

Självförverkligande – begrepp utan mening?

I en av uppsatserna i sin essäsamling *Jag och personlighet* genomför Erik Ryding (1979, ss 17–34) en kritisk analys av begreppet självförverkligande. Han konstaterar sig inte kunna finna någon logiskt hållbar definition som svarar mot begreppets innebörd. Ryding ansluter därmed till samma tradition som Henry Sidgwick (1876), vilken av liknande skäl ville utrensa termen som intetsägande.

Att operera bort begreppet självförverkligande är emellertid ett ganska stort ingrepp i vår tanke- och föreställningsvärld. Ingreppet skulle kanske inte vara särskilt smärtsamt för den analytiska filosofin, men det skulle lämna ett desto större tomrum i sociologi och psykologi, och – kanske framför allt – i politik och samhällsdebatt. Kravet på självförverkligande finns inskrivet i politiska program och i skolornas läroplaner. Det spelar en viktig roll i praktiska samhällsetiska resonemang, vilket är ett fullgott skäl att också ägna begreppet uppmärksamhet och kritisk granskning i samhällsetikens teori.

Inom sociologin används termen självförverkligande ganska sällan. När jag ändå gör gällande att dess avskaffande skulle lämna ett stort tomrum efter sig i den sociologiska tankevärlden, är det med en något indirekt motivering. "Alienation", en av sociologins viktigaste termer, är visserligen ett sammansatt begrepp och inte något direkt motsatsord till självförverkligande, men detta sammansatta begrepp innehåller ett starkt element av "icke-självförverkligande". Särskilt tydligt är detta hos Marx (Kamenka 1969, s 8–14), men det framgår även i moderna definitioner av alienation (Johnson 1973, s 41–42, Ludz 1973 s 29–30) att om begreppet självförverkligande skulle avskrivras som inkonsistent eller opreciserbart, blev det svårt att rädda alienationsbegreppet från samma öde.

Alienationsbegreppet har stor användning även inom psykologin. Där har också begreppet självförverkligande en mycket större direkt användning än inom sociologin (Cofer, Appley 1964 s 660–692). Så skilda psykologiska teorier som Erich Fromms och Abraham Maslows är till väsentlig del uppbyggda som teorier om självförverkligande.

Denna uppsats är en kritisk genomgång av vad jag uppfattar som de

viktigaste argument som i litteraturen har framförts mot självförverkligande som moralteoretiskt begrepp. Min huvudsakliga utgångspunkt är de intuitiva föreställningar om självförverkligande som förekommer eller förutsätts i praktiskt samhällsetiska såväl som i samhällsvetenskapliga sammanhang. Syftet är inte att utveckla en färdig definition av självförverkligande, och än mindre att uppställa en morallära med självförverkligande som det högsta goda. I stället är syftet att visa på några förutsättningar för diskussionen om hur självförverkligande kan definieras.

1. Egoism?

F H Bradley gav i sina *Ethical Studies*, ett av de främsta uttrycken för självförverkligandetanken i idealistisk filosofi, ibland intrycket att förverkligandet av det egna jaget skulle vara individens främsta moraliska rättesnöre (Bradley 1927, s 58–81; Allen 1974). Många andra förespråkare för självförverkligande och självbejakande har varit inne på samma linje (se referat i Tideström 1950). Flera kritiker av självförverkligandetanken har också tagit för givet att ”för självförverkligandeteorierna är det grundläggande moraliska imperativet att varje peron ska söka att förverkliga sig själv” (Nielsen 1973). Med sådana utgångspunkter blir självförverkligande-idealet öppet för den kritik som kan riktas mot etisk egoism. Bl a Tennant (1934) och Norton (1973) har på sådana grunder velat avfärda idealet om självförverkligande. Hans Regnéll (1981) är inne på liknande tankar.

Att hävda att idealet om självförverkligande måste vara egoistiskt är emellertid lika felaktigt som att påstå att hedonism måste vara utilitaristisk. Maximen ”sträva efter största möjliga lycka åt dig själv” är ett uttryck för en egoistisk hedonism. Kravet på ”högsta möjliga grad av självförverkligande för största möjliga antal människor” uttrycker självförverkligande-idealet i utilitaristisk tappning. Det är närmast i denna form, och inte i den egoistiska, som kravet på självförverkligande har sin betydelse i samhällsetiska resonemang.

Baylis (1958, s 273) påpekar att självförverkligande-idealet liksom alla andra värdesystem kan anta såväl en egoistisk som en universalistisk form. Dessutom, påtalar han, finns det i fråga om självförverkligande en tredje form, i vilken målet är att förverkliga det ”absoluta jaget”. Denna tredje variant torde svara mot vad Perry (1968, s 129) kallar ”kosmologiskt” (i motsats till ”antropologiskt”) självförverkligande. Den innebär att det som ska förverkligas är något över-individuellt och utom-mänskligt. ”Kosmologiska” inslag i självförverkligande-teorin finns hos idea-

listiska filosofer, men kan även spåras hos t ex Karl Marx (Tucker 1961, s 130).

