

Innehåll

Inledning	3
1. Människan: En gemenskapsvarelse	7
2. Vad är en gemenskap?	10
3. Gemenskapens behov av auktoritet	16
4. De naturliga gemenskaperna och det civila samhället	19
5. Det civila samhället, staten och det gemensamma bästa	22
6. Subsidiaritetsprincipen	24
7. Solidaritetsprincipen	28
8. Samhällsgemenskapens ordning och hierarki	30
9. Organisation eller administration?	33
10. Efterord	38
11. Litteratur	39

Inledning

Syftet med denna essä är att kortfattat diskutera några principiella aspekter på människans olika gemenskaper. Dessa intar en central plats i människans verklighet och därför även i den politiska filosofi som dominerat – och dominerar – internationell kristdemokrati. Vi tänker här på personalismen, såsom den formulerats och utvecklats i den aristotelisk-thomistiska traditionen.

Bland filosofer som i vår tid verkat i denna tradition bör särskilt nämnas Luigi Sturzo, Etienne Gilson, Jacques Maritain och Yves R. Simon. Det bör uppmärksammas att det finns andra personalistiska strömningar än den aristotelisk-thomistiska traditionen, som punktvis även de haft betydelse för den kristdemokratiska rörelsens tänkande. Till dessa hör till exempel Emmanuel Mouniers och i någon mån Max Schelers arbeten.

Det kristdemokratiska tänkandet utgår alltså från en personalistisk antropologi (läran om människan). Det är med avseende på relationen person – gemenskap naturligtvis kritiskt sinnat mot såväl individualism som kollektivism, men också mot den ideologiska hybrid som diskuteras i termer av ”den lilla världen” (familjen, föreningslivet) och ”den stora världen” (näringslivet, den politiska scenen).

I detta senare tankemönster förefaller ofta den ”stora” respektive den ”lilla” världen tillmätas helt olika principiella förutsättningar – inte minst vad avser etiken. Enligt den filosofiska tradition som inspirerat kristdemokratin handlar det emellertid om en ”etisk kontinuitet”, om att samma etik och principer gäller intrinsikalt (inneboende i) olika gemenskaper och nivåer i samhällsgemenskapen allt efter dessas olika

uppgifter och karaktär. Samtliga dessa gemenskaper består ju av människor, och etik handlar om mänskligt handlande och mellanmänskliga relationer.

Utgångspunkten och målet är den mänskliga personen och, som redan Aristoteles påpekade, "...hon ensam kan uppfatta gott och ont, rätt och orätt, och det är gemenskap i dessa värderingar som bildar hushåll och stat." (Aristoteles: Politiken, 1253a 15-18)

Människan är en social varelse som med nödvändighet är beroende av interaktion med, och gemenskap mellan, människor för att kunna utvecklas som människa och leva ett mänskligt liv. Denna insikt skiljer radikalt – bokstavligen "i rötterna" – den personalistiska traditionen från de individualistiska kontraktsteorier med rötter i den så kallade "Upplysningen" som tenderar att se gemenskapslivet som något "individerna" kan välja eller inte välja allt efter behag. Själva *ordet* kontrakt implicerar icke-nödvändighet i ingåendet av ett dylikt, det vill säga ett genuint kontrakt är definitionsmässigt alltid något "fritt ingånget".

Naturligtvis kan många mellanmänskliga relationer beskrivas väl i kontraktstermer, men lika klart är det att kontrakt, reella eller fiktiva, inte utgör grundvalen för det mänskliga gemenskapslivet. Tvärtom *förutsätter* alla kontrakt etiska relationer – en redan existerande moralisk gemenskap – mellan människor för att alls kunna ingås eller ens som koncept ges en meningsfull innebörd. Till exempel förutsätter alla kontrakt den naturrättsliga principen "*pacta sunt servanda*" – avtal är till för att hållas. Vi kan alltså resolut kassera alla föreställningar om kontraktet som grund för samhällsgemenskapen som sådan.

Människan är en till sin natur social varelse och varje enskild persons inträde i världen aktualiserar omedelbart, utan något "kontrakt", en mängd konkreta relationer i termer av moraliska rättigheter och skyldigheter mellan henne och samhällsgemenskapen.

Den kristdemokratiska tanketraditionen avvisar också alla de kollektivistiska teorier (Platon, Hobbes, Hegel med flera) som, utifrån helt eller delvis olika utgångspunkter, tenderar att reducera den enskilde personen till en "kugge i maskineriet", till en del av staten eller kollektivet, varvid endast "helheten" -staten, klassen, rasen eller vad det nu är fråga om – tillmäts betydelse eller till och med reell egen existens. Människans gemenskaper är förvisso centrala i det kristdemokratiska tänkandet, men de är till för de enskilda människorna – det är inte människan som är till för gemenskaperna. Detta kommer att utvecklas längre fram i texten.

Följande bör uppmärksammas i anslutning till det faktum att det personalistiska perspektivet är kritiskt mot såväl individualism som kollektivism: Det handlar *inte* om att som *självändamål* söka efter en "*middle of the road*" eller en så kallad tredje väg mellan å ena sidan individualism, å andra sidan kollektivism.

Kristdemokratien önskar *inte per se* vara en lagom-linje i ett mittfält identifierat eller definierat genom *andra* strömningars idéer om vad som är vänster eller höger, progressivt eller konservativt och så vidare. I den mån den kristdemokratiska rörelsen utgör en politisk "via media", och det gör den i många avseenden, så är det snarare, om vi får tillåta oss en analogi, i den meningen som den klassiska dygden *mod* utgör en "gyl-lene medelväg". *Mod* utgör ju enligt klassisk-kristen moralfilosofi en "via media" mellan å ena sidan feighet, å andra sidan dumdristighet och övermod.

Personalism är inte en blandning av – eller kompromiss emellan – individualism och kollektivism, lika lite som *mod* är en blandning av – eller kompromiss emellan – feighet och dumdristighet. På samma sätt som feighet och dumdristighet enligt klassisk etik representerar olika moraliska tillkortakommanden i förhållande till en viss dygd, så representerar individualism och kollektivism enligt ett kristdemokratiskt synsätt olika socialfilosofiska och politiska tillkortakommanden i förhållande till god antropologi, i förhållande till en viss – och mer gedigen – uppfattning av människans natur som social person.

Den kristdemokratiska tanketraditionen accepterar med utgångspunkt i denna antropologi inte heller ett synsätt där "den stora världen" så att säga lever sitt eget liv, avskild från "den lilla världen" och med egna normer eller brist på dylika. Tvärtom måste även "den stora världens" gemenskaper, strukturer och institutioner inriktas på att tjäna människan – de enskilda konkreta personerna – genom en etisk och rättslig ram grundad på naturrätten och på ett värnande av det gemensamma bästa. Stick i stäv mot alla fantasier om en "osynlig hand" gäller detta även det ekonomiska området, såväl som avseende de politiska gemenskapernas umgänge och relationer sinsemellan på den internationella scenen.

Alternativet är uppenbart. Sverker Gustavsson fångar i SOU 1994:12, med synbarligt gillande(?), situationen i en enda mening: "*Om vi inte ger rum för några naturrättsliga antaganden (sic!), framstår grundnormen som en funktion av de maktförhållanden som råder.*"

Man behöver inte vara rättsfilosof för att inse att grundnormen "de

maktförhållanden som råder” är ekvivalent med djungelns lag. Denna mentalitet, att möjligen följa den ”Gyllene Regeln” i den lilla världen, men Machiavelli i den stora, är milt uttryckt inte ett kristdemokratiskt förhållningssätt. Detta några inledande reflexioner.

Texten i det följande är snarast tänkt som en översikt eller exposé över grunder i kristdemokratiskt *gemenskapstänkande*. För argument i enskildheter hänvisas till refererad litteratur. Implicit rymmer naturligtvis texten en kritisk udd mot dem – kritiker såväl som anhängare – som förväxlar det civila samhället med marknaden, mot dem som försöker reducera diskussionen om gemenskap och civilt samhälle till att handla om en snällistiskt uppfattad ”ideell sektor” samt mot dem som under substanslösa paroller om ”egenmakt” försöker lura medborgarna att växla in det civila samhällets legitima autonomi och beslutskompetens mot politiskt nödmynt i form av ”inflytande” i offentliga strukturer.

Det kan säkert anföras att det följande inte präglas av någon större originalitet, men då avsikten är att redogöra för huvuddragen i en tradition, länder väl det i så fall snarast till heder.

1. Människan: En gemenskapsvarelse

”Man måste förstå att, eftersom människan av naturen är en social varelse som för livet behöver många saker hon inte ensam kan bereda åt sig, är hon naturligen medlem av en gemenskap som hjälper henne att leva väl.

Hon behöver hjälp av två orsaker. För det första för att ha det som är livsnödvändigt, utan vilket hon inte kan leva detta liv; och för detta är hon hjälpt av det hushåll av vilket hon är en del. Ty varje människa står i tacksamhetskund till sina föräldrar för sin tillblivelse, sin försörjning och sin uppfostran. På motsvarande sätt hjälper enskilda familjemedlemmar varandra att ordna det livsnödvändiga.

