

Rudolf Johannesson

Individualismens olika huvudformer

Ordet "individualism" har i idéhistoriska och idéutredande framställningar kommit att användas i flera olika betydelser som ofta sammanblandats och förväxlats med varandra. Därvid har såväl de historiska linjerna som de systematiska sammanhangen i den idéutveckling man velat teckna, blivit oklara och missvisande. Här skall göras ett försök att i någon mån bidra till ökad klarhet i dessa avseenden genom att särskilja och precisera olika huvudformer eller huvudtyper av individualism.

Min utgångspunkt är att man i alla former av individualism kan finna ett gemensamt grunddrag, bestående i att människan som individ ställs i centrum och tillmäts avgörande vikt och betydelse i förhållande till andra storheter som kan göra henne rangen stridig. Men beroende på i vilket sammanhang, i vilken motsättning, i vilken roll eller funktion individen tilldelas sin centrala ställning, uppkommer olika former eller varianter av individualism. I det följande skall jag försöka klargöra några av dessa och skissera en preliminär typologi över individualismens olika former.

1. Klassisk individualism och kollektivism

Det är vanligt att man i sociologi och socialfilosofi vill återföra den grundläggande skillnaden mellan de olika samhällsuppfattningar som möter i historien, på motsättningen mellan ett individualistiskt-atomistiskt och ett kollektivistiskt-holistiskt synsätt (jfr Quinton 1976, s 3ff). Den särskilda form av individualism (och kollektivism) som denna åsikt förutsätter och som i det följande närmare skall analyseras, kan därför betecknas som klassisk.

Den kollektivistiska och den individualistiska samhällsuppfattningen har ofta karaktäriserats som sociologisk realism respektive sociologisk nominalism (Stark 1962, s 2ff). Det är nämligen en förhärskande uppfattning bland sociologer att motsättningen mellan kollektivism och individualism inom samhällsteorin utgör en parallell till motsättningen mellan realism och nominalism inom filosofin. Liksom realismen (i sin platoniserande variant) betraktar allmänbegreppen såsom den högre och egentliga verklighet varav de enskilda ting

endast är ofullkomliga avspeglingar eller kopior, så ser den kollektivistiska samhällsuppfattningen i samhället-kollektivet en primär realitet, överordnad de enskilda individerna. Och liksom enligt nominalismen de konkreta tingen är det enda verkliga, så finner den individualistiska samhällsuppfattningen ingen annan verklighet än individerna och tillerkänner inte samhället någon självständig realitet (Nisbet 1976, s 134; Lukes 1973, s 47). Den individualistiska samhällsuppfattningen kan därför, har det påståtts, karaktäriseras som "begreppsnominalism, tillämpad på samhällslivet" (Østerberg, s 12).

Trots många sociologers enstämmiga uppfattning nödgas man konstatera att den ifrågavarande parallellen är missvisande och går tillbaka på en oklar sammanblandning av två principiellt helt olika förhållanden. Realism och nominalism är teorier om förhållandet mellan allmänbegreppen och de enskilda tingen eller exemplaren. De båda samhällsuppfattningarna, den kollektivistisk-holistiska och den individualistisk-atomistiska, har däremot med ett annat förhållande att göra, nämligen förhållandet mellan helheten och dess delar. Det är nämligen uppenbart att individerna kan anses stå i förhållande till samhället inte såsom de enskilda tingen eller exemplaren i förhållande till allmänbegreppet (det är ju de enskilda konkreta samhällsbildningarna som står i detta förhållande till begreppet samhälle) utan såsom delarna i förhållande till helheten.

Förväxlingen av de båda motsatsförhållandena framkommer särskilt tydligt hos en representativ amerikansk sociolog, när denne beskriver realismen såsom en filosofi som hävdar "att helheten—inklusive sociala helheter såsom gille, kyrka och familj—är reella och har en realitet i egenskap av helheter som är skild från de individer som är motställda dem" (Nisbet 1976, s 133). Vad som här beskrivs är i själva verket inte *begreppsrealism*. Det är i stället en åskådning som kan betecknas som *helhetsrealism*, enligt vilken helheterna representerar de primära realiteterna, överordnande de delar varav de består. Den motsatta åskådningen att det inte finns "någon realitet annat än i de individuella atomer som bildar helheten" (a a, s 134) och att helheterna endast är beteckningar för eller namn på olika kombinationer av dessa, kan då betecknas om *helhetsnominalism*.

Det är av vikt att bringa klarhet i dessa förhållanden. Endast därigenom blir det nämligen möjligt att dra en tydlig skiljelinje mellan å ena sidan den form av individualism som här betecknats som den klassiska och som har sin bakgrund i motsättningen mellan helheten och delarna eller mellan det totala och det partiella, och å andra sidan den form som nedan behandlas under namn av romantisk

individualism och som går tillbaka på motsättningen mellan det generella och det speciella. Eftersom det är den klassiska individualismen som i sin konfrontation med kollektivismen synes vara dels mest betydelsefull, dels mest utsatt för missförstånd, kommer jag att ägna huvuddelen av min artikel åt en framställning av denna.

