

**Durkheims moralsociologi
och välfärdsstaten**

Kerstin Jacobsson

Scores rapportserie 2006:3
ISBN 91-89658-40-X
ISSN 1404-5052

Durkheims moralsociologi och välfärdsstaten

Kerstin Jacobsson

SCORE

Stockholms centrum för forskning om offentlig sektor

106 91 Stockholm

Abstract

This reports presents the key ideas of Emile Durkheim's sociology of morality. It argues that this theoretical approach still has its relevance for understanding the moral underpinnings of state-citizen relationship in contemporary Sweden, and, thus, for understanding the mechanisms of social integration in a complex and diverse late modern society.

Inledning

Att Durkheim är en sociologisk klassiker torde ingen ifrågasätta. Men är han också en relevant teoretiker idag? Jag vill i denna rapport framhålla relevansen av Durkheims moralsociologi.¹ Syftet med rapporten blir därför dels att presentera grunddragen i denna moralsociologi, dels att diskutera dess relevans för en förståelse av relationen mellan stat och medborgare idag. Även Durkheims syn på rätten och staten berörs kort. Moral, i Durkheims förståelse, handlar om förpliktelser mot samhället i stort, och att handla moraliskt är att handla så att den sociala solidariteten i samhället upprätthålls. Statens uppgift är att reglera vad som krävs för upprätthållandet av social solidaritet. En intressant fråga är vad detta kan innebära i ett modernt och komplext samhälle. Frågan om vad som binder oss samman i samhället, förlorar aldrig sin aktualitet.

Min fokusering av moralsociologin innebär en viss selektivitet i läsningen. Men jag vill samtidigt göra anspråk på att göra en rättvisande läsning, såtillvida att jag inte vill tolka hans utsagor på ett sätt som skulle strida mot hans grundläggande synsätt. En svårighet är att Durkheims tänkande förändrades över tid, men just när det gäller moralen finns en betydande kontinuitet. Jag har valt att i presentationen av Durkheims moralsociologi rikligt bygga på Durkheim-citat som ett sätt att belägga min läsning. Jag är naturligtvis inte den enda som läser Durkheim på detta vis (jfr t ex Stedman-Jones 2001; Turner 1993), men jag menar samtidigt att läsningen delvis skiljer sig från den standardläsning som ofta lärs ut vid svenska sociologiinstitutioner. Denna baseras ofta på Durkheims avhandling om arbetsdelningen och även på *Själv mordet* och metodreglerna, men mera sällan fokuseras de uttalat moralsociologiska arbetena eller ens det faktum att moralen var en röd tråd i hela Durkheims produktion.

Om tonvikten läggs vid boken om arbetsdelningen (Durkheim 1984) tenderar tolkningen av Durkheims moralförståelse att bli tämligen strukturalistisk och statisk, en tolkning som Durkheim förvisso själv inbjöd till genom att där tala om social morfologi, där kulturen spårades i det materiella som vägar och byggnadsmönster. Men hans senare arbeten snyanserade på olika sätt denna syn. Moraliska fakta tillhör en egen distinkt sfär och ska studeras i egen rätt – de kan inte direkt härledas ur sociala strukturer eller ekonomiska och politiska system (Hall 1993: 20).

¹ Tidigare versioner har presenterats vid nordiska sociologkongressen i Malmö 20-22/8 2004 samt vid svenska sociologförbundets årskonferens i Skövde, 10-11 februari 2005. Jag är även tacksam för synpunkter från Mats Franzén, Eva Sandstedt, Herman Schmid och Lars Udehn.

Durkheims definition av moral som en kombination av ideal och plikt rymmer ett mera dynamiskt perspektiv, vill jag hävda. Moralen förändras visserligen som svar på samhällsliga behov men kan också utvecklas till följd av kritisk reflektion och ökad reflexivitet, inte minst genom individualiseringens genomslag på alla livets områden.

Ett vanligt påstående är också att senmoderna, pluralistiska och arbetsdelade samhällen gör en integrerande moral omöjlig, en syn som exempelvis delas såväl postmoderna som systemteoretiskt inriktade samhällsvetare (se t ex Larsson 2005). Också detta påstående vill jag problematisera i rapporten. Jag kommer avslutningsvis att argumentera för att sammanhållningen i sådana heterogena samhällen baseras på en medborgerlighetens moral snarare än på känslan av samhörighet och gemenskap. Jag kommer också att göra några kritiska anmärkningar beträffande Durkheims eget begreppsliggörande av olika typer av solidaritet i termer av organisk och mekanisk solidaritet.

Det finns en välkänd Durkheimtolkning och kritik, etablerad av författare som Parsons (1937), Nisbet (1965) och Lukes (1973), som ibland reproduceras närmast slentrianmässigt. Kritiken går ut på att Durkheim är alltför fokuserad på konsensus, ordning och integration istället för på konflikt och social förändring, och vidare att hans funktionalism innebär en statisk samhällssyn och i förlängningen är konservativ. Också hans positivism har kritiserats liksom vad som har uppfattats som en samhällelig överbestämning där individen och dennes aktörsskap försvinner. Men det finns också väl underbyggd kritik mot dessa läsningar (se Stedman Jones 2001). I den här rapporten kommer jag att peka på samspelet mellan det samhälleligt externa och det interna – mellan yttre sociala förhållanden och det som finns i våra huvuden – liksom på samspelet mellan individ och samhälle. Jag menar att Durkheim här företrädde en nyanserad och sociologiskt rimlig syn.