På ett annat sätt åtnjuter människan hjälp av en gemenskap av vilken hon är en del för att erhålla det fullständigt tillräckliga för livet, det vill säga på det att hon inte blott må leva, utan leva väl, i besittning av allt hon behöver för livet. På detta sätt hjälps människan av samhällsgemenskapen, av vilken hon är en del, inte bara vad avser kroppsliga behov – förvisso finns det i samhällsgemenskapen många verksamheter som inte ett enskilt hushåll kan tillhandahålla – utan också för det moraliska livet, såsom när den offentliga myndigheten genom hot om bestraffning verkar återhållande på oregerliga ungdomar vilka faderliga förmaningar inte förmår rättvisa.

Man måste också förstå, att den helhet som den politiska gemenskapen eller familjen utgör endast har en ordningens enhet, för den är inte någon enhet i absolut mening. En del av en sådan hel-

het kan därför ha en egen verksamhet som inte är helhetens verksamhet, såsom en soldat i en här har en verksamhet som inte är hör till hären som helhet. Å andra sidan har denna helhet en verksamhet som inte hör till dess delar utan till helheten, såsom ett anfall av hela hären.”

(St. Thomas av Aquino, Kommentaren till Nikomachiska Etiken, I, I, 4–5)

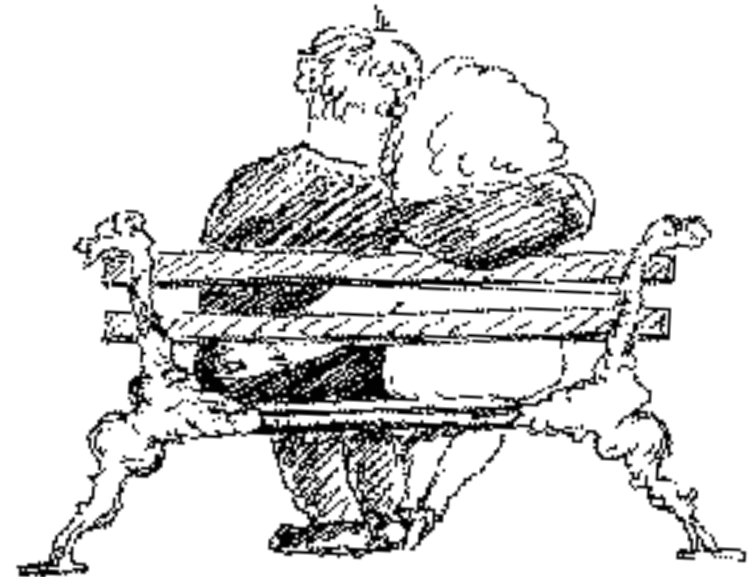
Redan Aristoteles konstaterade att människan är en till sin natur social varelse. Vad han ville ha sagt med detta, att människan *till sin natur* är social, var att livet tillsammans med andra människor, gemenskapslivet, är något nödvändigt för oss människor. Man behöver bara kort reflektera över varje barns beroende av sina föräldrar för sin blotta existens för att inse att detta är en allmängiltig sanning. Inte ens en ökande frekvens av artificiella inseminationer kan dölja eller undanröja det faktum att interaktion mellan människor är nödvändig för att en person alls skall bli till.

Exemplet med barnet kan också tjäna till att illustrera en annan viktig aspekt i detta sammanhang: Människans *dynamiska ofullkomlighet*. Varje människa är alltifrån konceptionen en unik person, ett subjekt med oförytterliga naturliga rättigheter. Hon är någon, inte något. Samtidigt är hon emellertid för sin utveckling som person beroende av andra människor. Hon behöver försörjning, omvårdnad och uppfostran, utbildning etc. Hon förverkligar sig själv, men hon gör det inte själv! Hon behöver stöd av andra, interaktion med andra, för att kunna växa och mogna som person.

Gemenskapslivet är därför inte bara något nödvändigt, utan något nödvändigt *gott*, inte bara till för att leva, utan för att *leva väl*. Även som vuxna behöver vi samverkan, ömsesidigt stöd, kärlek och kommunikation. I följd av vår sociala natur kompenserar och övervinner vi vår egen ofullkomlighet tillsammans med andra människor, varvid vi gör bruk av vår specifikt mänskliga språklighet, vårt förnuft, vår kreativitet och vår förmåga till långsiktighet.

Begrepp som kärlek, sanning och rättvisa är obegripliga och meningslösa utanför en social kontext. Människan har därför i alla tider bildat och ingått i olika gemenskaper. Låt oss redan här slå fast: det är ett omöjligt och vansinnigt politiskt projekt att försöka värna den ”fria individen” utan att *också* – och samtidigt – värna de gemenskaper in-

om vilka de enskilda gestaltar sina liv. De ”traditionella” gemenskaperna är inte goda för att de är traditionella: de har blivit traditionella för att de är goda. Det moderna liberala och anti-traditionella projektet har här i långa stycken ignorerat att barnet går samma väg som badvattnet när gemenskaperna angrips.



Det är ett omöjligt och vansinnigt politiskt projekt att försöka värna den ”fria individen” utan att *också* – och samtidigt – värna de gemenskaper inom vilka de enskilda gestaltar sina liv.

2. Vad är en gemenskap ?

Att ordet ”solidaritet” knappast haft samma innebörd i Moder Teresas mun som i Josef Stalins kan tjäna som exempel för att understryka behovet av klarhet rörande vad en diskussion egentligen handlar om. De flesta torde vara varse denna problematik då ett förhållandevis nytt eller okänt begrepp förs in i debatten, såsom ”federalism” eller ”subsidiaritet”.

Ett större problem finns emellertid i den särskilda blindhet, eller nonchalans, inför ett begrepps innebörd som uppstår då begreppet under lång tid funnits i var mans mun och alla underförstått utgår från att dess innebörd är ”själklar”. Lite självkränkande reflexion kring ord som ”rättvisa” eller ”frihet” leder nog hos många till en insikt om, att vi ofta är *mest* oklara över vad vi menar med sådana ord som vi verkligen använder *ofta*. Observera att vi här inte främst är bekymrade över att till exempel socialister och konservativa kan mena olika saker med ett visst ord. Detta är i och för sig illa nog för det offentliga samtalet. Det problem vi vill fokusera här är dock ett annat, nämligen att vi sällan gjort klart för oss vad *vi själva* menar med ord vi icke desto mindre dagligen använder.

Ett sådant ord är ordet ”gemenskap”. Därför skall vi nu försöka bena ut vad ordet gemenskap betyder i den kristdemokratiska traditionen. Fundera över följande:

- Efter ett larm till polisen sammankallas hastigt ett uppbåd för att gå skallgång efter en försvunnen pojke.
- Femton personer samlas och bildar ett brottsyndikat för att genom organiserad våldsbrottslighet vinna rikedom.
- Trettio personer står väntande på en järnvägsplattform.
- En pöbelhop rusar genom staden och krossar skyltfönster.

Ingen av dessa grupper av människor kan karaktäriseras som en mänsklig gemenskap i egentlig bemärkelse. Däremot finns det hos var och en av dem *en del* av de kriterier som kännetecknar en sådan.

Samtliga uppfyller det mest basala – för att inte säga banala – kriteriet på en gemenskap, nämligen att den omfattar ett *flertal* människor. Att ett flertal personer ingår i gruppen är dock i sig inte tillräckligt för att konstituera en gemenskap. Folksamlingen på järnvägsplattformen utgör ingen gemenskap, utan är en helt slumpmässig samling människor som på väg mot sina respektive mål råkar befinna sig på samma plats vid samma tid.

Vi hävdar att en verklig gemenskap måste ha – bildas kring – ett *gemensamt gott ändamål*. Ett sådant finns i exemplet med skallgångsuppbådet ovan, nämligen att hitta pojken. Det gemensamma ändamålet utgör själva skälet till att en gemenskap bildas, dess så kallade finala orsak. Utan detta objektiva ändamål skulle en verklig gemenskap inte existera.

Vi gör här en liten avvikning för att erinra om den aristotelisk-thomistiska doktrinen att det finns fyra olika huvudtyper av orsaker: Materiell orsak, formal orsak, effektiv orsak och final orsak.

Materiell orsak syftar på det av vilket en viss effekt produceras, till exempel en urmakares kuggjul, fjädrar, skruvar etc. Observera att den materiella orsaken inte behöver bestå av ”materia” så som vi till vardags uppfattar detta ord. Den materiella orsaken till exempelvis ett äktenskap är en man och en kvinna.

Formal orsak syftar på den rätta relationen, förhållande eller ordning mellan olika komponenter som gör att en effekt blir det den blir, till exempel den ordning som råder mellan delarna i en färdig klocka, till skillnad från skruvar, kuggjul etc uthållda i en hög på ett bord. För äktenskapet är den formala orsaken makarnas oförbehållsamma och självutgivande kärlek till varandra.

Effektiv orsak syftar på det vi vanligen menar med ordet ”orsak”, nämligen den aktivitet som bidrar till producerandet av en viss effekt, till exempel urmakarens ihopsättande av klockans delar. Urmakaren är alltså agent. För äktenskapets vidkommande är makarnas fritt avgivna ”ja” till varandra den effektiva orsaken.

Final orsak är alltså det specifika *ändamålet* med att en viss effekt produceras. Så är till exempel klockans finala orsak att mäta tid. Äktenskapets specifika ändamål är ömsesidig kärlek, ömsesidigt stöd, prokreation

och uppfostran av barn. Det är viktigt att lägga märke till att vi säger *specifikt* ändamål. Det skulle ju med rätta kunna anföras att det till exempel hör till äktenskapets ändamål att roa sig tillsammans, men detta är inget specifikt för livsgemenskapen äktenskap, utan giltigt även för ett amatörteatersällskap, en vinprovarklubb eller dylikt. Äktenskapets ändamål är alltså det ändamål som *specificerar* äktenskapet såsom äktenskap, i distinktion från andra typer av gemenskaper.