För syftet med denna uppsats är varken kosmologiska eller egoistiska självförverkligandeteorier av något större intresse. I fortsättningen kommer det därför att handla om den universalistiska varianten, dvs om målsättningen att alla ska ha (lika) rätt och möjlighet att förverkliga sig själva. (Den utilitaristiska självförverkligandeteorin är en underavdelning av den universalistiska varianten.)

Detta får dock inte innebära att man inkluderar hänsynen till andra i själva begreppet självförverkligande, så som Bo Gustafsson (1981, s 88–89) gör när han bedyrar att friheten till självförverkligande är ”oskiljaktig från ömsesidigheten och solidariteten” eftersom ”den enskildes möjligheter till fritt självförverkligande ökar i samma mån som den enskilde själv bidrar till att öka andra individers möjligheter till fritt självförverkligande”. Definitioner bör inte inbegripa ifrågasättbara empiriska antaganden.

Jag utgår fortsättningsvis från att begreppet självförverkligande varken inbegriper hänsyn eller hänsynslöshet gentemot medmänniskor.

2. Människans inneboende godhet?

Adelson (1956) och Harsh (1957) har kritiserat självförverkligande-idealet för att förutsätta människans inneboende godhet och altruism. Det förutsätts, menar de, att människan av naturen är god, så att det endast blir de goda egenskaperna, och inte de onda, som träder fram när hon förverkligar sig själv.

Är det en svaghet hos ett normativt system att i större utsträckning än konkurrerande system förutsätta det obevisade påståendet om människans inneboende godhet? Svaret på den frågan torde bli ja om syftet var att uppställa en rimlig morallära att efterleva. Däremot kan svaret bli nej om syftet var att rekonstruera ett normativt system om vilket man inte förutsetts att det bör tillämpas.

Låt oss då ställa frågan: Förutsätter självförverkligandeteorin, i den universalistiska varianten, att en människa som får ökade möjligheter till ett gott liv i bemärkelsen självförverkligande, därmed också i högre grad än tidigare befördrar andra människors möjlighet till ett gott liv i bemärkelsen självförverkligande?

I en utilitaristisk självförverkligandeteori kan man här tänka sig fyra fall:

- 1) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom en

benägenhet att i större utsträckning än tidigare hindra sina medmänniskor från att förverkliga sig själva.

a) Det mått av självförverkligande som de därvid berövar sina medmänniskor (minusposten) blir genomsnittligt större än eller lika stort som det mått av självförverkligande de själva uppnår (plusposten).

b) Plusposten blir genomsnittligt större än minusposten.

2) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom varken större eller mindre benägenhet att hindra eller att befrämja sina medmänniskors självförverkligande.

3) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom en benägenhet att mera än tidigare befrämja sina medmänniskors självförverkligande.

Genom att i bästa benthamska anda sammaväga mängden av det goda i de olika fallen kan man konstatera att strävan efter självförverkligande motverkar sitt eget syfte i fall *1a* men ej i fallen *1b*, *2* eller *3*. Självförverkligande-teorin skulle alltså *inte*, som Adelson och Harsh hävdar, förutsätta att fall *3* gäller. Däremot förutsätter den att fall *1a* inte gäller.

Denna förutsättning krävs emellertid inte bara i fråga om självförverkligande, utan den krävs i lika hög grad i fråga om andra föreställningar om det goda. Byt t ex ut ordet "självförverkligande" mot "lycka" i beskrivningen av de fyra fallen. Den utilitaristiska hedonismen visar sig då förutsätta att motsvarigheten till fall *1a* inte gäller, dvs att följande utsaga är *falsk*:

En människa som uppnår lycka, får därigenom en så stark tendens att beröva andra människor lycka, att den samlade mängd lycka som dessa medmänniskor berövas blir minst lika stor som ökningen av hennes egen lycka.

Självförverkligande-idealet förutsätter som sagt att motsvarande utsaga, med ordet "lycka" utbytt mot "självförverkligande", är falsk. Det är inte på något sätt givet för vilken av de båda morallärorna denna förutsättning är mest plausibel. Därför kan knappast heller argumentet att "självförverkligande-idealet förutsätter människans inneboende godhet" vara till vägledning i valet mellan självförverkligandeteori och hedonism. Samma resonemang kan tillämpas i jämförelse med andra konkurrerande värdesystem.

3. Vilket "jag" ska förverkligas?

I sin föga fördragsamma recension av *Ethical Studies* skrev Henry Sidgwick (1876) att "läsaren förbluffas av underrättelsen att herr Bradley 'inte egentligen vet vad han menar när han säger *själv* och *verklig* och *förverkliga*'. Frimodigheten i denna bekännelse gör satir omöjlig". Även för andra kritiker av självförverkligandebegreppet spelar kravet på en klar definition av det "jag" som ska förverkligas en central roll. Crossley (1977) säger t ex att "den som förespråkar en teori om självförverkligande måste, för att övertyga oss, framgångsrikt utveckla begreppet 'jag' – dvs han måste säga oss vad som är människans speciella natur eller funktion – och han måste ha något att säga om vad det innebär att förverkliga detta jag".