2. Helhetsnominalism

Den mest konsekventa utformningen av vad som här betecknats som helhetsnominalism möter, såvitt mig är bekant, i buddhistisk filosofi, något som kan motivera att ägna denna ett par rader. I de märkliga samtalen mellan konung Milinda och munken Nagasena framhålls det att alla storheter sönderfaller i sina beståndsdelar och att de därutöver inte har någon självständig realitet. När mina föräldrar gav mig namnet Nagasena, säger munken, så är detta "blott ett sätt för uppräknig, en term, en överenskommen beteckning, blott ett namn. Ty det finns därutöver (nämligen utöver de fysiska och psykiska beståndsdelarna) icke något jag". Motsvarande gäller för alla föremål, också t ex för den vagn som konung Milinda reser i: "Det finns inte någon vagn—ordet 'vagn' är blott ett sätt för uppräknig, en term, en överenskommelse, en beteckning, ett namn för tistelstång, axel, hjul" osv.

Tanken att allting kan reduceras till sina beståndsdelar, har i västerländsk filosofi sin motsvarighet i den grekiska atomistiken. Enligt denna utgörs sålunda verkligheten av ett oändligt antal odelbara partiklar, atomer, som under sin rörelse i det tomma rummet bildar olika övergående kombinationer med varandra. Därigenom uppkommer världens olika ting som på grund av sin skiftande och förgängliga karaktär kan anses sakna självständig realitet.

3. Helhetsrealism

För helhetsrealismen utgör helheterna särskilda och självständiga realiteter. En helhet är, såsom det här ständigt framhålls, mer än summan av sina delar. Det ligger närmast till hands att tänka sig detta "mer" såsom den form, den gestalt, det mönster eller den struktur som bildas av delarna och som står över och i viss mening är oberoende av dessa. Delarna kan nämligen avlägsnas och ersättas av andra, allt under det att formen eller strukturen kvarstår oförändrad. Enligt detta helhetsrealistiska eller holistiska synsätt är delarna endast

det obestämda och utbytbara material som behövs för att bilda en viss bestående form eller helhet. En illustration till detta förhållande finner man i den grekiska mytologins berättelse om Theseus' skepp, vars alla delar efter hand utbyttes mot andra men ändå förblev samma skepp. På motsvarande sätt kan man betrakta samhällshelheten och dess medlemmar. Individerna förgår, samhället består. Åt denna tanke har Verner von Heidenstam gett ett suggestivt uttryck i dikten Visby, där han låter stadens döda invånare tala:

Som skärvor falla, svunno vi.
Vi voro endast bladen
som ingen räknar höst och vår,
blott trädet lövas och består,
det hette staden, staden.

4. Individual- och kollektivvärden

Hur skiljer sig individualismen från kollektivismen i praktiskt avseende eller i värdesammanhang? Vad är den principiella olikheten mellan en individualistisk och en kollektivistisk handlingsinriktning i fråga om de mål som uppställs och de värden som eftersträvas? För att klargöra detta är det nödvändigt att införa en distinktion mellan vad som förslagsvis kan betecknas som individualvärden och kollektivvärden (jfr Johannesson 1981, s 18). Denna distinktion förutsätter en annan, nämligen mellan värdeobjekt och värdesubjekt. Med värdeobjekt menas ett värdefullt föremål, bestående av t ex ett ting, en egenskap, ett sakförhållande eller en aktivitet. Med värdesubjekt avses den part som värdeobjektet ifråga tillhör eller tillkommer och i vars värdetillgångar det sålunda ingår. Som synonym till "värdesubjekt" kan man därför använda ordet "värdeintressent". Ett individualvärde kan bestämmas såsom ett värdeobjekt med individen i rollen som värdesubjekt eller värdeintressent, och ett kollektivvärde såsom ett värdeobjekt med kollektivitet i samma roll. Den seger som en idrottsman vinner i en individuell tävling, t ex i simning eller löpning, tillkommer den enskilde idrottsmannen själv och får därmed karaktär av individualvärde. Segern i t ex en fotbollsmatch tillkommer däremot inte någon enskild spelare utan fotbollslaget i dess helhet, och utgör sålunda ett kollektivvärde. Som exempel på objekt tillhörande kollektivvärdenas kategori kan vidare nämnas framgångar och succéer för en orkester, för en teaterensemble eller —i större sammanhang— för en stat eller

en nation. En nations ära och prestige är i sin egenskap av kollektivvärde något annat än en summa individualvärden, bestående av de bevis på aktning och respekt som kan komma enskilda medborgare till del.