Kunskaper om en viss entitets eller gemenskaps orsaker, och i synnerhet dess finala orsak, är nödvändig för att man skall kunna begripa den. Detta gäller oavsett om det är fråga om en naturlig eller artificiell företeelse. Till exempel vore ju en diskussion om "välfärdsstatens" materiella och formala orsaker, det vill säga vad den "består av", hopplöst trams om man inte vore klar över dess finala orsak, det vill säga dess ändamål.

I den aristotelisk-thomistiska doktrinen har alltså begreppet "orsak" en vidare innebörd än i vårt dagliga tal, nämligen som term för varje faktor som är nödvändig för att producera en viss effekt genom en intrinsikal – inneboende – relation till denna effekt.

Vi går nu vidare till att observera att en gemenskaps objektiva ändamål – *finis operis* – är något annat än, och inte nödvändigtvis sammanfallande med, den enskildes subjektiva ändamål – *finis operantis* – med sitt deltagande i gemenskapen. Den enskildes deltagande i den ovannämnda skallgångskedjan kan subjektivt motiveras av kärlek till den försvunne, tjänsteplikt, hopp om belöning eller någon annat sådant. Oavsett detta är det en etisk förutsättning för deltagande att vederbörande *accepterar gemenskapens objektiva ändamål* – att hitta den försvunne – samt gör sin del för att uppnå det. Denna moraliska förpliktelse aktualiseras när man inträder i gemenskapen. Själva poängen med gemenskapen är ju att genom *samverkan* nå ett gemensamt ändamål.

Observera att det är skillnad på en mänsklig gemenskap och en buffeljord som instinktivt söker bete tillsammans – för att inte tala om mellan en mänsklig gemenskap och klockan i exemplen ovan.

Människan är ju en till sin natur förnuftig och fri varelse, och därför moraliskt ansvarig för sina handlingar, till exempel vilka handlingar hon väljer för att förverkliga ett visst ändamål. En verklig mänsklig gemenskap binds därför, som Aristoteles fick ge uttryck för ovan, primärt ihop av *etiska* band, det vill säga här av ömsesidiga förpliktelser att tillsammans sträva efter gemenskapens gemensamma ändamål. Det är till exempel uppenbart att det vore manifest bedrägligt och oetiskt att gå med

i skallgångskedjan i avsikt att *förhindra* att pojken hittas.

Vad som ovan sagts om moraliska förpliktelser implicerar – eftersom man aldrig kan ha en genuin moralisk förpliktelse att sträva efter något *ont* – ett viktigt kriterium på en verklig mänsklig gemenskap, nämligen att dess gemensamma ändamål är något *gott*.

Detta har bäring på exemplet med brottsyndikatet ovan, som ju uppvisar många likheter med en verklig gemenskap, men stupar på att dess objektiva ändamål är något ont, nämligen organiserad våldsbrottslighet.

Cosa Nostra, Partiet för etnisk rensning och Föreningen för spridande av barnporr kan alltså i denna mening aldrig vara verkliga mänskliga gemenskaper. Detta har – eller bör ha – betydelse för olika gemenskapers rättsliga status. Människor bildar och ingår i olika gemenskaper till följd av att människan till sin natur är en social varelse. Hon har därför en *naturlig rättighet* att göra detta, eftersom hon inte utan att göra det kan leva i enlighet med sin natur. Hennes rätt att bilda gemenskaper följer alltså av naturrätten.

"Även om enskilda sammanslutningar existerar inom den politiska gemenskapen såsom, i en viss mening, delar av den, så har staten därför inte rätt att generellt förbjuda deras existens. Det är i kraft av naturrätten som människor får bilda enskilda sammanslutningar, och det är till denna rätts försvar, inte dess förgörande, som stater bildas. Om staten förbjuder sina medborgare att sluta sig samman så är det uppenbart att den för krig mot sig själv, ty både den och de enskilda sammanslutningarna är födda ur samma princip, nämligen människans naturliga socialitet.

Det kommer att finnas tillfällen då lagen med rätta intervenerar mot enskilda sammanslutningar, såsom då några av dem verkar för syften som strider mot hederlighet, rättvisa och själva samhällsgemenskapens bästa. I sådana fall kan den offentliga myndigheten med rättvisan på sin sida förhindra bildandet av sammanslutningar och upplösa dem där de existerar. Stor omsorg måste emellertid visas för att inte medborgarnas rättigheter skall tömmas på sitt innehåll och orimliga regleringar utfärdas med allmän nytta som förevändning. Ty lagar behöver endast lydast då de överensstämmer med det rätta förnuftet (recta ratio = naturrätten) och den Eviga lagen."
(Påven Leo XIII: Rerum Novarum, 38)

Det säger sig självt att en gemenskap grundad på naturrätten inte med bibehållen etisk legitimitet kan sträva efter ett ändamål som i sig strider mot naturrätten, det vill säga den etiska grunden för gemenskapens existens. Observera att det är gemenskapens strävan och objektiva ändamål – *fnis operis* – som påverkar dess legitimitet och dess status av verklig gemenskap, inte personkretsen som ingår i den i sig.

En golfklubbs legitimitet påverkas inte av att dess medlemmar är ekonomiska brottslingar, lika lite som ett gourmetsällskaps legitimitet i sig påverkas av att dess medlemmar är rasister. Frågan är alltså inte, vilket en del tycks tro, om rasister och ekonomiska brottslingar har rätt att bilda organisationer, utan om de har rätt att göra detta för att realisera rasistiska och ekonomisk-brottsliga *ändamål*.

Utifrån klassisk naturrättsteori, med dess ontologiska och antropologiska underbyggnad, är det *principiella* svaret klart.

Detta innebär naturligtvis inte att alla problem i sammanhanget är undanröjda. Kvar står ju att med utgångspunkt i den naturrättsliga normen göra en bestämning av förhållandena i konkreta fall, vilket inte precis är någon exakt vetenskap givet alla kontingenta omständigheter.

Ett sådant grannlaga, konkret, problem är om till exempel en terroristgrupp verkar med, låt säga, en ”kulturörening” som täckmantel. Här erinras särskilt om skillnaden mellan en gemenskaps objektiva ändamål och enskilda medlemmars subjektiva ändamål med sitt medlemskap. Är detta en förening med ett gott objektivt ändamål, där vissa medlemmar utnyttjar den för dunkla syften? Eller har vi att göra med en förening vars objektiva ändamål är terrorism, men vari ingår många medlemmar som verkar i god tro, ej helt medvetna om föreningens egentliga karaktär?

Överväganden av denna typ är oundgängliga i till exempel en diskussion om förbud mot rasistiska organisationer eller så kallade bastuklubbar, och komplexiteten i dessa överväganden – givet de värden som står på spel – motiverar att påven Leo XIII:s varning i citatet ovan hålls i färsk åminnelse.

Såväl polistatsmässiga reaktionsmönster som en missriktad liberal ”tolerans” kan föra i diket härvidlag.

Den liberala filosofins närmast fullständiga valhänthet inför denna typ av problem beror på dess oförmåga att identifiera ändamål såsom objektivt goda eller onda – vi talar här om en liberalism som är konsekvent i förhållande till sina kunskapssteoretiska och antropologiska förutsättningar – vilket utgör ett stort problem mot bakgrund av liberalismens

närmast kanoniserade ställning inom ”politiskt korrekt” debatt och te-oribildning. Se härtill essäer av Grasso, Wolfe och Elshtain i *Catholicism, Liberalism and Communitarianism*, ed. by Grasso et al, Lanham, MD, 1995.

Vem tillkommer det då att avgöra om en gemenskaps ändamål är gott eller ont? Detta är naturligtvis en omfattande och mångfacetterad problematik, men om vi begränsar frågan till sammanhanget av en gemenskaps rättsliga ställning är det självfallet lagstiftaren i den aktuella politiska gemenskapen som till syvende og sidst måste sätta ned foten.

Den teoretiska poängen här är, att om det i verkligheten existerar objektiva ändamål, goda som onda, så innebär varje hållning lagstiftaren intar i frågan om gemenskapens rättsställning, från förbud över passiv tolerans till aktivt bejakande och stödjande, *ett de facto ställningstagande* till frågan huruvida gemenskapens ändamål är gott eller ont – oavsett i vilken retorisk och argumentativ klädnad ställningstagandet sker, och även om ställningstagandet skenbart är ett icke-ställningstagande.

Vi har ovan identifierat flertalet rekvisit för att autentisk mänsklig gemenskap skall föreligga. Till dessa skall läggas ytterligare ett: *stabilitet*. Det torde för de flesta vara uppenbart att en i hast ihopsamlad skara jägare som skall spåra en trafikskadad älg inte är en gemenskap i den bemärkelse ett ordinarie jaktlag är det, lika lite som en ”lös förbindelse” är en gemenskap i den bemärkelse ett äktenskap är det.