I rapportens första del presenterar jag Durkheims moralsociologi i min tolkning. I den andra delen diskuterar jag dess samtida relevans.

Durkheims samhällsbegrepp

I Bellahs (1973: ix) ögon är ett av de knepigaste begreppen hos Durkheim begreppet samhälle. Samtidigt är detta givetvis helt avgörande i Durkheims sociologi. Ibland hänvisar samhälle kort och gott till en specifik social grupp. Samhället kan avse allt som är en mänsklig grupp: familjen såväl

som nationen som mänskligheten (Durkheim 2002: 59). På andra ställen talar Durkheim om samhälle som "above all a composition of ideas, beliefs and sentiments of all sorts which realize themselves through individuals. Foremost of these ideas is the moral ideal..." (citerad i Hall 1993: 20). Samhället är "an organization of ideas" (Durkheim 1973a: 14). På ytterligare andra ställen är dock samhället "a collection of organised individuals" (Durkheim citerad i Stedman Jones 2001: 25). Och för att komplicera det hela ytterligare: "Undoubtedly a society is a being, a person. But this has nothing metaphysical to it" (Durkheim citerad i Bellah 1973: xx).

Vi ska ta fasta på två egenskaper hos samhället enligt Durkheims samhällsbegrepp: 1) Samhället är något *sui generis* med en karaktär distinkt från sina medlemmars; 2) Samhället är både något yttre och inre för oss.

Enligt Durkheim är samhället något *sui generis* med en karaktär distinkt från sina medlemmars: mänskliga grupper har ett sätt att tänka, känna och leva som skiljer sig från deras medlemmars när dessa tänker, lever and handlar som isolerade enheter (Durkheim 2002: 62). Samhället kan inte reduceras till en samling individer och samhällets karaktär kan inte förklaras genom individernas egenskaper. Samhället är mer än summan av individerna, eller, rättare sagt, helheten är *inte detsamma* som summan av delarna. Av detta följer för Durkheim även att samhällsintresset eller det gemensamma intresset är mer – eller något annat – än summan av individuella intressen.

Men Durkheim säger samtidigt att utan individer finns inget samhälle. "... a whole can be defined only in relationship to the parts that comprise it" (Durkheim 1995: 33). Samhället existerar bara genom individerna, det vill säga i och genom individuella medvetanden (Durkheim 1995: 211). Emellertid: "From the fact that collective phenomena do not exist outside the consciousness of individuals, it does not follow that they come from this consciousness; they are rather the work of the community ... Individuals receive them rather than create them, although each has collaborated in their production in an infinitesimally small way" (Durkheim 1993: 95).

Durkheim förnekar alltså inte att samhället består av individer; tvärtom, individerna är samhällets enda aktiva element då endast individer kan handla (Durkheim 1982: 39, 46, 251f). Men om man ska förstå handlandet måste man gå till de sociala krafterna, till det kollektiva. Durkheims

metodologiska program bygger på att kollektiva fenomen måste förklaras som kollektiva fenomen, som sociala fakta. Man ska alltså inte söka efter motiv och medvetna föreställningar hos individer: "How often do we act without knowing the goal we intend!" (Durkheim 1993: 81). Förklaringar ska inte sökas på individnivå utan på samhällsnivå. "Om den syntes *sui generis* som varje samhälle består av frigör nya fenomen, som är annorlunda än de som förekommer i de isolerade medvetandena ... måste man nog erkänna att dessa specifika fakta finns i själva det samhälle som åstadkommer dem och inte dess delar.... I den meningen är fakta belägna utanför de individuella medvetandena ... Sociala fakta skiljer sig från psykiska fakta inte bara till kvaliteten, *de har ett annat underlag*, de utvecklas inte i samma miljö, de betingas inte av samma villkor. Det betyder inte att de inte också på något sätt är psykiska; de består ju alla i tanke- och handlingsätt" (Durkheim 1978: 12, 13).

Durkheim pekar på kopplingen mellan det kollektiva medvetandet och de individuella medvetandena. De kollektiva idealen penetrerar de individuella medvetandena. Idealerna blir på detta sätt individualiserade – var och en av oss sätter sitt märke på dem (Durkheim 1973b: 161). De kollektiva idealerna blir en integrerad del av oss själva, en del av vår person. Men de förlorar inte sin grundläggande karaktär: den prestige och auktoritet med vilken de är laddade – de kräver respekt. De blir individualiserade kollektiva krafter. Samhället är därmed både yttre och inre för oss. "Social pressure makes itself felt through mental channels" (Durkheim 1995: 211). Samhället har även externa mekanismer, som sanktioner – sociala eller rättsliga – för att värna idealerna. Det är denna externalitet som sociala fakta syftar på. Sociala fakta är "sätt att handla, tänka och känna, som har den anmärkningsvärda egenskapen att de existerar utanför de individuella medvetandena" (Durkheim 1978: 21); de utövar ett yttre tvång eller tryck på individen. De existerar utanför oss samtidigt som de verkar genom våra medvetanden. Sociala fenomen är inte i första hand kollektiva därför att de är utbredda (generella) utan för att de är förpliktigande/tvingande, mer eller mindre så.² Som individer är vi sällan medvetna om dessa sociala krafter men vi märker det på reaktionerna om vi väljer att i något avseende gå mot strömmen (1982: 53-56). Då känner vi motståndet och krafterna som verkar.