Man har ibland föreställt sig att kollektivvärdena skulle vara förbundna med något slag av kollektivt medvetande, med grupp- eller folksjälar. Detta är dock en onödig spekulation. Upplevelsen av såväl kollektiv- som individualvärden kan knytas till individuella medvetanden. Segern i en fotbollsmatch tillkommer visserligen det segrande laget som värdesubjekt, men den upplevs inte av något särskilt kollektiv- eller lagmedvetande utan av de enskilda spelarna var för sig i och med att de såsom medlemmar av sitt lag identifierar sig med detta. En och samma person kan känna stolthet och glädje såväl över sin egen personliga förmåga och prestige som över sitt lands och sin nations inflytande och makt. Den principiella skillnaden mellan de båda upplevelserna är att värdeobjektet i förra fallet refereras till den enskilda människan själv som värdesubjekt, i det senare till det kollektiv som hon tillhör och identifierar sig med.

Den fråga om skillnaden mellan kollektivism och individualism i praktiskt avseende som ställdes i inledningen till detta avsnitt, kan med ledning av det ovan sagda kortfattat besvaras på följande sätt. Det utmärkande för kollektivismen är att kollektivet intar platsen som överordnat och dominerande värdesubjekt eller—vilket är detsamma—att kollektivvärdena dominerar över individualvärdena. Den motsvarande formen av individualism upphöjer däremot individen till det dominerande—och i sin extrema form till det enda—värdesubjektet, varvid kollektivvärdena överflyglas eller ersätts av individualvärdena. På samhällsuppfattningarnas område innebär detta att kollektivismen tilldelar samhället (staten) ett eget värde och ett eget mål som de enskilda individerna måste underordna sig, medan individualismen avser att samhället endast är till för individernas skull och har till uppgift att tillvarata deras intressen.

5. Det högsta goda som kollektiv- och individualvärde

Den klassiska antikens uppfattning om människolivets mål och högsta goda är nära förknippat med dess politiska ideal. Detta är helt präglad av den kollektivistiska andan. Livets högsta värde står utanför allt vad människor kan uppnå som enskilda individer och är oupplösligt knutet till den kollektiva livssfären.

Som ett typiskt uttryck för detta ideal hänvisas ofta till Perikles' berömda liktal över de fallna atenarna, återgivet i Thukydides' skildring av kriget mellan Sparta och Aten (bok II, s 35ff). Perikles uppmanar atenarna att dagligen hålla staten med dess storhet och makt för ögonen och låta sig fyllas av kärlek till den. Krigets kollektiva triumf över fienden är mer åtråvärd än all personlig vinning. Högt över alla individuella förmåner står staden, som ger mening och värde åt varje atenares liv. Även de som stupar i en utsiktslös strid, där den kollektiva saken måste ges förlorad, är lyckliga därför att "de fått sitt liv så väl utmätt att det upphör samtidigt med lyckan".

Den kollektivistiska uppfattningen om livets mål och mening och om dess högsta goda har nära samband med den antika människouppfattningen, inte minst sådan denna utformas av Aristoteles. Denne karakteriserar människan såsom ett *zoon politikon*. Detta uttryck kan—trots att *polis* (den grekiska stadsstaten) representerar en speciell form av samhälle—helt allmänt översättas med "samhällsvarelse". Det principiella förhållande som avses är nämligen att människan till sitt väsen utgör en del av samhällets större helhet. Avskuren från denna är hon i själva verket inte längre människa, framhåller Aristoteles, lika litet som en hand avskild från kroppen är hand i egentlig mening (Pol I:2 1253 a 20ff; för närmare analys av tankegången se Johannesson 1981, s 15f). En av samhället oberoende varelse är antingen mer än en människa, en gud som har sin fullkomlighet i sig själv, eller mindre än en människa, ett djur utan förmåga till högre fulländning (1253 a 27ff). På grund av sin natur såsom del av en större helhet kan människan därför uppnå sin fullkomning och förverkliga sitt högsta goda endast såsom inlemmad i samhället och därmed delaktig i det kollektivvärde som detta realiserar.

Men det finns hos Aristoteles också en rent individualistisk tankegång i hans syn på människan och hennes högsta goda. Denna går ut på att människans väsen inte låter sig uttömmas i det rent mänskliga utan i kraft av sitt förnuft rymmer något gudomligt. Människans rena förnuftsliv eller teoretiska liv (*bios theoretikos*) är av gudomlig natur. Ett sådant liv, säger Aristoteles, "lever människan inte såtillvida som hon är människa utan såtillvida som hon har något gudomligt inom sig" (Eth Nic 1177 b 28f). I det teoretiska eller kontemplativa livet är hon höjd över de sociala sammanhangen och närmar sig den gudomliga självtillräckligheten, autarkin. "Den vise kan även i sin ensamhet betrakta sanningen och detta desto mer, ju visare han är" (1177 a 32f). På detta livsplan, där människan höjer sig över sin

mänskliga begränsning, har alltså hennes högsta goda karaktär av individualvärde. Det tillkommer henne såsom enskild individ utan bindning till något kollektiv.

Också hos Platon finner man en liknande dubbelhet i uppfattningen av människolivets fullkomning och högsta goda.