En verklig gemenskap åsyftar ett ändamål som det tar tid att realisera och/eller är beständigt i tid. Olika ”ad hoc”-grupper och lösa nätverk är, oavsett förtjänster i övrigt, inte verkliga gemenskaper av det slag som bygger upp samhället, och kan aldrig ersätta dessa. Med gemenskapens beständighet i tid sammanhänger att de etiska förpliktelser och band som råder mellan gemenskapens medlemmar även de är beständiga över tiden. I anslutning till detta kan man ju fundera lite över till exempel vår skilsmässolagstiftning...

Vilken typ av stabilitet är nödvändig för att ett äktenskap skall kunna realisera sitt objektiva ändamål ?

Vi kan nu avsluta detta avsnitt med att definiera en verklig mänsklig gemenskap som **en stabil förening av två eller flera personer sammanhållen av ömsesidiga etiska band, genom samverkan strävande efter ett gemensamt gott ändamål.**

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

(St.Thomas av Aquino: De Regimine Principum, I, 3–4, 8)

3. Gemenskapens behov av auktoritet

”I allting som är ordnat till ett ändamål till vilket den ena eller den andra vägen kan väljas, behövs det någon styrande princip genom vilken det rätta ändamålet kan nås på den mest direkta vägen. Ett skepp till exempel, som rör sig i olika riktningar beroende på vindarnas ombytlighet, skulle aldrig nå sin destination om det inte fördes i hamn genom sin styrmans kompetens. Nu är det så att människan har ett ändamål, till vilket hela hans liv och alla hans aktiviteter är ordnade; för människan är en intelligent aktör, och det tillkommer helt klart en intelligent aktör att handla med ett ändamål i sikte.

Människor väljer också olika metoder i fortskridandet mot deras uppställda mål, såsom mångfalden av strävanden och aktiviteter klart indikerar. Följaktligen behövs det någon styrande princip för att vägleda honom mot hans mål. Förvisso är det så, att förnuftets ljus av naturen placerats i varje människa, för att vägleda honom i hans rörelser mot sitt mål. Om människan alltså var avsedd att leva ensam, som många djur gör, skulle han inte behöva någon annan vägledning för att nå sitt mål.

Var och en skulle vara sin egen Konung, under Gud, den Högste Konungen, i den mån han själv skulle styra sina handlingar genom förnuftets ljus som getts honom från ovan. Dock är det så, att det för människan, mer än för någon annan varelse, är naturligt att vara en social och politisk varelse, att leva i gemenskap.... Om, alltså, det är naturligt för människan att leva i gemenskap med många, så

Frågan om auktoriteten är kanske den aspekt av människans tillvaro som gemenskapsvarelse som mest varit, och är, föremål för diskussion i olika sammanhang, och det är av nöden att rätt förstå begreppets innebörd. Vi har ovan konstaterat att varje egentlig gemenskap har ett ändamål.

För att nå detta måste vissa medel användas, och dessa medel måste användas av vissa. För att en gemenskap skall kunna realisera sitt ändamål måste det finnas en enighet om vad som skall göras, hur och av vem. Det måste finnas ledning och samordning. Det är detta som är auktoritet. Denna auktoritet kan naturligtvis gestaltas på ett otal olika sätt. Några saker måste här observeras.

För det första: Det finns i grunden ingen principiell motsättning mellan den enskildes frihet och auktoriteten som sådan, det vill säga att det ena skulle utesluta det andra. Tvärtom är det ju just människornas förnuft och frihet att välja, samt att det ofta finns flera tänkbara vägar att nå ett visst mål, som gör att det i hennes gemenskaper är nödvändigt med en auktoritet, dels för att inte den enes frihet skall strypa den andres, dels för att välja väg när det krävs att hela gemenskapen gör ett gemensamt vägval. Denna komplementaritet mellan autentisk frihet och legitim auktoritet har belysts och analyserats på ett briljant sätt av Yves R. Simon (se litteraturlistan).

För det andra: Utövandet av auktoritet är en tjänst i gemenskapen och för gemenskapen. Auktoriteten i en gemenskap är till för att värna och förverkliga gemenskapens ändamål. Rätt uppfattad är den inte till för sin egen skull, och den väljer inte gemenskapens ändamål utan tjänar det.

”Nu förhåller det sig så med vissa saker som är inriktade på ett ändamål, att man kan framskrida på antingen ett riktigt sätt eller ett felaktigt sätt. Sålunda finns det också i styret av en gemenskap en skillnad mellan rätt och orätt. En företeelse leds rätt när den leds

mot dess tillbörliga ändamål, orätt när det leds mot ett otillbörligt ändamål... Om, alltså, en gemenskap av fria människor av den styrande leds mot gemenskapens gemensamma bästa, så är det styret rätt och billigt, som det anstår fria människor. Om, å andra sidan, ett styre inriktade sig på, inte gemenskapens gemensamma bästa, utan den härskandes eget bästa, så vore det ett orätt och perverst styre.”

(St.Thomas av Aquino: De Regimine Principum, I, 10)

Det bör uppmärksammas att ”härskarens eget bästa” hos St.Thomas inte bara avser personlig vinning, utan varje typ av ”privat agenda” såsom ett särintresse av något slag, bevarande av en viss grupps privilegier, ett visst partis vision om samhällets rätta beskaffenhet etc. Detta innebär att gemenskapens ändamål sätter en tydlig gräns för auktoriteten i gemenskapen. Detta blir ännu tydligare om man begrundar att gemenskapen som sådan är till för sina medlemmar, det vill säga att vara ett stöd för dem i en given uppgift. Det är, återigen, inte medlemmarna som är till för gemenskapen, utan tvärtom.

Auktoriteten i gemenskapen är alltså subsidiär – stödjande – i förhållande till gemenskapen och dess medlemmar. Gemenskapens ändamål implicerar ju ett givet, begränsat, kompetensområde för auktoriteten i gemenskapen. Att till exempel styrelsen för fackföreningen inom ramen för sitt mandat har auktoritet att besluta om upplägget på en förhandling med arbetsgivarsidan torde vara uppenbart.

Lika uppenbart är det att styrelsen inte har ett spår att göra med till exempel vem en medlem gifter sig med eller vad vederbörande väljer för boendeform. Observera här att auktoritetsutövning, till exempel genom ett beslut, kan vara etiskt illegitim om det i *sak* går bortom vad som följer av gemenskapens ändamål, även om en formellt korrekt *procedur* följs vid beslutets tillkomst.

Vi återkommer till diskussionen om auktoriteten längre fram i texten.

4. De naturliga gemenskaperna och det civila samhället

I kristdemokratins politiska filosofi talas det ofta om de naturliga gemenskaperna. Vilka är då dessa, och hur skall man förstå ”naturliga” i detta sammanhang ?

Vi erinrar oss först att människan är en till sin natur social varelse. De naturliga gemenskaperna är först och främst de gemenskaper vars existens är en nödvändighet för att människorna skall kunna leva i enlighet med sin natur, det vill säga på ett fullt mänskligt sätt. Dessa gemenskaper är *äktenskapet* – här förstått utan formalistiska övertoner som en *stabil relation* mellan en man och en kvinna –, *familjen* och *samhället/samhällsgemenskapen*.

När vi säger att dessa gemenskaper är nödvändiga så menar vi självfallet inte att det till exempel skulle vara nödvändigt för alla att ingå äktenskap eller att bilda familj. Däremot menar vi att det är nödvändigt för alla i ett mänskligt samhälle att det *finns* äktenskap och familjer.

Även samhällsgemenskapen i vidare bemärkelse är nödvändig för människan. Par och familjer kan lika lite som enskilda existera isolerade, utan samverkan med andra. Denna vidare gemenskapskrets som vi kallar samhällsgemenskapen har sin etiska grund i de band av naturliga rättigheter och ömsesidiga skyldigheter som förenar alla människor. Dessa band är grundval för den så kallade broderskapstanken eller *solidaritetsprincipen*.

Enligt kristdemokratins politiska filosofi har alltså samhällsgemenskapen en intrinsikal, ontologisk struktur enligt vilken den byggs ”underifrån och uppåt” av olika komplementära gemenskaper. Par och familjer, ibland utvidgade till storhushåll eller släktgemenskaper, utgör de grundläggande gemenskaperna i samhällsgemenskapen. De är emeller-

tid inte tillräckliga. Vi människor har därutöver behov av olika gemenskaper på exempelvis de sociala, ekonomiska och kulturella områdena. Dessa fritt tillskapade gemenskaper är även de i en viss bemärkelse naturliga gemenskaper, men inte riktigt på samma sätt som de ovan diskuterade.

De tidigare nämnda gemenskaperna: par, familjer och samhällsgemenskapen i stort, är nödvändiga för *alla* människor. Vi kallar dem därför *primära* naturliga gemenskaper. Dessa gemenskaper känneteckas av att vi ingår i dem "helt och hållet". I dem är vi helt enkelt Kalle, Stina, Petter etc. I den senare gruppen gemenskaper ingår vi däremot i en viss – begränsad – kapacitet eller bemärkelse, såsom *jägaren* Kalle i jaktlaget, eller *löntagaren* Stina i fackföreningen. Denna senare grupp gemenskaper skiljer sig också på ett annat sätt från de tidigare.

Att denna senare typ av gemenskaper finns är nödvändigt i ett mänskligt samhälle. Däremot är inte *var och en* av dem nödvändig för *alla* människor. Alla människor är till exempel inte beroende av att det finns folkdanslag. Likväl är även denna typ av gemenskaper naturliga, eftersom de är ett organiskt uttryck (jämför "organisation") för den strävan efter samverkan i gemenskap som följer av vår sociala natur, och de bildas och ingås frivilligt.

