Men någonstans finns alltid någon som kalkylerar, som har information och är rationell. T.o.m. kan man, som Buber de facto gör, kalkylera med värdet av Jag-Du-relationen, med det rationella – i timologisk mening – i att vara irrationell eller a-rationell, nämligen för att uppnå ett högre värde(rat tillstånd). Som vi sett undgår inte heller Habermas att tvingas tillgripa målrationaleten för att komma fram till förståelsen som värde. Dialogen är därför att likna vid en marknad för åsikter, där den bästa åsikten vinner, på samma sätt som den bästa varan vinner i varumarknaden.

Samhället framstår således i första hand som ett värdesystem. Först i andra hand är det en varumarknad, nämligen i den mån värdena är tillfälliga och avsedda att utbytas, och/eller en gemenskap, i den mån utbytet sker i syfte att bekräfta de nödvändiga eller gemensamma värdenas existens.⁷⁴ Där finns alltid ett utbyte, alltid en process, alltid ett mål. Samhället inrymmer alltså, tycks det, så mycket av utbyte, både i syfte att bekräfta och att utbyta värden, att antagandet att det faktiskt fungerar som ett värdesystem och inget annat, har en hel del fog för sig. Därmed kan det också analyseras som en marknad.

Första utskrift 1995-03-05.

Denna nyinmatning, med lätt justerat innehåll, färdig 2000-09-24.

⁷⁴ Var verkar den som vill ifrågasätta värdet av de nödvändiga värdena?

LITTERATURFÖRTECKNING

- Anderson, B.M.: *Social Value*, (1911), Augustus M. Kelley, New York, 1966
- Aristoteles: *The Nicomachean Ethics*, Oxford u.p., 1980
- Asplund, Johan: (red.) *Sociologiska teorier*, 5. uppl., Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1972
- *Tid, rum, individ, kollektiv*, Liber Förlag, Stockholm, 1983
 - *Det sociala livets elementära former* (1987), Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1988
 - *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1991
- Bauhn, Per: "Passion och självkontroll som filosofiskt problem", *Tvårsnitt*, 1/1994
- Berg, Lars-Erik: "Medvetandets uppkomst. En tolkning av G.H. Meads socialpsykologi", i Berg mfl.: *Medvetandets sociologi. En introduktion till symbolisk interaktionism* (1975), Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1977
- Berne, Eric: *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*, Penguin, u.o., u.å.
- Boglund, Anders: "Den symboliska interaktionismen: Bakgrund och utveckling", i Berg mfl.: *Medvetandets sociologi. En introduktion till symbolisk interaktionism* (1975), Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1977
- Boglund, Anders, tills. m. Kerstin Lindsoug och Per Månson: *Kapital, rationalitet och social sammanhållning. En introduktion till Karl Marx', Max Webers och Émile Durkheims samhällsteorier*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1981
- Buber, Martin: *Werke*, Erster Band: *Schriften zur Philosophie*, München, 1962
- *Jag och Du*, Dualis Förlag, Falun, 1990
- Buchanan, James M.: *What should economists do?* Liberty Press, 1979
- Coleman, James S.: *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard u.p., u.o., 1990
- (The) Concise Oxford Dictionary, 7. uppl., Guild Publishing, 1986
- Ekeh, Peter P.: *Social Exchange Theory. The two traditions*, Heinemann, u.o., 1974
- Eriksson, Lennart: *Frihetens sociologi. Samhället som marknad*, Höskolan i Karlstad, 1989
- Eskola, Antti: *Socialpsykologins grunder - en kritisk granskning*, Awe/Gebers, Lund, 1982
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, 1978
- Giddens, Anthony: "Labour and Interaction", i John B. Thompson och David Held (eds.): *Habermas Critical Debates*, The Macmillan Press, 1982
- Goffman, Erving: *The Presentation of Self in Everyday Life*, (1959), Penguin Books, 1972
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968
- *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, (1970), Heinemann, 1971
 - *The Theory of Communicative Action, Volume One*, Beacon Press, u.o., u.å.
 - *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1984
- Hayek, F.A.: *Law, Legislation and Liberty*, 3 delar: I. *Rules and Order*, The University of Chicago Press, 1973, II. *The Mirage of Social Justice*, Routledge & Kegan Paul, 1976, och III: *The Political Order of a Free People*, The University of Chicago Press, 1979
- Homans, George C.: *Social behavior. Its elementary forms*, (1961), Revised Edition, Harcourt Brace Jovanovic, 1974
- Israel, Joachim: *Om relationistisk socialpsykologi*, Bokförlaget Korpen, Surte, 1979
- *Martin Buber, dialogfilosof och sionist*, Natur och Kultur, Borås, 1992
- Lieth, Winfried: *Martin Buber und Jürgen Habermas. Krise, Dialog und Kommunikation*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 1988
- MacIntyre, Alasdair: "Aristoteles redogörelse för dygderna", (1981) i Uddhammar, Emil (red.): *Gemenskaparna*, Timbro, Stockholm, 1993
- Månson, Per: "Roller och symbolisk interaktion" i Berg mfl.: *Medvetandets sociologi. En introduktion till symbolisk interaktionism* (1975), Wahlström & Widstrand,

- Stockholm, 1977
- "Jürgen Habermas och moderniteten" i *Moderna samhällsteorier*, (red. Per Månson, tredje omarbetade upplagan, u.o., 1991
- Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard U.P., u.o., 1981
- Simmel, Georg: *The Philosophy of Money* (ed. David Frisby), Routledge, 1991
- *Georg Simmel on Individuality and Social Norms*, (ed. Donald N. Levine), The University of Chicago Press, u.o., 1993
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), 2 bd., Liberty Classics, 1981
- *The Theory of Moral Sentiments*, (1759), Liberty Classics, 1982
- Spencer, Herbert: *The principles of ethics*, 2 vol. (1893), Williams and Norgate, 1904 (vol 1) och 1900 (vol 2)
- Thibaut, John W. och Kelley, Harold H.: *The Social Psychology of Groups*, John Wiley & Sons, 1959
- Whitehead, Alfred N. och Russell, Bertrand: *Principia Mathematica*, Cambridge u.p., u.o., 1967