Sålunda möter man i hans politiska skrifter en stark likgiltighet för individen och dess öde. Det är denna sida av Platons politiska tänkande som Karl Popper i sitt bekanta arbete om det öppna samhället och dess fiender ägnar en svidande kritik. "Aldrig har någon tagit sin fiendtlighet mot individen på sådant allvar", säger han och fortsätter: "På politikens område är individen för Platon själva det onda personifierat". (Popper 1974, s 103f). Popper anser att "detta hat (mot individen) är djupt rotat i den fundamentala dualismen i Platons filosofi" (ib), varvid han tydligt slår följe med de sociologer som menar att motsättningen mellan kollektiv och individ är ett särfall av motsättningen mellan idéen och det enskilda tinget—en uppfattning som ovan påvisats vara högst diskutabel. Odiskutabelt är däremot att Platons statsteori uppvisar starkt kollektivistiska drag. Gång på gång fastslås att det gäller att säkerställa inte individernas utan helhetens, statens bästa. Det grundvärde eller högsta värde som realiserar i staten, nämligen rättvisan eller rättträdigheten (dikaioσύνη) har, som Popper framhåller, ingenting att göra med individernas intressen och den opartiska avvägningen mellan dessa. Platon "är enbart upptagen av den kollektiva helheten såsom sådan, och rättvisan är för honom ingenting annat än kollektivets hälsa, enhet och stabilitet" (ib 106).

Men hos Platon finns vid sidan av denna kollektivistiska också en utpräglat individualistisk tankegång. Enligt denna är det högsta målet för människan att vända sig bort från de jordiska tingen som visar sig för hennes sinnen, och rikta sin strävan mot idéernas högre värld som öppnar sig för förnuftet. Och det är att märka att vägen till detta mål inte kan beträdas av kollektivet utan endast av den enskilda människosjäl. Livet i idévärlden, skådandet av det i sig sanna, sköna och goda, filosofens liv, är förbehållet individen. Det högsta goda för människan är alltså här ett individualvärde, icke ett kollektivvärde. Sedan är det en annan sak att filosoferna som mänsklighetens räddare undan ett annars oundvikligt olycksöde måste förmås att åtaga sig ledningen av staten och sålunda åtminstone temporärt överge sitt rent kontemplativa liv (Staten 520). Här tycks de båda tankelinjerna komma i konflikt med varandra. Om och hur denna konflikt kan

lösas, är i detta sammanhang ovidkommande. (Olika uppfattningar härom se Johannesson 1947, s 44f).

Med de grekiska stadsstaternas upplösning miste kollektivvärdena sin förankring i det politiska livet med påföljd att individualistiska tankegångar tog överhand i senantikens filosofi.

6. Individualism och kollektivism under medeltid och nyare tid

Uppfattningen av de mänskliga livsvärdena, däribland också det högsta av dessa, den eviga saligheten, utformades i den medeltida teologin under nära anknytning till tankegångarna i platonisk och aristotelisk filosofi.

Distinktionen mellan kollektiv- och individualvärden finner man klart markerad av bl a Thomas av Aquino. Denne använder för de båda värdetyperna termerna "bonum commune" (eller "bonum totius") och "bonum singulare" (eller "bonum particulare") och framhåller att det mellan dem inte är fråga om "endast en skillnad såsom mellan flera och färre utan en principiell skillnad såsom mellan delen och helheten". Ett individualvärde (bonum singulare) "tillkommer människan såtillvida som hon är en enskild person, medan ett kollektivvärde (bonum commune) hänför sig till den ene eller andre såtillvida som denne ingår såsom del i en helhet, t ex soldaten såtillvida som han är en del av krigshären, eller medborgaren såtillvida som han är en del av samhället" (De Car qu un a4 ad 2).

Förhållandet mellan individual- och kollektivvärdena gestaltar sig enligt thomistisk (och allmän medeltida) åskådning olika inom den världsliga och den andliga sfären. Inom den förra gäller att delen är underordnad helheten i överensstämmelse med naturens ordning: "Varje del verkar med naturlig böjelse till förmån för det helas bästa, såsom framgår av att man utsätter handen för svärdshugg till försvar för huvudet, av vilken hela kroppens väl beror" (Quodl 1 a8). Här råder alltså den kollektivistisk-holistiska ordningen, enligt vilken kollektivet och kollektivvärdena är obetingat överordnade individen och individualvärdena.

Men förhållandet är ett annat inom den andliga sfären. Thomas (och andra medeltida teologer) fattar nämligen saligheten såsom gudsskådande (*visio Dei*), ett tillstånd som liksom det kontemplativa livet hos Platon och Aristoteles har den enskilde individen till subjekt och sålunda utgör ett individualvärde, i princip oberoende av varje samfundstillhörighet. "Något samfund (societas) fordras inte med

nödvändighet för saligheten, ty människan har sin totala fullkomlighet i Gud... Om en enda själ existerade ensam i gudsskådandets njutning, skulle den vara fullkomligt salig" (S Th I,2 q4 a8 ad 3). Denna uppfattning är inte oförenlig med kyrkans dominerande roll och strider inte mot den vedertagna principen "utanför kyrkan ingen frälsning". Ty denna princip innebär inte att kyrkan såsom kollektiv helhet utgör frälsningens primära subjekt utan endast att den är den anstalt eller institution som auktoritativt formulerar de sanningar och genom sakramenten förmedlar de krafter som är nödvändiga för den enskilda människan på hennes väg till det eviga slutmålet (jfr Johannesson 1947, s 156ff). Under det att människan på det världsliga planet är "en medlem av samhället, en del av den sociala helheten" är hon sålunda på det religiösa planet "en hel varelse i direkt relation till sin Skapare" (Dumont 1965, s 19).