² Sociala fakta är alltså handlingsätt som utövar ett yttre tvång över individen men Durkheim tillägger att ett socialt faktum även kan definieras utifrån om det är allmänt utbrett i ett givet samhälle förutsatt att det har en egen existens som är oberoende av detta faktums individuella yttringar (Durkheim 1978: 28).

Samhället har alltså egenskaper som gör att det inte kan reduceras till individerna utan är en syntes *sui generis*. Men vi bör inte med samhälle tänka oss en klart avgränsad social gemenskap, som nationen Sverige. Vi människor lever bland många grupper, som familjen, nationen/den politiska gemenskapen och mänskligheten, även om mänskligheten är en mera abstrakt gemenskap (Durkheim 2002: 73ff). Durkheim nämner även professionen, företaget, det politiska partiet och klubben som exempel på samhällen, även om han ser nationen eller den politiska gemenskapen som samhället par excellence – ”but the nation conceived of as a partial embodiment of the idea of humanity” (Durkheim 2002: 80). Det viktiga är att grupper eller kollektiv utvecklar sociala krafter och en social logik som inte kan förstås enbart med hänvisning till dess enskilda medlemmar.

Durkheims moralsociologi

Moralens centralitet löper som en röd tråd genom Durkheims arbeten. Moral och samhälle är sammanknutet hos Durkheim. Där moralens domän börjar där börjar det socialas domän och vice versa. Vi är moraliska varelser endast i den utsträckning vi är sociala varelser (Durkheim 2002: 60, 64), och, antar jag, vice versa. Att moralen är social innebär att den varierar i tid och rum. Moraliska normer, värden och ideal är sociala skapelser och kollektiva fenomen. Det är moralen som håller oss samman. Samhället är samtidigt moralens ändamål och dess producent (2002: 86).

Föremålet för moraliskt handlande är alltså samhället och moraliska handlingar är sådana som riktar sig mot samhället i stort. ”Moral goals, then, are those the object of which is *society*. To act morally is to act in terms of the collective interest” (Durkheim 2002: 59). Durkheim vände sig vidare mot alla former av utilitarism och hävdade att en handling motiverad av egenintresse är inte en moralisk handling. Det innebär inte att egenintresse inte förekommer: ”personal interests are certainly not extinct, nor will they ever disappear entirely. There is room in the human mind for more than one sentiment” (Durkheim 1993: 100). Men en handling bör inte betecknas som moralisk om överväganden om negativa konsekvenser har styrt den; en handling är moralisk om vi upplever att vi bör utföra den oavsett konsekvenserna för oss (2002: 30). ”What properly pertains to morality is that form of obligation which attaches itself to certain types of actions and marks them with its stamp ... This force of obligation is, moreover, not only the authority of common usage; it is a feeling, more or less clear, that it is required by the public interest” (Durkheim 1993: 66-67).

Moralen fyller funktionen att möjliggöra för människor att leva tillsammans; den underlättar och möjliggör solidaritet. Att handla moraliskt är att handla så att den sociala solidariteten i samhället upprätthålls (Cotterrell 1999: 55). (Solidaritet här förstått som social sammanhållning.) Moralen är inte abstrakt; den fyller en social funktion och växer fram under trycket av kollektiva behov (Durkheim 1993: 74). Moralen länkar individen till en eller flera grupper, och moralen förutsätter en sådan bindning till en grupp (Durkheim 2002: 85).

Vi ska ta fasta på två sidor av moralen, dels dess element av förpliktelser, vilka ibland sanktioneras, dels dess element av önskvärda ideal, som internaliserats hos människorna i ett samhälle och som följer av att de utgör en grupp vars medlemmar har band till varandra. Vi tar härmed fasta på moralen som både extern och intern för oss.

Durkheim skriver att varje samhälle har ett ideal mot vilket det strävar (2002: 13), och han definierar ibland samhälle som en uppsättning ideal. De ideal han syftar på här är värdeideal eller moraliska ideal, det vill säga kollektiva föreställningar om det goda och önskvärda. De utgör drivkrafter för handling och har därmed en transformerande och samhällsförändrande potential (Stedman Jones 2001: 189f). Särskilt i perioder av, vad Durkheim i sina senare skrifter kallar, ”kollektiv upprymdhet” kan idealen bli verksamma och bidra till att förändra sociala relationer (Durkheim 1995).

Moraliska handlingar har alltså två egenskaper: de är tvingande och förknippade med en känsla av förpliktelse men de upplevs också som önskvärda. Ideal har en positiv laddning och utgör drivkrafter för handling medan plikt är föreskriven handling: moralen består av ett system av handlingsregler, normer, som förutbestämmer handlandet genom att förskriva hur man ska handla i givna situationer (Durkheim 2002: 24). Förpliktelsen upprätthålls genom disciplin, exempelvis sanktioner. Disciplinen innebär en begränsning för vårt handlande. Moralen är såtillvida ett system av föreskrifter och förbud som begränsar de ramar inom vilka det mänskliga handlandet bör och måste röra sig (Durkheim 2002: 42). Moraliskt handlande kräver en viss ansträngning, som att moderera ett begär.

Moralens två sidor är alltså det nödvändiga (föreskrivna eller förbjudna) och det goda: det vi gör för att vi måste och det vi gör för att vi vill, för att det är eftersträvansvärt. Moralen är därmed dubbel för oss: å ena sidan framträder den som kategoriska imperativ som kräver lydnad, å andra sidan

som ideal mot vilka vi strävar frivilligt. Vi handlar aldrig endast av plikt-känsla men inte heller endast av kärlek till idealet (Durkheim 2002: 96, 99). Dessa två sentiment åtföljer varandra.