Ryding (1979, s 17) ställer samma krav på precisering. Han hävdar dessutom att det "jag" som ska förverkligas i någon mening måste förutsättas existera i förväg: "Vanligen används ju ordet 'förverkliga' i samband med planer, drömmar, fantasier o.d. Det som förverkligas finns alltså förtecknat; även om det inte existerar i yttre mening, så har det haft någon sorts tillvaro på idéplanet. Och om det inte skall bli rent missledande att tala om 'självförverkligande', måste något motsvarande gälla för människan. På ett eller annat sätt får det antagas föreligga en planritning till hennes personlighet; ett slags urbild, som visar hur hon bör vara." Liknande tankegångar kan spåras hos Henry Sidgwick (1876).

Rydings slutsats är svårundviklig vid en analys av *ordet* "självförverkligande". Däremot tror jag det kan undvikas vid en analys av *begreppet* självföreliggande, så som den används i praktisk-etiska resonemang. Självförverkligande kan nämligen definieras som förverkligande av en (närmare specificerad) utvecklingsmöjlighet för jaget. Med detta definitionsmönster blir det ännu mera tydligt att självförverkligandeteorin kräver en precisering av vilket jag (närmare bestämt: vilken möjlig utvecklingsväg för jaget) som ska förverkligas. Detta behöver dock inte vara någon nackdel, behovet av precisering är ju ändå ofrånkomligt.

En sådan omformulering kan också göra självförverkligande-begreppet mera explicit konsistent med uppfattningen om människan som en "radikalt historisk varelse", vars natur inte är på förhand given, utan vars karaktäristiska egenskaper uppstår då hon verkar som subjekt (kollektivt i en historisk process). En sådan människosyn finns också hos flera av de filosofer som förespråkade självförverkligande, kanske mest utpräglat hos Karl Marx (Hansson 1976, s 17–21; Crossley 1977).

Låt oss återgå till frågan, vilket "jag" är det som ska förverkligas för att idealet om självförverkligande ska vara uppfyllt? Det allra enklaste

svaret är naturligtvis att det är hela jaget, dvs att alla mänskliga handlingar innebär självförverkligande. "Allt jag gör, gör jag som följd av en tanke, dvs av tanken att jag skulle göra det. När denna tanke i mitt huvud, detta tillstånd av mig, förverkligas, förverkligar jag mig själv. Men med detta argument upprättas universellt självförverkligande i en alltför trivial bemärkelse . . ." (Wollheim 1959, s 237). Med sin hegelianska förkärlek för argument som utsuddar gränsen mellan normativt och deskriptivt kom Bradley snubblande nära denna trivialiserade version av självförverkligande (Bradley 1927, s 66–67, 72–73).

Det är alldeles uppenbart att en sådan allomfattande version av självförverkligande inte svarar mot de informella föreställningar om självförverkligande som är utgångspunkten för denna uppsats. Det krävs någon form av precisering och avgränsning.

4. Allsidig människa eller specialist?

Baylis (1958, s 285) indelar självförverkligandeteorierna i två huvudkategorier: "En del förespråkare för självförverkligande föreslår ett brett anlagt förverkligande av så många skilda intressen som möjligt, varvid endast de ska uteslutas som omöjliggör förverkligandet av andra intressen. Andra författare föreslår däremot att vi ska koncentrera oss på ett eller ett fåtal centrala intressen och söka förverkliga andra intressen än dessa endast i den mån de kan nära samordnas med de centrala intressena". Furberg (1975) gör samma indelning. Allsidighetsidealet kallar han det "marxiska" och specialistidealet det "aristoteliska" idealet.

Nielsen (1973) kritiserar allsidighetsidealet för att vara ett försvar för diletterteri och medelmåttighet: "Jag kan knappast samtidigt fullt ut utveckla mina talanger, sådana de nu är, som filosof, bookmaker, långdistanslöpare, predikant, boxare, neurokirurg och pianist . . . Jag kunde försöka vara en 'allsidig' figur och utveckla alla dessa talanger litet grand, men då slutar det helt säkert med att jag inte gör någondera bra, så att jag blir en medelmåta i allt jag företar mig. Är en sådan diletterteri det bästa möjliga livet?" Det torde vara svårt att besvara den frågan jakande.

Specialistidealet är emellertid lika problematiskt, vilket visas av Baylis (1958, s 285): "Om vi bestämmer oss till förmån för ett liv ordnat kring ett fåtal centrala syften, hur många sådana syften ska vi tillåta? Ett? Två? Fem? En person kan otvivelaktigt bli en bättre fysiker genom att uppge målet att ha hustru och familj, och ägna ungefär sexton timmar om dagen åt sina studier och sin forskning i fysik". Ryding (1979, s 27) utvecklar samma argument med hjälp av en anekdot om den amerikanske schack-

mästaren Bobby Fisher: ”En gång, berättas det, lyckades en av hans vänner locka med honom på en mycket omtalad kabaré för att han skulle få en smula avkoppling. Aktionen blev dock förfelad, ty redan under det första numret halade Fisher upp en schacktidskrift ur fickan och försjönk i dess problem, blind och döv för nöjeslivet omkring honom. Jag skulle tro att åtskilliga känner sig skeptiska mot ett ’självförverkligande’ som leder till en sådan ensidighet”.