Enligt den under medeltiden förhärskande enhetliga livssynen ansågs alla aktiviteter, även de världsliga, samverka till uppnåendet av det religiösa målet, den enskilda själens frälsning. Därför måste den medeltida livsinställningen karaktäriseras som i sista hand individualistisk i här avsedd mening. Den gängse motsatta uppfattningen om medeltiden såsom helt antiindividualistisk synes bero på oklarheter i begreppsbildningen, varvid man ensidigt kommit att fästa uppmärksamheten på en helt annan form av individualism, nämligen självbestämmandets formala individualism (beskriven nedan s 13), som otvivelaktigt undertrycktes genom den katolska kyrkans anspråk på absolut auktoritet.

Under renässansen och ännu mer under upplysningen kom individualismen i betydelsen av individualvärdenas dominans att utsträckas från det religiösa till alla andra områden av livet. Denna individualism fick sitt konsekventa uttryck i utilitarianismen. Enligt utilitaristisk-liberal uppfattning utgör samhället inte ett självständigt värdesubjekt utan sammanfaller med summan av individerna. "Samhällets intresse", säger Bentham, "är summan av intressena hos de olika medlemmar som samhället består av".

Romantikens tänkare—inte minst Hegel—tog avstånd från det individualistiska synsättet och gjorde på nytt det holistisk-kollektivistiska idealet gällande på stats- och samhällslivets område. Fascismens och nazismens regimer medförde ett återfall i kollektivism av det mest extrema slag och gav fruktansvärda exempel på hur dyrkan av kollektivet—staten, nationen, folket, rasen—kunde driva fram en omänsklig fanatism.

Huvudlinjen i det politiska livet har dock i såväl teori som praktik alltmer gått i riktning mot individualism i betydelse av individualvärdenas dominans. Dock visar bl a vår tids starka nationalistiska och etniska rörelser att denna dominans är långt ifrån total. Mera som ett kuriosum kan nämnas den kollektivisering som den moderna tävlingsidrotten gett upphov till. Man betraktar de tävlande idrottsmännen som representanter för sina nationer och de segrar de vinner som nationella segrar. Dessa upplevs därmed som kollektivvärden, vari man känner sig delaktig genom sin samhörighet och identifikation med kollektivet-nationen.

7. Romantisk individualism

Det utmärkande för den form av individualism som hittills behandlats är att individerna frigör sig från kollektivet och de värden som är knutna till detta, kollektivvärdena, och gör sig självständiga och oberoende med egna värden och intressen, individualvärdena. Mot denna form av individualism som har sin logiska bakgrund i motsatsförhållandet mellan helheten och delarna, kan man särskilja en annan form av individualism med bakgrund i ett motsatsförhållande av principiellt annat slag, nämligen mellan det generella och det partikulära, mellan allmänbegreppet och de enskilda fallen—två motsatsförhållanden som, såsom inledningsvis påpekats, ofta oklart sammanblandats med varandra i den sociologiska litteraturen.

Medan den förra formen av individualism går ut på att frigöra individen från totaliteten eller den sociala helheten, går den senare ut på att frigöra individualiteten, i betydelse av det särpräglade och unika hos varje individ, från uniformiteten eller den allmänna typen (allmänbegreppet). Detta slags individualism fick sitt genombrott under romantiken. Det romantiska livsidealet kännetecknas av den starka tonvikt man lägger på olikheten mellan individerna, det egenartade och unika i motsats till det för alla gemensamma, det allmänna, det likartade och universella som tidigare upphöjts till norm. Mångfald, variation och växling betraktas som det väsentliga och värdefulla i livet i motsats till de rationellt fixerbara, generella och oföränderliga former, vari man under upplysningstiden försökt lägga människolivet och dess skapelser tillrätta—t ex genom att ersätta de olika historiska religionerna med en s k naturlig universalreligion. Det har, såsom Lovejoy påpekar, i hela idéhistorien knappast inträtt en förändring i de grundläggande värderingarna som varit mera djupgående och genomgripande än denna (1982, s 293).

Romantikerna framhöll att människorna först sent kommit till medvetande om individualitetens avgörande betydelse för den mänskliga livsgestaltningen. "Blott svårt och sent", säger Schleiermacher, "kommer människan till det fulla medvetandet om sin egen särprägel; icke alltid vågar hon rikta sin blick härpå utan fäster hellre ögat på det som är gemensamt för mänskligheten" (1914, s 31). I stället för att söka närma sig ett allmänt, för alla gemensamt människoideal bör var och en inrikta sig på att utveckla sin individualitet, dvs den särprägel som gör henne olik alla andra. "Det är just individualiteten", skriver Friedrich Schlegel, "som är det ursprungliga och eviga hos människan ... Att göra en kult av att skydda och utveckla denna individualitet skulle vara gudomlig egoism" (Athenaeum III, 15). Det romantiska livsidealets första bud kan därför formuleras så: "Var dig själv, dvs unik!" (Lovejoy 1982, s 307).