Moralen är både intern och extern för oss. Att moralen är extern uttrycks i att det finns regler för handlandet och därmed en regelbundenhet i handlandet, en känsla av plikt att agera på ett visst sätt och sanktioner som upprättas för att beteendet ska utföras. Detta gör moralen till ett socialt faktum. Men dessa externa uttryck är samtidigt uttryck för något inre. Det interna ligger i att vi har internaliserat samhällets ideal och förväntningar som önskvärda: "duty is in fact society insofar as it imposes rules on us, specifies limits to our natural inclinations, while the good is society insofar as it constitutes a richer reality than our own individual selves" (Durkheim 2002: 96). Men fortsatt gäller att samhället verkar genom de individuella medvetandena: "Authority does not reside in some external, objective fact, which logically implies and necessary produces morality. It consists entirely in the conception that men have of such a fact; it is a matter of opinion, and opinion is a collective thing. It is the judgment of the group" (Durkheim 2002: 91). Idealerna och normerna blir internaliserade sociala krafter.

Varje samhälle har en uppsättning ideal som betraktas som heliga, i meningen okränkbara. De är en del av samhällets eller gruppens självuppfattning. Överträdelser mot det heliga kan leda till starka känslor och föranledda sanktioner. Reaktionen är kollektiv därför att kollektivet är kränkt.

Moralen i det moderna samhället

Vi omfattar i praktiken inte endast *ett* ideal – eftersom vi inte lever endast i ett samhälle. En individ tillhör inte bara en grupp. Moral kan variera efter statusgrupp, yrke, religiös tillhörighet och så vidare (Hall 1993: 26). Olika sociala grupper utvecklar olika moraliska normer, värden och ideal. "Then states are born, classes and casts are organized, inequalities multiply, and collective sentiments as well as morality become diversified in accordance with social conditions. There is a morality for each social class" (Durkheim 1993: 100). Funktionell mångfald innebär med nödvändighet moralisk mångfald (Durkheim 1984: 298).

I takt med att samhällen växer blir banden mellan medlemmarna mera opersonliga och abstrakta (Durkheim 1993: 100). I moderna samhällen

binds människor framför allt samman av de ömsesidiga beroenden som uppstår till följd av arbetsdelningen/funktionsuppdelningen. I det funktionellt specialiserade samhället bygger solidariteten, som Durkheim benämner organisk, på ett indirekt beroende mellan samhällsmedlemmarna. Arkaiska samhällen däremot integreras genom mekanisk solidaritet, som bygger på likheter mellan samhällsmedlemmarna inom ramen för ett starkt kollektivt medvetande. I det funktionellt specialiserade samhället har det kollektiva medvetandet alltmera differentierats, med funktionsspecifika normer och ideal som konsekvens.

Den gemensamma moralen försvinner dock inte men den blir med moderniseringen mera abstrakt: mindre av konkreta förbud och mer ett värnande om principer, som värnandet om individens rättigheter. Det kollektiva medvetandet i moderna samhällen blir också mer öppet för individuella variationer. Eftersom vi tillhör flera grupper finns det dessutom flera kollektiva medvetanden som verkar i oss (Durkheim 1984: 67). Men om man ändå kan hävda att det finns *ett övergripande* kollektivt medvetande i det moderna samhället är detta individualismen. Durkheim talar om en individkult, som framhåller allas människovärde.

Moralens grundläggande komponenter finns fortfarande kvar i moderna, differentierade och sekulariserade samhällen, men det är fråga om andra typer av ideal och förpliktelser. Även om moralen i ett komplext och arbetsdelat samhälle delvis är grupp- och funktionsspecifik finns det även en moral som är mera generell, framför allt knuten till medborgarskapet. Den gemensamma delen av moralen blir allt mindre, men den är inte obefintlig utan fortsatt nödvändig för samhällets övergripande samordning och integration. Den behövs i synnerhet för att legitimera rätten, det vill säga som moralisk bas för rätten och staten. I *Professional Ethics and Civic Morals* (1992) skilde Durkheim mellan mer gruppsspecifik moral, framför allt knuten till yrkesgrupper, och en mer allmän medborgerlig moral, som reglerar relationen mellan stat och medborgare. Det är den sistnämnda jag finner särskilt intressant, och som jag återkommer till mot slutet av rapporten.

Enligt Durkheim försvinner inte vår förmåga till moraliskt handlande i moderna och komplexa samhällen; tvärtom den utvecklas. Att religionen förlorar sin kraft gör inte att moralen förlorar sin värdighet och den förlorar inte heller sina grundläggande komponenter (plikt och ideal). Sekulariseringen berikar moralen med ytterligare element, nämligen autonomin samt en större känsla för rättvisa. Efter att ursprungligen ha talat om moralens två element – tillgivenhet eller känsla (*attachment*) för

gruppen (ibland formulerat som det önskvärda) och disciplinen (ibland formulerat som begränsningen eller det nödvändiga) – lade Durkheim senare till ett tredje element, autonomi eller självbestämmande. Denna utveckling av moralen har möjliggjorts av vetenskapen (Durkheim 2002: 114ff). Diskussionen om autonomi är ganska utvecklad hos Durkheim. Bellah (1973: xl) tolkar honom så att moralen i moderna samhällen inte kan accepteras blint utan måste accepteras frivilligt och kunna utsättas för granskning. Durkheim skriver själv: "Society is continually evolving; morality itself must be sufficiently flexible to change gradually as proves necessary. But this requires that morality not be internalized in such a way as to be beyond criticism or reflection, the agents par excellence of all change" (2002: 52). Disciplin och auktoritet måste i det moderna samhället baseras på en kritisk, rationell individualism. Vi lyder men gör det ytterst frivilligt. Durkheim talar om frivilligt och upplyst samtycke (Durkheim 2002: 118ff).