Ryding har, såvitt jag kan se, rätt i detta. Slutsatsen blir då att varken allsidighetsidealet eller specialistidealet är en träffande precisering av självförverkligande-idealet. Därav följer dock inte med nödvändighet att detta måste överges. En annan möjlighet är att preciseringen görs utifrån en annan dimension än allsidighet/specialisering. Graden av allmänfärdighet eller specialisering hos den självförverkligande människan blir då att betrakta som en konsekvens av definitionen, inte som en definitionsmässig förutsättning.

5. Apolloniskt eller dionysiskt självförverkligande?

Maslow (1973, s 346) skiljer, med en terminologi hämtad från Nietzsche (1872), mellan apolloniska och dionysiska ideal om självförverkligande. Smith (1973) utvecklar vidare denna distinktion. Den *apolloniska* traditionen innebär enligt honom att ”handlingar ’förverkligar’ jaget när de görs reflekterat och ansvarigt för att svara mot de värdeprioriteringar som utgör kärnan i personens självaccepterade identitet. Självförverkligande är den kumulerade effekten av sådana handlingar, och den åtföljs av självförståelse”. Den *dionysiska* traditionen är enligt Smith representerad av Jungs psykologi, av en isbergs-föreställning om jaget enligt vilken det verkliga jaget, källan till kreativitet och äkthet, huvudsakligen är omedvetet: ”En handling kan förväntas vara självförverkligande om den är spontan och oreflekterad.” Maslow själv stod närmast den dionysiska traditionen, och detsamma gäller i ännu högre grad en del moderna riktningar som uppsätter självförverkligande som målet för individuell terapi.

Bengt Nermans bok *Demokratins kultursyn* (1962, s 90–94) argumenterar för ett spontanitetsideal, som anknyter till den dionysiska traditionen. Ryding (1979, s 25) kommenterar att ”Nermans bok ger ett artikulert uttryck åt tankegångar som i mera diffus form är ganska vanliga. Utan att riktigt vilja draga konsekvenserna tycks många förknippa självförverkligande med begrepp som utlevelse och frihet från hämningar”. En grundtanke i detta är att ”de spontana impulserna representerar

vår ursprungliga natur, som negeras av de kritiska reaktionerna” (Ryding 1979, s 24).

Denna dionysiska, och i betydande utsträckning anti-rationella, tradition spelar, där tror jag Ryding har helt rätt, en väsentlig roll som underström i dagens kultur- och samhällsdebatt. Den kritiserades redan 1957 av Charles M Harsh under rubriken ”återkommande mysticism”. Ryding bemöter den själv ganska utförligt: ”[Det finns] anlag som enligt allmän uppfattning helst bör förbli latent. Människor har inte bara anlag för vetenskap, konst, teknik etc utan också för sinnessjukdom, hysteri och alkoholism . . . Trots allt måste [man] sovra bland sina impulser. Vägrar man att undertrycka någon, så undertrycker man impulsen att undertrycka . . . Med risk för att beskyllas för paradoxmakeri frestas man säga, att den normala människan behöver uppåtda åtskillig självdisciplin för att ständigt uppträda fullständigt obehärskat . . . Det vanliga [hos djuren är] att en komplicerad reflexmekanism dirigerar det framtidsinriktade beteende som är nödvändigt för individens eller släktets fortlevnad, men människan använder i stället förnuftsmässig beräkning. Det är svårt att förstå, varför just det för vår djurart karaktäristiska skulle vara onaturligt: att människorna skulle ’förverkliga sig själva’ genom att förneka det typiskt mänskliga” (Ryding 1979, s 22–25).

I likhet med Ryding tror jag att spontanitetsprincipen, konsekvent genomförd, skulle få följder som stämmer föga överens med de intuitiva föreställningarna om självförverkligande. Dessutom är det svårt att se hur en konsekvent genomförd spontanitetsprincip skulle skilja sig från ett slags lustprincip.

En extrem åt det andra hållet, det apolloniska, är stoikernas synsätt, så som det beskrivs av Ryding (1979, s 25): ”Att manifesteras sin sanna natur betydde enligt dem att ge oinskränkt herravälde åt förnuftet och förkväva alla spontana känslouttryck”. Ett sådant synsätt leder snarast över i en anti-hedonism, som inte heller svarar mot våra intuitiva föreställningar om självförverkligande. En ”mildare” variant av det apolloniska synsättet, som förmår uppskatta lustan och de spontanta känslouttryckarna när de framkommer inte som resultat av ett inre tvång utan av ett medvetet val, borde däremot kunna undgå denna kritik.

Den främsta idéhistoriska källan till den apolloniska traditionen finns hos Aristoteles. I den nikomachiska etiken (1178a 2–7) uppsatte han levnadsregeln att man ska förverkliga det som är specifikt för människosläktet, nämligen rationaliteten. Nielsen (1973) avfärdar detta synsätt med argumentet att en lång rad andra – och långt mindre hedervärda – egenskaper kan sägas vara lika specifika för människan som rationaliteten. En sådan kritik är dock i mitt tycke något lättvindig. Självfallet kan

man inte som det högsta goda uppsätta ”det som är karaktäristiskt för människosläktet”. Men vad som bör prövas är inte detta, utan – med den avskalning av det teleologiskt spekulativa som en välvillig analytisk prövning av äldre tänkares verk kräver – om det som Aristoteles ansåg vara karaktäristiskt för människosläktet, nämligen rationalitet och förnuftsmässiga val mellan handlingsalternativ, kan tilldelas en roll som egenvärde i ett konsistent normativt system.