Romantikerna infogade sin av individualitetstanken präglade individualism i metafysiska spekulationer. Men det är inte dessa som här är av intresse utan själva den logiska grundstrukturen i deras individualism. Det väsentliga är att de utgår från en motsättning mellan uniformitet och individualitet, mellan det gemensamma och det särskiljande, mellan allmänbegreppet och de enskilda fallen och att därvid värdeaccenten förläggs till motsättningens senare led. Skillnaden mellan denna form av individualism—individualitetens eller romantikens individualism—och den som tidigare behandlats—atomistisk eller klassisk individualism—visar sig bl a i de olika konsekvenserna för samhällsuppfattningen. Medan den senare formen utgör en direkt antites till den holistiska uppfattningen av samhället, är den förra väl förenlig med denna. Till det som gör den enskilda människan särpräglad och unik, kan man nämligen räkna också hennes position i den sociala helheten. Liksom individualiteten hos t ex en Napoleon svärligen kan tänkas skild från hans gärning som fältherre och statsman, så låter det sig tänkas att det också för den enklaste människa kan finnas en plats som väntar just henne i det sociala och nationella livet och som endast hon och ingen annan kan fylla. En människas aktivitet såsom del i den sociala helheten blir därmed ett led i utvecklingen av hennes individualitet. Med hjälp av tankegångar i denna riktning blev det möjligt att förena den nya individualismen med de tankar om allomfattande sammanhang och helheter som också utgjorde viktiga element i den romantiska föreställningsvärlden.

Typiskt för den annorlunda uppfattningen om relationen mellan samhället och individerna är det förhållandet att också själva

kollektiven, t ex staterna och nationerna, kan inordnas under samma ideal som de enskilda personerna—individualitetens. Om man nämligen med individualism menar framhävandet av det särpräglade, egenartade och unika, så ligger det i sakens natur att denna inte behöver reserveras för enskilda människor utan i princip kan utsträckas till alla företeelser, också till grupper och kollektiv. På samma sätt som det är varje människas uppgift att utveckla sina särdrag, så tillkommer det varje nation att utveckla sin särskilda karaktär, varje stat sin särprägel och varje stånd sin egenart. Den romantiska individualismen har alltså en inriktning inte endast på personlig utan också på kollektiv individualitet. Detta innebär att man i rak motsats till den klassiska eller atomistiska individualismen hänvisat människan till att ta del av kollektivvärden—ty till dessa är tydligen de kollektiva formerna av individualitet att hänföra. Människan uppnår sålunda den romantiska individualismens ideal inte bara genom att utveckla den egna personliga individualiteten utan också genom att göra sig delaktig av individualitetens kollektiva former, vilket sker då man uppgår i och identifierar sig med de grupper som är bärare av dessa. I detta förhållande framträder särskilt tydligt den grundläggande olikheten mellan de båda formerna av individualism. Denna olikhet kan formelartat sammanfattas på följande sätt: Klassisk individualism står i motsatsförhållande till kollektivism, romantisk däremot till uniformism.

8. Formal individualism

Trots sin olikhet har de båda formerna av individualism som här ställts mot varandra, ett grundläggande drag gemensamt. Båda kännetecknas av att de hänvisar till mål som är innehållsligt bestämda, i ena fallet av inriktningen på individualvärdena och avståndstagandet från kollektivvärdena, i andra fallet av inriktningen på individualiteten och avståndstagandet från uniformiteten. De hör därför samman såtillvida som de båda faller under individualismens *materiala* aspekt.

Men individualism kan också bestämmas ur rent *formal* aspekt. Det avgörande är då inte *vad* man uppställer som mål, utan *hur* målet uppställs och uppnås. Individualism i denna formala bemärkelse kan i sin tur uppdelas i två olika slag, svarande mot dels själva uppställandet av målen, dels uppnåendet och förverkligandet av dessa, alltså dels målsättningen, dels målrealiseringen.

Det ena slaget av formal individualism innebär att individen ställs i centrum i den meningen att det är individen som själv uppställer sina mål, själv träffar sina val och själv bestämmer över sitt sätt att leva. Denna individualism betonar alltså individens *autonomi* (i vid bemärkelse) och tar avstånd från alla makter och institutioner som inskränker individens möjligheter att själv bestämma över sitt liv. Men den lämnar, i motsats till de tidigare behandlade materiala formerna av individualism, frågan om de uppställda målen innehåll öppen. I och med att valet är lagt i individens egna händer, är den formala individualismens villkor uppfyllt. Formal individualism råder sålunda, även om individen skulle föredra kollektivvärden framför individualvärden eller ge likformighet och uniformitet företräde framför individualitet, alltså även om valet skulle avvika från den materiala individualismens båda huvudformer. Det är därför i princip fullt möjligt att ett och samma handlingsätt kan bestämmas som formalt individualistiskt men materialt kollektivistiskt eller uniformistiskt.