Durkheim menade alltså att moderniseringen gör att vår förmåga till moraliskt handlande utvecklas. Individualismen, och dess intellektuella sida som är rationalismen, gör att det moraliska medvetandet öppnas för nya idéer och blir därmed också mera krävande. I synnerhet tilltar kravet på rättvisa och därmed kravet på jämbördiga konkurrensvillkor och möjligheter i tillvaron (Durkheim 1984). Sociala villkor och sociala relationer, som tidigare inte framstod som orättvisa, framstår numera som just detta och som en kränkning av den mänskliga värdigheten. Individualismen leder till en törst efter rättvisa (Durkheim 2002: 12, 20). Vår moraliska känslighet ökar och särskilt känsligheten för orättvisor i förhållandet och fördelningen mellan rättigheter och förpliktelser.

Durkheim tar alltså inte den sociala ordningen och samhälleliga fördelningen för given och legitim, vilket han ibland kritiseras för, utan menar att moderniteten innebär att sådant kan börja ifrågasättas. Fördelningen mellan rättigheter och skyldigheter måste, för att vara legitim, uppfattas som rättvis. Själva kärnan i känslan av rättvisa är en värdering av individens samhällsinsats. Steiner skriver: "there exist inequalities that are socially considered as normal (in Durkheim's meaning of the word) and others that are offensive to the social conscience because a too large (or too small) revenue is the reward received by a class of people for the social function they perform" (Steiner 2002: 92). Människor, genom den allmänna opinionen, gör en samhällelig värdering av fördelningen av ersättning/inkomst; denna bedömning sker mot bakgrund av den samhälleliga funktion som personen/handlingen uppfyller, det Durkheim kallar samhällsvärdet. Om människor bedömer att någon gör en viktig

insats för det gemensamma tenderar de alltså att acceptera att denne erhåller en god utdelning, till exempel i form av en bra lön.

Det ömsesidiga beroendet i det arbetsdelade samhället gör värderingen av samhällsinsatsen kritisk, och den sker utifrån betydelsen för samhället eller allmänintresset. "If the division of labour produces solidarity ... it is because it creates between men a whole system of rights and duties joining them in a lasting way to one another" (1984: 337f). Rättvisa är essensen i den organiska solidariteten (Bellah 1973: xxv). Den organiska solidaritetens moral begär av oss "to only be charitable and just towards our fellow-men, to fulfil our task well, to work towards a state where everyone is called to fulfil the function he performs best and will receive a just reward for his efforts" (Durkheim 1984: 338). Durkheim förespråkade inte någon total utjämning utan hade i grunden ett meritokratiskt synsätt, det vill säga det finns legitima skillnader i ersättning i ett funktionellt specialiserat samhälle. För att fördelningen ska vara legitim måste det dels finnas en överensstämmelse mellan personliga egenskaper (talang) och den funktion man fyller i arbetsfördelningen (dvs en känsla av att man får använda sin förmåga), dels en överensstämmelse mellan den ersättning man får och det samhälleliga värdet av arbetsinsatsen (Filloux 1993). Särskilt kritisk var Durkheim mot ärvda privilegier och rikedom, som han såg som ett uttryck för orättfärdiga kontrakt, vilka strider mot de moraliska grunderna för utbyte. Utbyten måste vara moraliskt rättfärdiga för att vara legitima. Ojämlighet är ett hinder för rättvisa kontrakt då den svagare parten kan tvingas till att överenskomma om dåliga villkor i brist på alternativ.

Det samhälleliga värdet kan inte fastställas objektivt utan är avhängigt den allmänna opinionens bedömning, i form av kollektiva representationer, förstått som gemensamma sätt att tänka om något, inklusive att värdera något, inom sociala grupper eller samhällen. Dessa kan dock utvecklas och förändras över tid.

Durkheim instämde i stort med Tönnies indelning i *Gemeinschaft* och *Gesellschaft*, men hävdade i polemik mot Tönnies att det moderna och industrialiserade samhället inte bara är ett aggregat av individer och att det kollektiva livet i *Gesellschaft* inte kan reduceras till statens styrning och begränsning av individer och deras intressen. Det finns ett kollektivt liv också i *Gesellschaft* och sociologens uppgift är att studera vari detta består (Durkheim 1994: 121). Kontraktet är viktigt för handlingsamordning i *Gesellschaft* – så långt följer han Tönnies. Kontraktet förutsätter individer med egna intressen som har ett visst mått av självständighet och

handlingsfrihet, vilka har utbyten med varandra. Men kontraktet, och statens sanktionsmöjlighet, räcker inte för att förstå hur samhällen integreras organiskt. Inte heller kan den sociala relationen reduceras till utbytet i sig. Solidaritet uppstår inte automatiskt när individer med egna intressen har utbyten med varandra.

Arbetsdelningen gör att människor blir alltmera beroende av utbyten med andra och därmed av kontraktrelationer med andra. Men själva kontraktet förutsätter en moralisk och social ordning. Kontraktet vilar på prelegala förpliktelser, som föreställningen att kontrakt ska hållas och kollektiva föreställningar (representationer) om rättvisa. Det måste ha en social och moralisk förankring, som kontraktet i sig inte kan åstadkomma.³ Kontraktet blir bara bindande under vissa omständigheter som måste vara definierade; det är samhället som gör kontrakt bindande.