Teorin om självförverkligande som ett förverkligande av det mänskliga förnuftets möjligheter har kritiserats av Perry (1968, s 129). Han menar att de som har denna syn i själva verket med förnuft menar människans ”styrande själsförmögenhet, ämnad att reglera och ha ledningen över hennes lidelser”, dvs ”förnuftet är människans moraliska förmåga”. Detta skulle innebära den cirkulära definitionen att ”moralen består i förverkligandet av människans moraliska natur”. En så vid definition av förnuftet är också, såvitt jag kan se, nödvändig för att motivera ett moraliskt imperativ om att envar ska handla så som bäst gagnar hans *eget* självförverkligande. Jag har dock här utgått från en universalistisk utformning av självförverkligandeteorin, dvs från en form där det krävs av individen att verka även för *andra* människors självförverkligande. Då är det helt obefogat att inkludera hänsynen till andra människor i själva begreppet självförverkligande. Därmed bortfaller motivet för Perrys mycket vida definition av förnuft, och man behöver inte riskera det av honom påvisade cirkelresonemanget.

Jag kan inte heller se något annat skäl att obetingat avfärda den aristoteliska (apolloniska) uttolkningen av självförverkligande. Tvärtom tror jag att den kommer i närheten av åtminstone en del av de intuitiva föreställningar om självförverkligande som förekommer i samhällsdebatt och samhällsteori.

6. Definition av tillståndet eller av processen?

Som framgått är det centrala problemet i samband med en definition av självförverkligande att besvara frågan ”Vilka delar av jaget ska man förverkliga?” Det är svårt att finna ett svar som är tillräckligt avgränsande och som samtidigt ger utrymme åt de individuella variationer i levnadsmönster som kan sägas vara ett av självförverkligande-idealets kännetecken. Särskilt svårt är detta om svaret ska ges i värdeneutrala termer.

En rimlig utväg ur detta problem kan enligt min mening vara att söka definiera den *process* varigenom självförverkligande uppnås, i stället för

att definiera det/de *tillstånd* en person kan befinna sig i som ett resultat av sitt självförverkligande. Man bör då formulera om den nyss ställda frågan till "På vilket sätt ska individen välja vilka delar av jaget han/hon ska utveckla, för att förverkliga sig själv?".

Med en begreppsprecisering efter denna linje kan resultatet bli att en och samma handling (t ex att börja spela piano) kan vara eller inte vara resultatet av självförverkligande, beroende på hur individen (det musikbegåvade barnet) har fattat sitt val (t ex genom fritt val eller efter otillbörlig föräldrapåverkan). Ett annat resultat av denna definitionsmetod kan vara att man lämnar utrymme för individuella skillnader i fråga om allsidighet eller specialisering, något som bl a förespråkas av Rolf Ekman (1981). Kanske lämnas också utrymme för individuella skillnader i fråga om apollonisk eller dionysisk variant av självförverkligande.

Självförverkligandeteorier har ofta förknippats med perfektionism, dvs med uppfattningen att högtstående prestationer inom konst m m har ett egenvärde. Genom att självförverkligande definieras som en process, inte som ett tillstånd, blir begreppet frikopplat från perfektionistiska element. Det är enligt min mening en fördel, eftersom dessa båda etiska föreställningar inte är sammankopplade av logisk nödvändighet, utan bör analyseras var för sig.

Men om man nu ska definiera självförverkligande som en process, vilket ska då vara det sätt varpå den självförverkligande individen väljer vilka delar av sitt jag som han/hon ska utveckla? Personligen finner jag det vara värt att pröva en hypotes som identifierar självförverkligande med förverkligandet av sådana handlingsvägar som individen genom ett fritt (autonomt) och rationellt val beslutar sig för. Detta synsätt anknuter nära till den aristoteliska traditionen om rationaliteten. Naturligtvis återstår, sedan detta är sagt, alla de definitionsproblem som vidlåder begrepp som frihet, autonomi och rationalitet, men jag tror att det är i denna riktning man ska söka efter en precisering av våra intuitiva föreställningar om självförverkligande.

Med Jan Österberg har jag fört en värdefull dialog om relationen mellan självförverkligandeteorier och preferensutilitarism. En intressant variant av den sistnämnda är förhållningsregeln att tillfredsställa de preferenser som människor skulle ha haft om de hade fullständig kunskap om de relevanta förhållandena. Ett sådant normsystem har gemensamt med en självförverkligandeteori i den nyss gjorda formuleringen ("processdefinitionen") att båda utgår från de val människor skulle fatta under hypotetiska, ideala omständigheter. Båda teorierna har gemensamma problem i formuleringen av denna hypotetiska situation, t ex i fråga om vad som ska anses vara ett fritt val och vilka krav som ska ställas på faktatillgången i valsituationen. Den avgörande skillnaden är kanske

att preferensutilitarism mera betonar vår skyldighet att gentemot andra människor eftersträva vad de skulle ha föredragit i en sådan hypotetisk valsituation, medan teorier om självförverkligande mera betonar vår skyldighet att verka för att människor får möjlighet att göra sina val under omständigheter som mera än hittills liknar de ideala.