Det andra slaget av formal individualism gäller hur de uppställda målen uppnås eller realiseras. Individualist i detta sammanhang är den som helt litar till sig själv och sina egna resurser, som utan inblandning utifrån själv förverkligar sina planer och slår sig fram på egen hand, oberoende av andras och i synnerhet samhällets hjälp. Detta slags individualism bygger på vad som skulle kunna kallas för *autopraxi*. Den har formal karaktär, därför att den enbart gäller sättet att uppnå målen, inte innehållet i dessa. I den amerikanska livsstilen bildar denna självtillitens individualism en viktig komponent, som fångats upp i uttrycket "the selfmade man".

Att båda dessa former av individualism är starkt problematiska har ofta påpekats. Inte minst från sociologiskt håll görs gällande att föreställningen om en autonom människa, i betydelse av en individ som, lösgjord från inflytelser utifrån, helt självständigt träffar sina val, är en illusion. I själva verket, menar man, är varje människa indragen i en socialiseringsprocess vari hon i högre eller lägre grad av samhället programmeras eller disponeras för val och beslut i en viss riktning. Också föreställningen om att en enskild människa skulle kunna nå sina mål helt av egen kraft och leva enbart av egna resurser är, framhåller man, klart orealistisk. Redan genom användningen av sådana all dagliga ting som kläder och matvaror gör man sig i själva verket beroende av tjänster från ett otal andra människor. T o m Robinson Crusoe, autopraktikern framför andra, hade ju till stor del sin tidigare omgivning att tacka för de kunskaper och färdigheter som

han kunde göra bruk av i sin isolering. Autopraxin kan därför inte renodlas utan endast föreligga i högre eller lägre grad. — Diskussionen av hithörande frågor kan dock här lämnas åt sidan, Uppgiften för denna artikel är nämligen inte att behandla individualismens *problematik* utan att framställa dess *typologi*.

9. Typologisk analys

Den typologi som här skisserats och som särskiljer fyra olika former av individualism, nämligen två materiala—klassisk och romantisk individualism—och två formala—autonomins eller självbestämmandets och autopraxins eller självtillitens individualism—kan givetvis inte betraktas som uttömmande. Men även i denna ofullständiga och preliminära form kan den med fördel användas som hjälpmedel vid analysen av den roll som individen spelar i olika sammanhang. Jag skall försöka visa detta med ett par exempel.

Jag anknyter först till Karl Poppers arbete om det öppna samhället. Han talar där som nämnts om Platons "fientlighet mot individen" (ovan s 7). I detta uttryck döljer sig samma dubbelhet som genomgående präglar Poppers karaktärisering av motsättningen mellan det öppna och det slutna samhället. Enligt *en* tankegång är det utmärkande för det slutna samhället att individen endast betraktas som en del av eller en kugge i helheten (1974, s 108). Eftersom individerna saknar självständigt värde, kan de uppoftas för helhetens eller statens högre värden och mål. Det är enligt Popper typiskt för det slutna samhället att det grundar sin moral på ett enda kriterium, nämligen kollektivets intresse, och därför tillåter staten att våldföra sig på sina medborgare, om dess intresse så kräver (s 107). Enligt denna tankegång kännetecknas alltså det slutna samhället av en extrem form av kollektivistisk-holistisk ideologi och visar "fientlighet mot individen" i den meningen att dennes intressen helt uppoftas för kollektivets. Därmed upphävs den *materiala* (klassiska) individualism som, såsom i det öppna samhället, hävdar individens intressen och rättigheter gentemot kollektivet.

Men enligt en annan tankegång hos Popper utmärks det slutna samhället av "underkastelse under magiska krafter" i motsats till det öppna samhället som "friställer människans kritiska förmåga" (s 1). Vad denna underkastelse närmare innebär finner man bl a förklarad med "att man lever i en förtrollad cirkel av oföränderliga tabun av lagar och seder som upplevs lika oundvikliga som solens uppgång eller årstidernas växling" (s 57). Uttryckt mera rakt på sak torde den

magiska underkastelsen helt enkelt innebära blind underkastelse under yttre auktoriteter, som man inte vågar kritisera och ifrågasätta. Enligt denna tankegång kännetecknas alltså det slutna samhället av det auktoritära tryck det utövar på sina medlemmar, och dämed av en "fientlighet mot individen" i den meningen att denne fräntas all bestämmanderätt. Därmed upphävs den (autonomigrundade) *formala individualism*, som först i det öppna samhället kommer till sin rätt.

Eftersom Popper vanligen låter de båda tankegångarna glida över i varandra, synes han vara omedveten om att han för ett resonemang efter två principiellt olika linjer och att hans framställning av motsättningen mellan det öppna och det slutna samhället i själva verket innehåller två olika komponenter, en material och en formal.