Vi kallar dessa gemenskaper för *sekundära* naturliga gemenskaper. De har alla det gemensamt att de är organisationer i egentlig bemärkelse, det vill säga de växer fram organiskt av människor som organiserar sig.

Vi kan göra skillnaden mellan primära och sekundära naturliga gemenskaper ännu tydligare genom följande exempel: Det är fullt legitimt att säga att klubbordföranden yttrar sig *i sin roll* som ordförande i fackklubben. Däremot är det ett missvisande språkbruk att tala om en "fadersroll" i förhållande till sina barn, det vill säga om man inte är en tillfällig fosterförälder. Att vara far eller mor är en naturlig objektiv identitet som inträder i och med att man avlar barn – denna identitet kan inte "väljas bort" utan att man landar i en lögn. Felaktigheten i att tala om en modersroll eller fadersroll i förhållande till sina egna barn framstår i all sin absurditet om man på motsvarande sätt skulle säga att barnet ikäde sig en "barnaroll" gentemot sina föräldrar.

Det är summan av de primära och sekundära naturliga gemenskaperna som utgör vad vi kallar det civila samhället.

Det civila samhället är alltså alla par, familjer, ideella organisationer,

fackföreningar, kooperativ, ekonomiska föreningar, föräldraföreningar, friskoleföreningar, bildningsförbund eller vad det nu kan vara.

Ett vitalt mänskligt samhälle förutsätter ett vitalt och fritt civilt samhälle. Visar inte erfarenheten, att då det civila samhället försvagas gynnas totalitära tendenser och vice versa, på ett sätt som för tanken till kommunicerande kärnl?

Det är symptomatiskt att totalitära stater och stater med totalitära drag alltid försöker begränsa det civila samhällets frihet och aktionsradie. Detta implicerar alltid allvarliga kränkningar av människans naturliga rättigheter, vilket var tydligt under nazismen och i de kommunistiska diktaturerna. Emellertid finns det även i demokratiska stater allvarliga hot mot det civila samhället, hot som paradoxalt nog ofta har sitt ursprung i goda avsikter.

Ett exempel på detta är när i och för sig väl motiverade subsidiära offentliga insatser ges en sådan *form* att de medför en otillbörlig styrning av det civila samhällets gemenskaper. När så är fallet upphör insatserna i realiteten att vara subsidiära. Ett konkret exempel är när stöd till barnomsorg och skola inte beaktar föräldrarnas naturliga rättighet att välja omsorgsform och skola i enlighet med vad de bedömer vara bäst för deras barn.

En annan hotbild tar form när det civila samhällets gemenskaper i realiteten, till exempel genom överdriven eller felutformad beskattning, görs/blir helt beroende av offentliga subsidier. Detta blir särskilt problematiskt om det till subsidierna kopplas illegitima krav på gemenskapen ifråga vad avser visst beteende eller viss verksamhetsinriktning.

Observera här att problemet inte är att det ges subsidier eller att det kopplas krav till dessa. Problemet uppstår när beroendet av subsidierna blir så stort att gemenskapens frihet och integritet undergrävs, eller när kraven som kopplas till subsidierna rör sådant som ligger utanför det offentligas kompetensområde.

När en "ideell" organisation dessutom har nästan lika hög grad av offentlig finansiering som polismakten måste frågan ställas om inte denna organisation de facto upphört att vara en del av det civila samhället och istället blivit en del av staten. I detta sammanhang finns det fortfarande anledning att ställa kritiska frågor till vissa delar av föreningsverige – inte för att man ogillar det, utan för att man värnar dess autentiska uppgifter i ett fritt samhälle.

5. Det civila samhället, staten och det gemensamma bästa

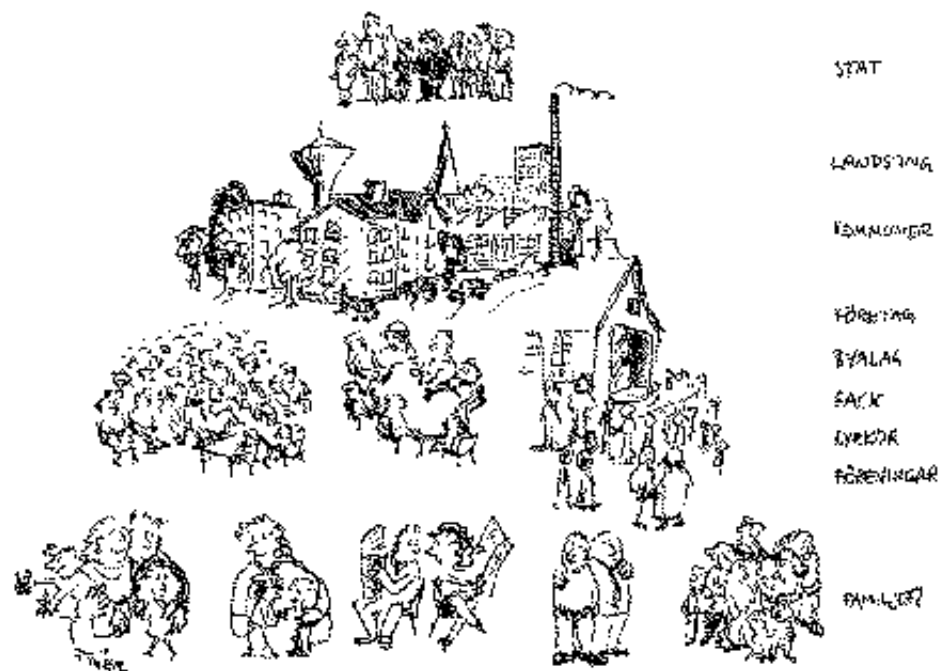
Vi har i det ovanstående diskuterat olika typer av gemenskaper i det civila samhället. Alla dessa gemenskaper har sina specifika mål och uppgifter, ett gemensamt gott ändamål för medlemmarnas samverkan. Det är uppenbart att det krävs någon form av auktoritativ koordination så att inte kollisioner uppstår mellan dessa gemenskapers strävanden, och så att de kan erhålla stöd i lämplig form när så behövs. Där de olika gemenskaperna strävar efter sitt specifika goda är det viktigt att inte allas gemensamma goda glöms bort. Det är när en gemenskap inte beaktar detta som den degenererar till ett så kallat särintresse.

Detta allas gemensamma goda, eller som det oftast kallas, *det gemensamma bästa* (latin "bonum commune"), är det specifika objektiva ändamålet för den *politiska* samhällsgemenskapen eller *staten*: dess ändamål omfattar ju alla samhällsgemenskapens medlemmar.

Alltså: alla det civila samhällets gemenskaper måste *beakta och respektera* det gemensamma bästa när de fullföljer sina respektive ändamål, medan det för den politiska gemenskapen, "staten", är *det gemensamma bästa* som *utgör* det specifika ändamålet. Staten och den politiska maktutövningen har inget legitimt ändamål vid sidan av detta. Det är "statens" unika och specifika ansvar för hela samhällsgemenskapens gemensamma bästa som är grunden för dess specifika prerogativ, såsom till exempel ett visst bruk av tvångsmakt.

St Thomas av Aquino underströk distinktionen mellan det civila samhället och den politiska gemenskapen när han talade om människan som en social *och* politisk varelse. Den politiska gemenskapen och auktoriteten är till för det civila samhällets medlemmar och gemenskaper –

inte tvärtom. Dess roll visavi det civila samhället är rättsskipande, reglerande, koordinerande och stödjande. För att dessa verksamheter skall kunna ske på rätt sätt, det vill säga på ett sätt som respekterar människornas naturliga rättigheter och det civila samhällets legitima självbestämmande, måste staten låta sig vägledas av *subsidiaritetsprincipen*.



Ett samhälle byggs underifrån och uppåt. Par, familjer och släktgemenskaper utgör de grundläggande gemenskaperna. Dessutom har vi människor behov av gemenskaper på till exempel sociala, ekonomiska och kulturella områden. Statens och politikens roll gentemot det civila samhället är rättsskipande, reglerande, koordinerande och stödjande.

6. Subsidiaritetsprincipen

”Denna viktiga princip, grundläggande för socialfilosofin i vilken den förblir fast och orubblig, kan inte sättas åt sidan eller förändras: Att precis som det är allvarligt orätt att beröva de enskilda vad de själva kan åstadkomma genom sitt eget initiativ och sin egen handlingskraft och överlämna det åt samhället, så är det också en orättvisa och på samma gång ett stort ont och en allvarlig störning av den rätta ordningen att tillskriva större och högre gemenskaper vad mindre och lägre gemenskaper kan utföra.

I den naturliga målsättningen för varje samhällsaktivitet ligger att den skall ge stöd (subsidium) åt samhällsgemenskapens (med)lemmar, men aldrig förstöra eller absorbera dem.”

(Påven Pius XI: Quadragesimo Anno, nr 79)

Denna centrala socialfilosofiska princip har sina idéhistoriska rötter hos Aristoteles – eventuellt även hos Marcus Tullius Cicero (De officiis) och i Exodus 18:17–23. Alla dess aspekter är påtagligt närvarande i St. Thomas av Aquinos filosofi liksom i Leo XIII:s socialencykliga Rerum Novarum från 1891. Själva begreppet har dock i första hand lanserats genom Pius XI:s socialencykliga Quadragesimo Anno från 1931.