Furberg (1975, s 143) nämner en tänkbar kritik av begreppet självförverkligande, nämligen att människan inte har något bestämt väsen att förverkliga, utan att hon ”träffar val, och dessa val förändrar henne”. Den framkomstväg jag här skisserat innebär att just detta väljande, i stället för att vara ett argument mot begreppet självförverkligande, kommer att vara det karaktäristiska för (processen) självförverkligande.

7. Självförverkligande – inget man kan sträva efter?

Tennant (1934) menar att ”tankar om självförverkligande mycket sällan verkligen föresvävar den moraliske aktören när han överväger att utföra en handling med moralisk innebörd”. Henry Sidgwick (1876) har framfört liknande synpunkter. Denna kritik är nog i huvudsak riktig. Det är sällsynt, och förmodligen också svårt, att använda egen eller andras möjlighet till självförverkligande som rättesnöre i individuella etiska valsituationer. Detta är emellertid något som i ungefär lika hög grad drabbar andra moralläror. Ett normativt system som är tillräckligt abstrakt för att uppnå den allmängiltighet som krävs i principiella och teoretiska resonemang förlorar i allmänhet därigenom den konkretion som krävs för vägledning i vardagslivets praktiska valsituationer.

Även om självförverkligande-idealet skulle vara svårare än andra etiska ideal att tillämpa i vardagens valsituationer, vore detta dock inte något argument mot dess användning i samhällsetiska resonemang. Det är också samhällsetiken som är den huvudsakliga utgångspunkten för denna uppsats.

Friedman (1976) har för självförverkligandeteorin utvecklat en motsvarighet till den hedonistiska paradoxen: ”Vi måste inse att självförverkligande inte kan göras till terapimål eller till livsmål . . . När man gör självförverkligande till sitt mål, antingen mysticistiskt eller på annat sätt, drabbas man av den ironiska paradoxen att oundvikligen bli delad i två delar, av vilka den ena är en observatör som, antingen man vill det eller ej, slår sig tillrätta för att se om det händer någonting . . . Att direkt eftersträva att uppnå dessa ting leder till en planerad spontanitet som oupphörligen besegrar sig själv och fjärrar oss från den verkliga situation i vilken vi befinner oss. Det finns teknik för att banta, för att lära sig piano eller dans, men det finns ingen verklig teknik för att uppnå

självförverkligande. Självförverkligande är ingenting vi ska bekymra oss om.”

Friedmans resonemang är i mitt tycke riktigt, åtminstone vad gäller dionysiskt självförverkligande. Likaså är det en riktig iakttagelse att självförverkligande människor i allmänhet är engagerade i en (ideell) sak utom sig själva. Men, återigen, detta drabbar användningen av begreppet självförverkligande som rättesnöre i individualetik och terapi, inte dess användning i samhällsetiken.

8. Självförverkligande och subjektivt välbefinnande

Charles Baylis använder som argument mot självförverkligande-idealet ett hypotetiskt exempel om en person som får ta ett lyckopiller. Efter detta utsätts han för allehanda frustrerande situationer, men han bara skrattar och är glad, eftersom han fått sitt piller. ”Även om den ena önsknigen efter den andra lämnades otillfredsställd, och den ena möjligheten efter den andra lämnades oförverkligad, räckte inte detta för att ge upplevelsen ett negativt värde . . . Exempel av det här slaget måste vara fantastiska för att undvika det vanliga faktiska sammanfallandet av självförverkligande och angenäma känslor. Icke desto mindre utvisar sådana exempel att självförverkligande inte räcker för att garantera ett positivt egenvärde och att dess motsats, förhindrandet av självförverkligande, inte räcker för att garantera ett negativt egenvärde; alltmedan lycka räcker för det förra och olycka för det senare” (Baylis 1958, s 281–282).

Min gissning är att de flesta människor i dag skulle se lyckopiller-exemplet närmare som ett argument mot hedonismen än mot självförverkligande-idealet. De flesta av oss vill inte låta sig nöjas med en lycka som framkallats med piller eller annan manipulation, utan att det finns någon yttre orsak till lycka. Ännu tydligare framkommer detta om man tar del av litterära dystopier av t ex det slag som H G Wells presenterar i romanen *Den första färden till månen*:

På månen . . . vet varje medborgare sin plats. Han föds till denna plats, och den utspekulerade tukten av träning, utbildning och kirurgi han genomgår gör honom till sist så totalt avpassad att han varken har tankar på eller organ för något syfte därutöver . . . Så älskar han också sitt arbete, och utför i fullkomlig lycka den plikt som berättigar hans liv (Wells 1925, s 236–237).

Det är såvitt jag kan se inte möjligt att formulera en hedonistisk teori

som skulle förkasta varje form av ett sådant sakernas tillstånd. Det ligger närmast i hedonismens natur att den är tillfreds med ett samhälle vars befolkning är viljelös och undertryckt men lycklig. Däremot torde en universalistisk självförverkligandeteori i de flesta utformningar komma att förkasta sådana tänkta samhällen. Detta är för mig ett viktigt skäl till att noga pröva i vilken utsträckning självförverkligandeteorin kan utvecklas på ett konsistent sätt och så att den svarar mot intuitiva etiska begrepp.