Den organiska solidariteten ska inte förstås som ett kontrakt utan är den *moraliska basen* för kontraktet. Sociala representationer av rättvisa ligger under kontraktet som institution (Steiner 2002: 92, även Bellah 1973). Detta gäller, menar jag, såväl arbetsmarknadsreglering som välfärdsstaten. Durkheim skriver: "New ideas of justice and solidarity are now developing and, sooner or later, will prompt the establishment of appropriate institutions" (2002: 102f). Inte minst är rätten viktig för institutionalisering av moralen.

Durkheims rättssociologi

Rätten får sin auktoritet från moralen: "moral ideals are the soul of the law. A legal code gets its authority from the moral ideal that it incarnates and that it translates into precise formulae" (Durkheim citerad i Vogt 1993: 71). Att fokusera rätten är för Durkheim ett sätt att studera moralen; rätten är en extern indikator på moralen.⁴

³ Kontraktsrätten, liksom annan rätt, måste vara i samstämmighet med samhällets moraliska ideal. Ett sådant viktigt ideal är individens rättigheter. Cotterrell skriver: "contract is best understood not as a legal expression of interdependence (as *The Division of Labour* often suggests), but as an expression of collective beliefs about the individual's legal capacities" (1999: 121).

⁴ Samhället kan enligt Durkheim studeras på olika sätt. Socialpsykologin studerar idéer, föreställningar och sentiment. Moralsociologin studerar sådana föreställningar och sentiment som dessutom sammanhänger med praktiker och som har en uppfordrande karaktär. Rättsociologin studerar sådana moraliska maximer som är så förpliktigande att samhället vidtar åtgärder för att genomföra dem, genom rätten (Bellah 1973: xiv).

Moralen, rätten och också religionen har samma grundläggande funktion: att upprätthålla social ordning, reglering och integration. I moderna samhällen differentieras moralen, rätten och religionen (jfr Habermas 1987) men de är i grunden uttryck för samma sociala krafter och de har en integrativ funktion. Både rätten och moralen består av regler för det sociala livet och båda har en förpliktigande karaktär. I moralens fall är det samhället (genom den allmänna opinionen), och inte staten, som utövar makten (Durkheim 1993: 86). Skillnaden ligger alltså i hur sanktionen verkställs/administreras. Legala bestraffningar innebär organiserade sanktioner medan sanktioner genom den allmänna opinionen är mer diffusa. Durkheim menade alltså inte att moralen ensam kan stå för handlingskoordinering i moderna samhällen. Rätten avlastar moralen, men rätten måste svara mot moraliska normer för att betraktas som legitim. Det legala är inte nödvändigtvis legitimt.

Sanktionen är dock inte *källan* till förpliktelsen utan det är moralen, vilken följer av bundenheten till gruppen och dess ideal. Enligt Durkheims rättssociologi är straffets funktion att förstärka samhällets (gruppens) tro på och uppslutning bakom regeln, vilken i sin tur bygger på en föreställning om det rätta. Rätten bygger på tro – tron på det rätta – och sanktionen syftar till att vidmakthålla denna tro. Straffets funktion är därmed att upprätthålla social sammanhållning. Brott, och andra normöverträdelser, fyller såtillvida en social funktion. Sanktionen måste dock stå i proportion till överträdelserna och bör även ha en rehabiliterande funktion och vara till gagn även för den bestraffade (Cotterrell 1999: 78).⁵

I Durkheims politiska sociologi är en huvuduppgift för staten reflektion/tänkande. Statens ska formulera kollektiva representationer som kännetecknas av högre grad av medvetande och reflektion än det kollektiva medvetandet (Durkheim 1992). Vogt skriver att för Durkheim "the same relation exists between morality (which is diffuse) and law (which is organized) as exists between public opinion (which is society's diffuse mental life) and the government (which is the organized expression of the society's ideas)" (Vogt 1993: 84). Staten ska vara lyhörd för idéer och sentiment i samhället men ska genom samtal och reflektion, till exempel i parlamentariska församlingar, förfina dessa. Statens tänkande ska ge

⁵ Durkheim menade i sitt tidiga arbete *The Division of Labour in Society* (1984) att samhällets förändring återspeglas i rättens förändring. Olika samhällstyper kännetecknas av olika typer av solidaritet, och solidariteten kommer i sin tur till uttryck i olika typer av rätt, som har olika typer av sanktioner knutna till sig.

riktning åt det kollektiva handlandet. Staten ska också transformera de kollektiva representationerna till kollektivt bindande beslut.

En annan viktig uppgift för staten är att värna samhällets moraliska liv: "The fundamental duty of the state... is to persevere in calling the individual to a moral way of life" (Durkheim 1992: 69). Detta handlar framför allt om att handla så att solidariteten upprätthålls. Staten ska slå vakt om samhällets kollektiva ideal, vilket i ett modernt samhälle framför allt handlar om att slå vakt om individen, vilket kräver en stark stat. "Our moral individuality, far from being antagonistic to the state, has on the contrary been the product of it" (Durkheim citerad i Giddens 1978: 59). Durkheim såg staten som ett instrument för sociala reformer och främjare av jämlika möjlighetsvillkor (Giddens 1978: 17). Staten ska ha ansvar för samhället i sin helhet, inklusive den övergripande ekonomin. Men delar av ekonomin ska också regleras moraliskt genom yrkesgrupperna eller korporationerna (dock inte fackföreningar som Durkheim ansåg vara för konfliktorienterade), då ekonomin är alltför specialiserad för att kunna regleras helt från ett centrum, staten. Han ansåg också staten vara alltför långt från medborgarnas liv (och den var ju också längre från människors vardagsliv när han skrev än i fallet med efterkrigstidens välfärdsstat).