Under senare år har principen fått en allt starkare ställning – eller åtminstone rönt allt större uppmärksamhet – såsom vägledande för den Europeiska Unionens verksamhet, men det bör uppmärksammas att dess formuleringar i unionsdokumenten knappast är några socialfilosofiska auktoritativa utsagor om principens innebörd som sådan, utan snarare skall ses som försök att applicera principen i ett visst sammanhang.

Det latinska ordet ”subsidium” betyder *stöd*. När man därför säger att subsidiaritetsprincipen betyder att samhällsuppgifter skall lösas på ”lägsta effektiva nivå” så är detta inte hela sanningen. Snarare är det så att den socialfilosofiska tradition i vilken principen formulerats *förutsätter och understryker* de enskilda människornas och det civila samhällets gemenskapers naturliga rättigheter, ”aktörskap”, och legitima självbestämmande. Principen kan sägas vara en *kompletteringsprincip*.

Vad principen innebär är *dels* att staten har en skyldighet att stödja *där så behövs*, *dels* att detta stöd, oavsett vilken form det har i övrigt, måste respektera de enskilda människornas rättigheter och gemenskapernas egna kompetensområden. Hjälpen måste med Oswald von Nell-Breunings ord vara en hjälp till självhjälp, annars är det ingen verklig hjälp.

Alltså:

1. Alla gemenskaper har en stödjande och kompletterande roll visavi sina medlemmar. ”Sina medlemmar” skall givetvis inte tolkas i någon inåtvänd, navelskådande mening, som att gemenskaper skall ses såsom ”stängda” visavi omvärlden och indifferentia inför denna.

Personer som lever i sådana missuppfattningar levererar ofta kritiska synpunkter på den subsidiära samhällsuppfattningen i form av ramsor om ”idealiserandet av kärnfamiljen”, ”romantisering av lokalsamhället” etc. Kritiken är, principiellt sett, grundlös. Tvärtom innebär ju de mindre gemenskapernas uppgifter under normala omständigheter en verklig tjänst åt den större samhällsgemenskapen.

Till exempel så kommer ju familjens uppgifter visavi barnen i termer av omvårdnad, försörjning, uppfostran och kunskapsförmedling hela det omgivande samhället till del.

På motsvarande sätt är det uppenbart att det gagnar hela den övergripande politiska gemenskapens – ”statens” – gemensamma bästa om de lokala politiska gemenskaperna, till exempel kommunerna, kan lösa sina uppgifter på ett ändamålsenligt sätt och staten kan koncentrera sig på sådant *endast den* kan handha på ett ändamålsenligt sätt.

2. Större gemenskaper har en stödjande och kompletterande roll visavi mindre gemenskaper – en naturlig konsekvens av uppfattningen av samhällsgemenskapen såsom uppbyggd ”underifrån och uppåt”.

Ibland måste en ny ”högre” gemenskapsnivå bildas för att de ”lägre” gemenskapernas gemensamma bästa skall kunna säkras. En sådan ut-

veckling var – kanske – övergången från de olika landskapslagarna till en rikstäckande rättsgemenskap genom Kung Magnus Erikssons landslag, för att ta ett exempel ur vår historia.

Självklart innebär subsidiaritetsprincipen att en ny gemenskapsnivå skall begränsa sin verksamhet till just de uppgifter för vilka de tidigare nivåerna inte var tillräckliga. Det tänkande för vilket subsidiaritetsprincipen är en exponent bejakar alltså tillskapandet av nya, högre, gemenskapsnivåer men ställer sig samtidigt avvisande till alla centralistiska tendenser, det vill säga försök att till en högre ”central” nivå överföra uppgifter som *ändamålsenligt kan lösas* av de lägre, mindre gemenskaperna. Om en centralistisk tendens gått för långt är det följaktligen på sin plats att återföra kompetens ”nedåt”, ibland även att utveckla nya ”lägre” politiska gemenskaper.

3. Större gemenskaper/högre nivåer har en subsidiär roll visavi enskilda och mindre gemenskaper i dessas relation till *mellanliggande* nivåer, i händelse av begångna orätter. Detta är en aspekt av subsidiaritetsprincipens logik som ibland glöms bort.

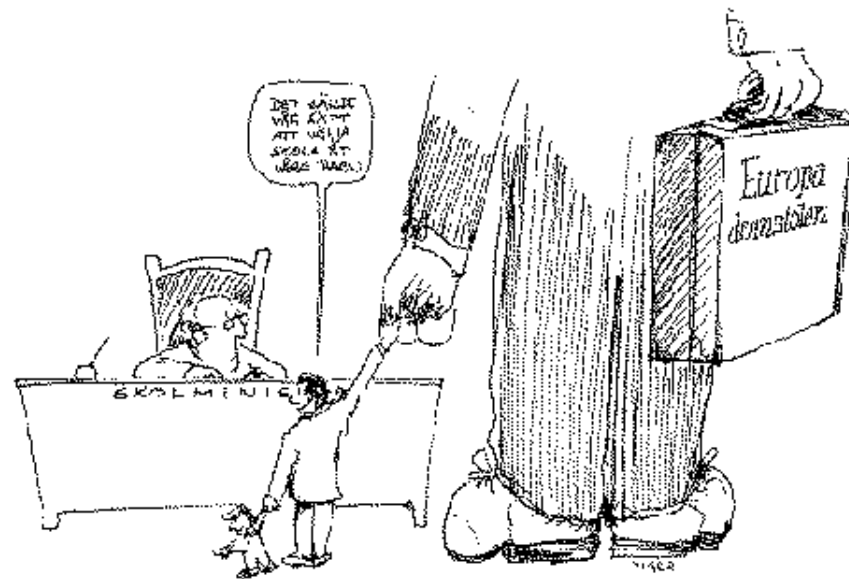
Ett exempel är den offentliga myndighetens plikt att skydda enskilda mot övergrepp inom familjen. Ett annat exempel är Europadomstolens uppgift att skydda den enskildes mänskliga rättigheter gentemot orätter begångna av de nationella rättsväsendena.

(För en mindre ofullständig diskussion om subsidiaritetsprincipens innebörd, till exempel med avseende på internationella relationer och överstatlighet, se författarens uppsats i SOU 1994:12, bilagedelen.)

Innan vi lämnar subsidiaritetsprincipen finns det anledning att uppmärksamma vissa problem med formuleringen ”på lägsta effektiva nivå”. Det är uppenbart att vad som är en ”effektiv nivå” kan te sig lite olika om man är centralbyråkrat i Skolverket eller småbarnsförälder i glesbygd.

Det är här viktigt att komma ihåg att när människor är inblandade så kan aldrig något moraliskt orättfärdigt vara i egentlig mening effektivt. Det är, som bland annat Marcus Tullius Cicero diskuterat i ”De Officiis”, III, 30, alltid det moraliskt/etiskt rätta som avgör vad som kan kallas effektivt eller nyttigt – det är inte ”nyttan” som avgör vad som är moraliskt rätt. Det finns inga genvägar till det gemensamma bästa. Det gemensamma bästa innefattar eller omsluter alla enskildas och gemenskapers partikulära autentiska goda och kan inte förverkligas på dessas bekostnad.

När vänstern idag försöker krossa friskolorna under parollen att de leder till ”segregering i samhället” så glömmar de – avsiktligt? – att det är den *reellt existerande pluralistiska mångfald*, av till exempel språkliga minoriteter och religiösa gemenskaper, ur vilka friskolorna växer som är *samhället*: det samhälle vars gemensamma bästa staten är till för att främja.



Större gemenskaper/högre nivåer har en subsidiär roll visavi enskilda och mindre gemenskaper i dessas relation till *mellanliggande* nivåer, i händelse av begångna orätter.

7. Solidaritetsprincipen

Denna princip, som kort nämnts ovan, är även den central för realisandet av det gemensamma bästa. Den politiska gemenskapen och dess ändamål omfattar *alla* samhällsmedlemmar utan undantag och i lika hög grad. Det heter det gemensamma bästa – inte ”de flestas bästa” eller ”visgas bästa”, ej heller ”det allmännas” bästa.

Leo XIII:e underströk i *Rerum Novarum* att medan statens ändamål, det gemensamma bästa, gäller ”hög” som ”låg” i lika hög grad, så är de utsatta och mindre bemedlade mer berättigade till statens stöd just därför att de har mindre egna medel till sitt förfogande. Leo XIII:e anslöt här till den skolastiska doktrinen om så kallad distributiv rättvisa.

Det är viktigt att uppmärksamma att det gemensamma bästa åsyftar och beaktar de konkret existerande personerna och deras gemenskaper. Det är inte fråga om en ideologiserad utopi a la ”folkhemmet” eller något hegelianskt präglat statsintresse abstraherat och höjt över den reellt existerande samhällsgemenskapen.

Eftersom solidaritetsprincipen härrör ur människans sociala natur och naturrätten, omfattar den såsom ontologisk och etisk princip självfallet alla medlemmar av mänskligheten utan undantag. Rätt uppfattad solidaritet gör inte halt vid riksgränsen, vilket har sin betydelse för moralen i flyktingpolitiken och biståndssamarbetet såväl som i till exempel säkerhetspolitiken.