Man behöver inte heller ta till extremexempel som lyckopiller och science fiction för att illustrera den nyss nämnda diskrepansen mellan hedonismen och gängse etiska intuitioner. Det finns många exempel på att människors lycka eller tillfredsställelse med livet minskar efter förändringar som vi ändå förmodligen är beredda att anse etiskt riktiga. I USA har det konstaterats att svarta som bor i ghetton uppvisar en lägre grad av anomi än svarta med något bättre sociala omständigheter som bor i blandade bostadsområden. Förklaringen torde vara att man i den sistnämnda gruppen genom dagliga kontakter med vita människor blivit mera medveten om de orättvisor man utsätts för (Wilson 1971). På närmare håll kan vi konstatera att den stora aktiviteten på arbetsmiljöns område i Sverige under 1970-talet dels har lett till vissa förbättringar i de objektiva arbetsförhållandena, dels också till att de anställdas syn på sin arbetsmiljö blivit mera negativ, eftersom de blivit mer medvetna om missförhållandena (Svenska Fabriksarbetareförbundet 1976, s 9; Landsorganisationen 1981, s 20). Endast den som har starkt konservativa eller reaktionära åsikter i fråga om rasrelationer respektive arbetsmiljöfrågor torde i dessa båda fall vilja hävda att man, för den hedonistiska maximeringens skull, borde avstå från rasintegrering och från att göra människorna medvetna om bristerna i sin arbetsmiljö.

Tanken att den viktigaste samhällsuppgiften är att göra människor lyckliga, inte att förbättra deras omständigheter och frigöra dem till att besluta i sina egna angelägenheter, hänger nära samman med konservatismens idétradition. Edmund Burke skrev i sina *Reflections on the Revolution in France* att om det inte vore för revolutionen, skulle fransmännen ha kunnat ha "ett oförstört, tillfredsställt, arbetsamt och lydigt folk, som lärt sig att söka och ta till sig den lycka som med dygdens hjälp står att finna under alla slags yttre omständigheter. Det är detta som är mänsklighetens verkliga moraliska jämlikhet. Med denna jämlikhet har däremot inte det monstruösa påfund att skaffa, som består i att inge falska idéer och fåfänga förhoppningar hos dem som är bestämda för ett strävsamt liv. Därigenom görs den oundvikliga ojämlikheten endast tyngre och bittrare för dem att bära. Ojämlikheten i samhället är lika mycket till gagn för dem som måste leva under enkla omständigheter

som för dem som kan upphöjas till ett förnämare – men därmed inte lyckligare – tillstånd” (Burke 1968, s 124). Liknande förord för förnöjsamhetens lycka har förts fram även av andra konservativa teoretiker (Hansson 1980, s 134–138).

Liberala och i synnerhet socialistiska politiska tänkare har däremot i allmänhet tagit avstånd från förnöjsamhetens lycka. De har krävt verkliga förbättringar av människornas livsomständigheter, även till priset av att det missnöje med rådande omständigheter som man befordrar kan leda till en minskad tillfredsställelse med tillvaron. Detta gäller bland många andra också Karl Marx. Eugene Kamenka säger med rätta att ”hela poängen i Marx’ kritik är att bortse från det subjektiva kriterium som avser arbetarens inställning, att säga att slaven inte är mindre slav för att han själv känner sig fri” (Kamenka 1969, s 28. Jämför Hansson 1978, s 166–188 och Hansson 1980, s 138–141). Erich Fromm har gått så långt att han säger: ”Den fria människan är med nödvändighet otrygg, den tänkande människan med nödvändighet osäker” – men ändå kräver hon en samhällsordning som gör människorna fria och tänkande (Fromm 1976, s 155).

De ovannämnda exemplen visar enligt min mening att det kan finnas även andra skäl än idéhistoriska till att se en koppling mellan självförverkligandeteori och radikal politisk ideologi. Den analytiska filosofin har i allmänhet gett hedonismen företräde. Om den samhällsetiska teorin som målsättning ska ha bli att i preciserade termer ge en om möjligt konsistent formulering åt de *olika* samhällsetiska uppfattningar som har betydelse i nutiden, borde uppgiften att precisera begreppet självförverkligande ges en betydligt högre prioritet än hittills.

Litteratur

- Adelson, Joseph, ”On Man’s Goodness” *Contemporary Psychology*, vol 1, no 3, 67–69, 1956.
- Allen, Richard T, ”Self-realization, Religion and Contradiction in Ethical Studies”, *Idealistic Studies* vol 4, 276–285, 1974.
- Aristoteles, *Nicomacheiska etiken*.
- Baylis, Charles A, *Ethics*, New York 1958.
- Bradley, F H, *Ethical Studies*, second edition, Oxford 1927.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* [1790] ed. Conor Cruise O’Brien, Harmondsworth 1968.
- Cofer, C N, Appley M H, *Motivation: Theory and Research*, New York 1964.
- Crossley, David J, ”Self-realization as Perfection in Bradley’s Ethical Studies”, *Idealistic Studies* vol 7, 199–220, 1977.