På grund av att de båda komponenterna inte hålls isär utan sammanblandas med varandra, uppkommer oklarheter och feltolkningar. Här skall endast nämnas ett fall som tidigare berörts, nämligen frågan om Perikles' politiska ideal (ovan s 6). Popper hävdar att Perikles formulerat och bekant sig till "den politiska individualismens princip" (s 185). Detta är på sin höjd en halv sanning. Ty visserligen innebar den demokrati som Perikles gav sitt stöd, en frigörelse från det tidigare auktoritära trycket. Men detta har enbart med individualismens formala aspekt att göra. I materialt avseende förblir Perikles' samhällsideal, såsom ovan påpekats, antiindividualistiskt och kollektivistiskt. Kollektivvärdena dominerar över individualvärdena, och för statens storhet och glans måste alla individuella intressen träda tillbaka. Att Perikles i detta hänseende står på det slutna samhällets sida, lämnas helt obeaktat av Popper. Eftersom denne förbiser gränsen mellan material och formal individualism förbiser han också begränsningen i Perikles' genomförande av den politiska individualismens princip.

Som ytterligare exempel på typologisk analys skall jag till sist i all korthet anlägga några synpunkter på den aktuella frågan om den moderna välfärdsstaten och kritiken mot denna.

Välfärdsstatens idé ligger helt i linje med den klassiska individualismens samhällssyn, enligt vilken staten är till för individernas skull. Uppgiften är att verka för de enskilda medborgarnas bästa genom att tillfredsställa deras grundläggande behov och inte—såsom enligt kollektivistisk idelogi—att inspirera dem till att offra sina personliga intressen för ett högre kollektivvärde såsom nationens storhet och makt. I välfärdsstaten är det m a o individen och inte kollektivet som står i centrum såsom värdesubjekt och värdeintressent.

Trots sin individualistiska inriktning har välfärdsstaten kritiserats för tendenser till en kollektivism som sätter sig över de enskilda individernas värderingar och önskemål. Sammanhanget blir förståeligt, om man beaktar att det här är fråga om olika typer av individualism (och kollektivism). Med sin inriktning på individerna som värdesubjekt och därmed på individualvärdena präglas välfärdsstaten av *material* individualism. Men vad kritikerna saknar och efterlyser är den *formala* individualism som överlåter åt individerna att på egen hand välja sina värden och forma sin livsstil. Den kollektivism man vänder sig mot, är således inte den materiala där —såsom i fascism och nazism—individernas intressen offras för kollektivets högre värden och mål, utan den formala där kollektivet, såsom kritikerna menar, genom sina politiker och byråkrater fattar beslut för individernas räkning och bestämmer vad som skall anses höra till det goda livet. Denna kollektivism kritiserar såsom paternalistisk. Kollektivet betar sig som en välvillig fader som verkar för barnens individuella bästa men själv avgör vad detta innebär. Det är mot detta slags kollektivism med dess förmenta kollektiva förmynderi som kritiken riktas i försvar för individens rätt till självbestämmande, alltså för autonomins formala individualism.

Den formala individualism som grundar sig på individens rätt till autonomi eller självbestämmande, kan anses höra samman med själva människovärdet och såtillvida ha rang av egenvärde. Men samtidigt har den värde som nödvändig förutsättning för den form av material individualism som går ut på att varje människa ges möjlighet att utveckla sin individualitet, dvs de egenskaper som gör henne särpräglad och unik. Endast om individernas autonomi respekteras, så att var och en fritt får värdera och rangordna, är det möjligt för denna form av material individualism att göra sig gällande. Endast då är det möjligt för människolivet att utvecklas i sina säregna, unika och oförutsebara variationer. I och med att välfärdsstaten med sin föregivna paternalistiska kollektivism minskar utrymmet för individernas självbestämmande, minskar den också, menar dess kritiker, möjligheterna för deras olika individualiteter att komma till sin rätt.

Huruvida kritiken mot välfärdsstaten är befogad eller ej, är i detta sammanhang ovidkommande, eftersom den här endast tagits upp som belysande exempel.

Litteratur

Dumont Louis, "The Modern Conception of Individualism", *Contributions to Indian Society VIII*, 1965.

Johannesson, Rudolf, *Person och gemenskap*, Lund 1947.

Johannesson Rudolf, "De sociala subjekten", *Sociologisk forskning* 4/1981.

Lovejoy Arthur O, *The Great Chain of Being*, Harvard 1976.

Lukes, Steven, *Individualism*, Oxford 1973.

Nisbet, Robert, *The Social Philosophers*, Norwich 1976.

Popper, K R, *The Open Society and its Enemies I*, London 1974 (sv övers, Stockholm 1980)

Quinton Anthony, "Social Objects", *Aristotelian Society Proceedings LXXVI*, 1976.

Schleiermacher Fiedrich, *Monologen*, Leipzig 1914.

Stark, Werner, *The Fundamental Forms of Social Thought*, London 1962.

Østerberg, Dag, *Sociologins nyckelbegrepp*, Göteborg 1978.