Vissa liberala tänkare har tidvis kritiserat insisterandet på distributiv rättvisa, vilken de menar, till exempel med avseende på rätten till privat egendom, skulle innebära ett relativiserande av den enskildes rätt. Det handlar emellertid inte om ett relativiserande av rättigheter som är na-

turliga och oförytterliga, utan om ett *relaterande* av dessa rättigheter till *den sociala gemenskap av medmänniskor* vi lever i och därmed sammanhängande skyldigheter. I själva verket handlar rättvisa just om det rätta *i relation* till andra människor. Cicero definierade dygden ”rättvisa” som *den fasta/beständiga beslutsamheten att ge åt var och en det som tillkommer honom/henne*.

Sammanfattningsvis måste alltså både subsidiaritetsprincipen och solidaritetsprincipen beaktas för att vi skall kunna realisera det gemensamma bästa, vilket vi definierar som **en politisk och rättslig ordning och ett ekonomiskt och socialt sammanhang som ger varje enskild och de olika gemenskaperna optimala möjligheter att realisera sig, fullgöra sina uppgifter och vara det de är.**

8. Samhällsgemenskapens ordning och hierarki

Ordet ”ordning” kan i politisk-filosofiska sammanhang lätt leda till dystra och felaktiga associationer. En riktig uppfattning av ordets innebörd i detta sammanhang är mycket viktig. Ordning skulle här, förenklat, kunna beskrivas som den *rätta relationen* mellan distinkta men kompatibla eller överensstämmande entiteter. Det rör sig alltså om entiteter som är reellt distinkta från varann, men ändå objektivt relaterade till varann. För den sociala ordningen, ordningen i samhällsgemenskapen, gäller att den består av personer och deras gemenskaper.

Eftersom människan till sin natur är en förnuftig, fri och ansvarig varelse, det vill säga en moralisk varelse, är alltså den sociala ordningen först som sist en moralisk eller etisk ordning, som i ”staten” konkretiseras som en politisk och rättslig ordning. Själva ordet ordning implicerar här alltså riktiga relationer mellan samhällsgemenskapens medlemmar, det vill säga ömsesidig respekt för naturliga rättigheter, fullgörande av – lika naturliga – skyldigheter, erkännande av gemenskapernas legitima kompetensområden etc.

I denna mening är alltså en totalitär stat egentligen ingen ordning alls, eftersom man där försöker göra *en enda reell entitet* av vad som i realiteten – och utan att kunna reduceras – är sinsemellan *relaterade men reellt distinkta* entiteter. Det är detta som brukar kallas ”regimentisering”. En verklig samhällsordning är tvärtom i grunden alltid pluralistisk i sin ontologiska grundstruktur. Vad ”führern” egentligen ropade efter när han sade ”ordnung muss sein” var i själva verket ett upphävande av samhällsordningen, ett försök att förvandla en gemenskap av personer till en

totalitär myrstack. Aristoteles kritik av Platons statsuppfattning i *Politiken*, Bok II, är belysande i detta sammanhang.

En kristdemokrat gör rätt i att kräva ”lag och ordning”, men det han åsyftar är då en samhällsordning som upprätthåller respekten för människors naturliga rättigheter och gemenskapernas legitima självbestämmande – inte ett iståndsättande av en auktoritär monolit, en hobbessiansk ”Leviathan”.

I många kontraktsteoretikers, nyliberalers och diverse kulturradikalers synsätt är misstaget ett annat: de erkänner förvisso att det handlar om distinkta entiteter, enkannerligen ”individer”, men inser inte att dessa är objektivt relaterade till varandra; ontologiskt och genom en objektiv etisk ordning, den naturliga morallagen eller naturrätten. Ej heller förefaller de acceptera existensen av naturliga gemenskaper med specifika ändamål av förpliktigande – och rättighetsgrundande – karaktär. I naturrättens ställe sätter de de facto djungelns lag. I deras analysapparat finns bara individerna och staten, mellan individerna bara ensidigt uppsägbara kontrakt, mellan individerna och staten endast den positiva lagens fiktiva kontrakt. Även detta leder i riktning mot omstörtande av samhällsordningen beskriven som ovan.

Vi har tidigare berört behovet av auktoritet i människornas gemenskaper, liksom att ”statens” specifika ansvar för det gemensamma bästa implicerar ett mått av auktoritet, inklusive viss tvångsmakt, visavi enskilda och det civila samhällets gemenskaper. Det är mot denna bakgrund uppenbart att samhällsordningen med nödvändighet är hierarkiskt uppbyggd, både i relationerna inom gemenskaperna och mellan gemenskaperna. Föräldrarna är överordnade barnen, staten överordnad det civila samhällets gemenskaper.

Samtidigt måste det tydligt och med skarpa understrykas att detta inte är en värdehierarki, utan en tjänste- och ansvarshierarki. Föräldrarnas auktoritet skall tjäna familjens gemensamma bästa, statens auktoritet skall tjäna samhällsgemenskapens gemensamma bästa. Enkelt uttryckt: den starkes styrka existerar inte minst för att skydda, stödja och stärka den svagare. (Den moderna socialpolitiska diskursen om ”empowerment” finner på *denna* punkt en naturlig referens i det kristdemokratiska tänkandet.)

När staten, på *goda* grunder – inte annars, griper in i en familjs inre liv för att skydda en familjemedlems naturliga rättigheter utförs, som konstaterats ovan, samma subsidiära tjänst som när en överstatlig instans

eller världssamfundet ingriper i en stats inre liv om denna bryter mot människans naturliga rättigheter. Här krävs i varje enskilt fall naturligtvis en analys utifrån naturrättsliga och folkrättsliga utgångspunkter för att bedöma legitimiteten i den högre nivåns gärningar eller underlåtelser.

Vi avslutar denna diskurs med tre reflexioner. Den första är att man, mot bakgrund av att varje ordning av mänskliga gemenskaper implicerar hierarkiska relationer, bör förhålla sig skeptisk mot alltför glättade resonemang om att ”riva pyramider” och införa ”plana organisationer”. Ofta nog – självklart inte alltid – är detta bara dimridåer för att dölja reella makt- och ansvarsförhållanden. Det kan också vara en indikation på att lojaliteten mot det för gemenskapens medlemmar gemensamma goda ändamålet kollapsat, alternativt att något sådant aldrig varit för handen.

Den andra reflexionen är att legitimiteten i all auktoritet hänger på dess ändamål och ”raison d’être”, att tjäna det gemensamma bästa. När bärare av auktoritet, eller de strukturer som tillskapats för att biträda dem, till exempel militären, istället usurperar (tillskansar sig) makt för sina egna agendor, sin egen vinning, så har den klassiska och kristna traditionens definition på tyranni uppfyllts. Då båtar det föga om tyrannen är demokratiskt vald – eller för den delen ens egna föräldrar.

Den tredje reflexionen är att en ryggmärgsmässig, infantil ”upprorsattityd” av det slag som gatans parlament stundtals manifesterar inte bara är orimlig i sig: den tenderar också att hos sina kolportörer skapa en blindhet för den politisk-filosofiskt reellt viktiga frågan, nämligen den om skillnaden mellan legitim och illegitim auktoritetsutövning. Vem har rätt att bestämma vad, och över vem?

9. Organisation eller administration?

Begreppet organisation härrör ur tidig medeltida politisk teori vari det var vanligt att analogt beskriva samhällsgemenskapen som en ”moralisk organism” eller ”moralisk kropp”. Vi har kvar rester av dessa teorier i termer som organisation, samhällsmedlem och statsöverhuvud. I motsats till vad vissa senare tiders halvbildade kritiker och medeltidsbelackare föreställt sig så innebar denna analogi – och vi understryker att det är en sådan – *inte* att man föreställde sig samhällsgemenskapen som en ”fysiskt” levande organism, vari den ideologiska poängen skulle vara ”fötternas” underkastelse under ”huvudet”.

Vantolkningen torde bero *dels* på att man inte uppfattat utläggningens analoga karaktär, *dels* att man inte uppfattat den höga graden av abstraktion i analogin. Innebörden var istället att samhället sågs som en dynamisk, och i den meningen ”levande”, gemenskap sammanhållen av en moralisk ordning. I denna hade alla ”organ och lemmar” – gemenskaper och enskilda – en för helheten oundgänglig betydelse och specifik uppgift, och de kunde inte skadas utan att helheten skadades. Den intresserade finner en typisk utläggning av denna syn i John av Salisburys ”Policraticus” från 1100-talet, nyligen återutgiven på engelska.

Begreppet administration kommer av latinets *ad ministro*: ”till tjänandet”, och syftar på dem som den/de som har ansvaret för en gemenskaps gemensamma bästa städslar för att biträda dem i tjänandet av gemenskapen, såsom konungens och folkets *ministrar*, det vill säga tjänstemän.

Denna tillbakablick hjälper oss att se vissa saker tydligare. Schematiskt är mönstret följande:

1. Underifrån och uppåt byggs en gemenskap eller organisation, till exempel en fackförening.

2. I denna finns någon eller några som genom bland annat den auktoritet de tilldelats har att tjäna organisationens gemensamma bästa, exempelvis klubbstyrelsen.

3. Dessa utser åt sig en administration av tjänstemän/kvinnor för att biträda dem med detta, till exempel ombudsmän. Så långt allt gott och väl.