- Ekman, Rolf, "Tankar om självförverkligande", *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 5–21.
- Friedman, Maurice, "Aiming at the Self: The Paradox of Encounter and the Human Potential Movement", *Journal of Humanistic Psychology* vol 16, no 2, 5–34, 1976.
- Fromm, Erich, *Ett friskare samhälle*, Stockholm [1955] 1976.
- Furberg, Mats, *Allting en trasa*, Lund 1975.
- Gustafsson, Bo, *I övermorgon socialism*, Södertälje 1981.
- Hansson, Sven Ove, *Marx och Engels i politiken*, Stockholm 1976.
- Hansson, Sven Ove, *Socialismen och industrisamhällets framtid*, Stockholm 1978.
- Hansson, Sven Ove, *Var det bättre förr?* Stockholm 1980.
- Harsh, Charles M, "Mysticism Resurgent", *Contemporary Psychology*, januari 1957, s 25.
- Johnson, Frank (ed), *Alienation. Concept, Term and Meanings*, New York 1973.
- Kamenka, Eugene, *Marxism and Ethics*, London 1969.
- Landsorganisationen, *Vad händer med arbetsmiljön? Rapport om LO-medlemmarnas och skyddsombudens erfarenheter*, Stockholm 1981.
- Ludz, Peter C, "Alienation as a Concept in the Social Sciences", *Current Sociology* vol 21, no 1, 1973.
- Maslow, Abraham H, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1973.
- Nerman, Bengt, *Demokratins kultursyn*, Stockholm 1962.
- Nielsen Kai, "Alienation and Self-realization", *Philosophy* vol 48, 21–33, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, 1872
- Norton, David, "Social Entailments of the Theory of Self-actualization" *Journal of Value Inquiry*, vol 7, s 106–120, 1973.
- Perry, Ralph Barton, *Realms of Value*, New York 1968.
- Regnéll, Hans, "En skeptisk betraktelse av 'självförverkligande'", *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 29–34.
- Ryding, Erik, *Jag och personlighet*, Lund 1979.
- Ryding, Erik, "Självförverkligande – ett ord utan tanke?" *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 23–27.
- Shaw, John W, "The personal imperative: a study of the evidence for self-actualization", s 126–154 i Ralph Ruddock (ed) *Six approaches to the person*, London 1972.
- Sidgwick, Henry, "Critical Notice", *Mind* vol 1, 545–549, 1876.
- Smith, Brewster, "On Self-actualization: A Transambivalent Examination of a Focal Theme in Maslow's Psychology", *Journal of Humanistic Psychology*, vol 13, no 2, 17–33, 1973.
- Svenska Fabriksarbetareförbundet, *Arbetarskyddet, Utredningsrapport*, Stockholm 1976.
- Tennant, F R, "Self-realization", i Hastings (ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 2nd impression, 1934, vol XI, 364–366.
- Thompson, Dennis F, *The Democratic Citizen*, Cambridge 1970.
- Tideström, Gunnar, "Vaere sig selv – vaere sig selv nok", *Prisma*, vol 3, 68–79, 1950.

- Tucker, Robert C, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1961.
Wallis, Wilson D, "Utilitarianism and Self-realization", *Journal of Philosophy*, vol 39, 717–719, 1942.
Wells, H G, *The Works, Atlantic Edition*, vol 6, New York 1925.
Wilson, Robert A, "Anomie in the Ghetto", *American Journal of Sociology*, vol 77, 66–68, 1971.
Wollheim, Richard, *F. H. Bradley*, London 1959.

Lars Bergström

Om välfärdspolitikens målsättning

Med termen "välfärdspolitik" betecknar jag här en politik som på något vis syftar till att öka den allmänna välfärden eller det allmänna välbefinnandet. Detta är oklart uttryckt, och det kan preciseras på många olika sätt. Jag skall utgå från den klassiska utilitarismen, som ett exempel på en – fortfarande rätt oklar – princip för välfärdspolitik. Den säger, grovt uttryckt, att man alltid skall handla så att den allmänna välfärden, dvs summan av alla berörda parter välbefinnande eller "lycka", blir så stor som möjligt. Problemet är vad detta skall innebära *närmare bestämt*. Speciellt skall jag diskutera den gamla frågan om man verkligen kan tala om en "summa" av olika individers välbefinnande. Det välkända utilitaristiska slagordet "största möjliga lycka åt största möjliga antal" har ofta ansetts vara nästan meningslöst. Frågan är dock om det kan ges en rimlig innebörd. De problem som här aktualiseras är enligt min mening av intresse för *alla* rimliga former av välfärdspolitik – ja, för alla rimliga former av politik överhuvud taget.

Åsikten att någon form av välfärdspolitik är möjlig och önskvärd är kanske en typiskt "positivistisk" fördom. Den ligger mer i linje med upplysningen än med romantiken. Historiskt sett är den i alla händelser intimt förknippad just med positivistiska tänkare. John Stuart Mill var ju t ex en ledande företrädare för utilitarismen, och han är väl kanske också den mest kända positivisterna av alla. Den klassiska engelska nationaleko-