För att balansera en stark stat krävs intermediära grupper som medlar mellan stat och individ; särskilt satte Durkheim sin tilltro till yrkesgrupperna. Samtidigt kan staten skydda individen från att förtryckas i de intermediära grupperna. Relationen mellan stat och samhälle, mellan styrande och styrda, måste kännetecknas av öppenhet och tvåvägskommunikation; ju tätare kommunikation, desto bättre demokrati, enligt Durkheim. Dock måste gränsen mellan stat och samhälle upprätthållas; samhället får inte absorbera staten. Maktbalans, kommunikation och reflektion är nyckelord i Durkheims politiska sociologi. Denna har kritiserats för att vara outvecklad och även för att vara odemokratisk. Exempelvis saknas i Durkheims demokratibegrepp föreställningen att medborgarna effektivt ska kunna öva inflytande över staten och effektivt kunna utkräva ansvar (Giddens 1978: 110). Man kan ändå konstatera att Durkheims betoning av intermediära grupper föregriper diskussionen om betydelsen av ett civilsamhälle. Hans betoning av kommunikativa relationer mellan stat och samhälle har tagits upp och vidareutvecklats av Habermas (t ex Habermas 1987, 1996).

Rätten, och därmed staten, blir särskilt viktig i pluralistiska samhällen som integreras organiskt. Men Durkheim har lite att säga om de konkreta processer genom vilka moralen och solidariteten omsätts i rätten. Det

faktum att han erkänner existensen av moralisk mångfald får inga konsekvenser för hur han tänker sig förhållandet mellan rätt och moral, till exempel frågan om lagars legitimitet (Vogt 1993). I komplexa samhällen kan rätten inte endast återspegla kollektiva ideal utan måste även förhandla mellan skilda föreställningar och behov (Cotterrell 1999: 56-62). Detta element av intressekonflikt – och värderingskonflikt – är underteoretiserat hos Durkheim. Dessutom måste den offentliga politiken idag också hantera externa, funktionella krav (exempelvis från en globaliserad ekonomi), vilka ibland kan tänkas kollidera med de normativa idealen.

Värd att ta fasta på hos Durkheim är ändå tanken om att handla moraliskt är att handla så att den sociala solidariteten i samhället upprätthålls (Cotterrell 1999: 55) och att det är statens uppgift att rättsligt reglera vad som krävs för upprätthållandet av social solidaritet. Också värds att ta fasta på är tanken att regleringen måste vara legitim i meningen svara mot och värna kollektiva ideal, såsom rättvisa. Det kan inträffa att rätten inte till fullo avspeglar de moraliska idealen, med legitimitetsproblem som följd. Legitimitet är således normativt grundad.

Durkheims förändring över tid

Durkheims tänkande genomgick en del förändringar över tid, eller egentligen tonviktsförskjutningar. Tydligast var kanske betoningen av religionens roll i alla samhällen, även det moderna samhället. (Enligt egen utsägo (1982: 259) insåg han religionens roll först år 1895). Coser har tolkat det så att Durkheims ursprungligen strukturalistiska förklaringar till moraliska fenomen efter hand ersattes av en syn där idémässiga faktorer, som religion och moral, gavs en mer självständig roll i samhällsutvecklingen (Coser 1982: xviii; se även Parsons 1937). Jag vill formulera det så att hans betoning av det externa, till exempel i *Sociologins metodregler*, efter hand kompletterades med en betoning av *samspelet* mellan det externa och det interna, vilket jag ju tagit fasta på i denna rapport, inte minst genom hans intresse för kognitiva – i Durkheims egen vokabulär ”psykiska” – fenomen i form av kollektiva representationer. ”In social life, everything consists of representations, ideas and sentiments ... Only collective representations are much more complex than individual ones: they have a nature of their own, and relate to a distinctive science. All sociology is a psychology, but a psychology *sui generis*” (uttalande från 1908 i 1982: 247). Individualpsykologiska faktorer är alltså ointressanta förklaringar för sociologen som måste söka sina förklaringar i det

kollektiva livet, även om man är intresserad av sådant som finns i huvudet på människor.

Den tidiga Durkheim skilde mellan samhällen som integreras genom likhet och samhällen som integreras genom komplementaritet, det senare till följd av arbetsdelningen. Begreppen mekanisk och organisk solidaritet (respektive repressiva och restitutiva sanktioner) återkommer emellertid inte efter boken om arbetsdelningen. Tanken att det kollektiva medvetandet förlorar sin integrerande kraft i moderna och differentierade samhällen övergavs. Istället kom Durkheim att betona att också det moderna samhället i hög grad bygger på kollektiva representationer. Han bytte efter hand alltmera begreppet kollektivt medvetande mot begreppet kollektiva representationer. Han betraktade kollektiva representationer som sociala fakta – som sådana inte bara interna för individen utan även externa och utövande ett yttre tryck eller begränsning på individen – och som studieobjektet framför andra för sociologin.