Emellertid har ända sedan 1500-talet – de långa perspektiven är ofta nyttiga – administrationen som funktion eller form alltmer kommit att *inkräkta på utrymmet för organisation och gemenskap*, till exempel genom regleringar och institutionella förändringar. Den självständiga kyrkan har på många håll blivit statskyrka, det vill säga gått från att ha varit en trosgemenskap till en del av den statliga förvaltningen.

I 1900-talets diktaturer syns fenomenet tydligt, till exempel i sammanblandningen mellan parti och stat i såväl Sovjetunionen som Tredje Riket. Familjernas undanträngande för att ersättas med kommunal barnomsorgsadministration kan – självklart utan jämförelser i övrigt – ses i samma ljus. Administrationen, som hade att biträda vid tjänandet av det gemensamma bästa, har istället stundtals blivit de makthavandes vapen för att undanröja gemenskapernas och organisationernas frihet och tillrättalägga samhällsmedlemmarnas liv i enlighet med de makthavandes egna agendor. Det är väl att denna utveckling inte är irreversibel.

Vi ser att begreppen organisation och administration kan vara fruktbara för att analysera rågången mellan stat och civilt samhälle samt kompetensfördelningen inom olika gemenskaper. Är det till exempel inte så att ombudsmännens, administrationens, makt ökat på bekostnad av medlemmarna, det vill säga den egentliga organisationens subjekt, inom svensk fackföreningsrörelse? De politiska partierna uppvisar en liknande utveckling.

Vänner av det civila samhället brukar ofta referera till Edmund Burkes begrepp ”de små plutonerna”. Tyvärr är själva ordet illa valt. Ovan diskuterades som ett väsentligt karaktäristika på att en social entitet hör till det civila samhället är att den har karaktären av en verklig organisation, det vill säga något som organiskt vuxit fram genom initiativ ”underifrån”. En militär pluton däremot är ju ett klart exempel på en entitet tillskapad genom ett initiativ ”uppifrån” i administrativ eller by-

råkratisk form. Det är uppenbart att försvarsmaktens strukturer, liksom det mesta vars adresser återfinnes i statskalendern, inte hör till det civila samhällets gemenskaper.

Mera besvärliga för en principiell diskussion om det civila samhället är sociala entiteter som kan vara antingen organisationer med hemvist i det civila samhället (sekundära naturliga gemenskaper) eller administrativt formade strukturer inom den offentliga förvaltningen. Som exempel på sådana strukturer kan man nämna våra universitet och högskolor.

Det västerländska universitetet var ursprungligen en sekundär naturlig gemenskap för studieändamål organiserad som ett kollegium av studenter och/eller lärare, ofta med en offentlighetsrättslig ställning i form av ett *erkännande* i en eller annan form. Dagens svenska högskolor är däremot, med ett par undantag, myndigheter, det vill säga delar av statsförvaltningen. Vad respektive form innebär för studie-, undervisnings- och forskningsfrihet liksom för rättssäkerhet är värt en rejäl diskussion, vid vilken man i och för sig bör akta sig för enögda och förenklade angrepp på myndighetsformen. Detta mot bakgrund av att de svenska högskolornas beroende av offentlig finansiering är så stort att man vid en ”privatisering” av befintliga högskolor riskerar att få alla nackdelar som följer av den statliga formen – det starka ekonomiska styrmedlet kvarstår ju – men samtidigt tappar dess enda egentliga fördelar: transparens och studenternas rättsäkerhet.

Vill man stärka det ”civila utbildningssamhället” är det kanske mer angeläget att verka för att det offentliga intar en positivt subsidiär attityd till *nya* initiativ från det civila samhället på området? Detta exempel kan illustrera en generellt giltig princip för möjligheten att genom politik stärka det civila samhället i Sverige, nämligen att fokus nog bör vara på att stödja det civila samhällets gemenskaper där dessa *faktisk existerar eller försöker existera*, snarare än att leverera abstrakta ”blueprints” av det egna idealet som sedan – med just den sociala ingenjörskonst man ville komma bort ifrån – skall köras ned i halsen på allmänheten.

Som exempel på ett snett tänkande i detta sammanhang kan vi titta på fråga 17 i 1993 års SOM-undersökning. Svaranden ombuds ta ställning till ett ”antal förslag som förekommit i den politiska debatten”, däribland ”öka antalet privatskolor”. Frågan är formulerad så att problemet förvrids. Det handlar ju inte om att utifrån någon makroutilitaristisk kalkyl göra en bedömning av om det är samhällsnyttigt med 20, 200 eller 20 000 privatskolor i landet. Vad det handlar om är ju föräldrars rätt

att välja skola för sina barn och om ett offentligt erkännande av den insats för det gemensamma bästa som skolor i enskild regi faktiskt utför. Huruvida en likvärdig offentlig behandling av olika skolhuvudmän sedan resulterar i noll eller tusentals nya enskilda skolor beror på – och bör bero på – bedömningar och val i det civila samhället.

Samma principiella förhållanden gäller för familjepolitiken. Man kan ha olika åsikter om förtjänsterna med kollektiv barnomsorg respektive omsorg i hemmet, men det tillkommer inte staten utan föräldrarna att göra bedömningen av vilket som är bäst för deras barn, deras familj. Det går naturligtvis bra att i debatten rikta ideologisk kritik mot den ”traditionella kärnfamiljen”, för den som så önskar. Däremot finns det ingen möjlighet i världen att trolla bort det faktum, att det överallt i vårt land finns tusentals och åter tusentals unga barnfamiljer, vilka såsom naturliga gemenskaper i det civila samhället är *moraliskt berättigade* till ett adekvat stöd från det offentliga, givet i en form som respekterar deras rättigheter och legitima kompetensområde. Medger man inte detta betyder man sig som en struts.

Det är en allvarlig defekt hos dagens modernistiska liberalism – grundad i en felaktig antropologi – att man på allvar tror sig kunna värna den enskilde och hennes frihet utan att samtidigt värna de naturliga gemenskaper i vilka de enskilda fritt väljer att gestalta sina liv. Ledstjärnan för det offentliga bör vara att skapa rättvisa i de subsidiära insatserna – i respekt för det civila samhällets legitima kompetensområde – snarare än att använda skattebetalarnas pengar för att genom ekonomiska och administrativa styrmedel implementera en viss ideologi.

Diskussionen kan därför knappast föras i termer av om ”man” skall ha kollektivt dagis för alla eller ”satsa” på omsorg i hemmet. Om man respekterar föräldrarnas rättigheter så blir proportionerna mellan omsorg i hemmet, kommunala dagis, privata dagis, föräldrakooperativ etc ett resultat av ett otal beslut av de berörda i det civila samhället – inte ett resultat av politiska diktat.

Ytterst handlar detta om vilken demokrati- och statsuppfattning samt rättsuppfattning man har. Erkänner man att staten, det offentliga, har det objektiva ändamålet att tjäna det gemensamma bästa enligt ovanstående definition, under respekt för naturliga rättigheter?

Eller hyser man den mer jakobinskt stukade uppfattningen, att en statsmakt genom att vara demokratiskt vald har erhållit en licens att göra vad som helst för att förverkliga sina egna föreställningar?

Här går utan tvivel en demarkationslinje mellan huvudfåran i västerlandets politiska tradition å ena sidan, och det ”moderna” – i ordets sämsta bemärkelse – å den andra.

10. Efterord

Här avslutas denna skrift om några principiella aspekter på samhällsgemenskapens gestaltning. Att finna uppslag till hur man går från dessa principiella resonemang till implementeringsbar policy lämnas med varm hand till läsarna.

11. Litteratur

Jean-Yves Calvez & Jacques Perrin: *The Church and Social Justice*, Henry Regnery Company, Chicago, 1961.

Rodger Charles: *The Social Teaching of Vatican II*, Ignatius, San Francisco, 1982.

George V. Dougherty: *The Moral Basis of Social Order according to St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1941.

Lars F Eklund: *Personalismen och Naturrätten*, Timbro, Stockholm, 1995.

Lars F Eklund: *Subsidiaritetsprincipen: dess bakgrund och innebörd*, SOU 1994:12.

Kenneth L. Grasso et al.(ed.): *Catholicism, Liberalism and Communitarianism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1995.

Robert J. Henle (ed.): *The Treatise on Law* (Summa Theologiae, I-II; qq 90-97), UNDP, Notre Dame, Indiana, 1993.

Thomas J. Higgins: *Man as Man: The Science and Art of Ethics*, Tan, Rockford, Illinois, 1992.

Joseph Höffner: *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon & Bercker, Kevelaer, 1983.

Jacques Maritain: *Man and The State*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951.

Jacques Maritain: *The Person and the Common Good*, UNDP, Notre Dame, Indiana, 1985.

Ralph McInerny: *Aquinas on Human Action*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992.

Servais Pinckaers: *The Sources of Christian Ethics*, T & T Clark, Edinburgh, 1995.

Yves R. Simon: *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1980.

Yves R. Simon: *Freedom and Community*, Fordham University Press, New York, 1968.

Yves R. Simon: *Philosophy of Democratic Government*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993.

Joseph M. de Torre: *Informal Talks on Family and Society*, Southeast Asian Science Foundation, Manila, 1990.

Joseph M. de Torre: *The Roots of Society*, Sinag-Tala, Manila, 1984.

George Weigel & Robert Royal (ed.): *A Century of Catholic Social Thought*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. 1991.

Rudolf Weiler: *Einführung in die politische Ethik*, Verlag Ulrich Moser, Graz, 1992.