Kollektivt medvetande definierade Durkheim som "the totality of beliefs and sentiments common to the average members of a society" (1984: 38). Representation avser sätt att se (avbilda, föreställa sig) verkligheten men, i Durkheims tänkande, också att värdera verkligheten.⁶ Kollektiva representationer är sätt att *tänka gemensamt* om något, gemensamma sätt att hantera erfarenhet till skillnad från individuella representationer som är individuella sätt att hantera erfarenhet. Vi skulle kunna tala om gemensamma referensramar eller betraktelsesätt. Vi kommunicerar genom representationer. Kollektiva representationer upprättar en social värld; de representerar verkligheten och är socialt sanna (försanthållna). Dock är det inte så att socialiseringen någonsin blir fulländad i meningen att individen helt och hållet internaliserar kollektivets representationer; som nämnts har den moderna individen en viss autonomi och varje person som integrerar representationen i sin personlighet modifierar den samtidigt (Pickering 2000: 15). Vi är alltså inte "fångade" i samhällets bilder. Men Durkheim vidhöll att det räcker att studera de sociala villkoren för att förstå representationerna.

Sociala institutioner grundas i och bygger på representationer. "[I]n order for a social fact to exist, several individuals at the very least must have

⁶ Att Durkheim aldrig definierade representation ordentligt berodde enligt Pickering (2000) på att begreppet var så vanligt i den samtida filosofiska diskursen. Efter Kant menade Durkheim att vi inte kan komma åt verkligheten *i sig* utan bara representationer av verkligheten. Men till skillnad från Kant såg han inte dessa som aprioriska utan som produkter av social och historisk erfarenhet.

interacted together and the resulting combination must have given rise to some new production. As this synthesis occurs outside each one of us (since a plurality of consciousnesses are involved) it has necessarily the effect of crystallising, of instituting outside ourselves, certain modes of action and certain ways of judging which are independent of the particular individual will considered separately” (Durkheim 1982:45). Dessa kallar Durkheim institutioner. Institutioner är ”all the beliefs and modes of behaviour instituted by the collectivity” (1982:45).

Durkheims övergång från att tala om kollektivt medvetande till kollektiva representationer och hans sena studier av kognitiva element i *The Elementary Forms* (1995) och i *Primitive Classifications* (1963) kan tolkas som att han i ökad utsträckning kom att se samhället som en kognitiv och inte bara moralisk ordning. Jag menar trots detta att kombinationen av värderanden och försanthållanden funnits i båda begreppen hela tiden, även om tonvikten i studierna varit delvis olika.⁷ Jag ser därför ingen större poäng i att hålla isär kollektivt medvetande och kollektiva representationer; möjligen skulle man kunna säga att det kollektiva medvetandet består av kollektiva representationer. Båda syftar på kollektiva betraktelsesätt, laddade med värderingar och känslor (ideal och sentiment). Dessa kollektiva betraktelsesätt är inte bara interna utan även externa i meningen att brott mot dem föranleder reaktion/sanktion. Däremot är det viktigt att påpeka att dessa inte omfattas av alla i moderna, pluralistiska samhällen – det finns många olika kollektiv. Begreppet kollektiva representationer är möjligen mer öppet för mångfalden än kollektivt medvetande, även om Durkheim själv påpekade att vi har flera kollektiva medvetanden inom oss (Durkheim 1984: 67).⁸

⁷ Franskans *conscience* rymmer både en kognitiv komponent – föreställningar – och en normativ/värderande komponent. På svenska återspeglas detta i två ord: medvetande och samvete. Eftersom samvete är ett väl starkt uttryck för vad Durkheim ville säga kan vi beteckna denna sida som moraliskt medvetande. *Répresentation* fångar både processen att representera (avbilda, föreställa sig) och resultatet av denna process, dvs representation refererar till både *sättet* att tänka och föreställa och till *resultatet* av det som tänks, föreställs. I Israels (1995) tolkning förstås sociala representationer bäst som sociala föreställningar. Dessa föreställningar ger upphov till framställningar och skildringar. Ett annat problem är att franskans *morale* har en vidare betydelse än svenskans moral kommit att få, innefattande vad vi på svenska kanske skulle kunna kalla anda.

⁸ Moscovici (1984, 1995) har valt att uteslutande tala om *sociala* representationer då han menar att det begreppet är mer öppet för den heterogenitet och mångfald som ryms inom samhällen och för den sociala aktivitet varigenom representationer skapas och återskapas. Möjligen är det en poäng att behålla *kollektiva* om man med Durkheim åsyftar att representationerna är i någon mån tvingande.

Durkheims indelning i mekanisk och organisk solidaritet är klassisk och framstår på många sätt som högst rimlig: i mindre differentierade samhällen finns mer av gemensamma föreställningar, trosuppfattningar och värderingar än i komplexa och specialiserade samhällen. Pluralismen gör att kollektivets inflytande blir mindre bestämmande för individen. Men vari ligger egentligen solidariteten i den organiska solidariteten; vad är det som håller oss samman? Durkheim nöjde sig ju inte med att endast tala om funktionell integration eller systemintegration. Också i det moderna, arbetsdelade samhället är det sociala mekanismer som binder oss samman; integrationen är social och inte systemisk (till exempel ekonomisk). Jag har ovan sagt att utbytet i sig inte är tillräckligt för att åstadkomma integration, inte heller kontraktet som reglerar utbytet. Det ömsesidiga beroendet skapar heller inte i sig solidaritet men den ger ett slags grundförutsättning. Arbetsdelningen kräver sin egen moraliska ordning för att producera solidaritet. Men hur uppstår och skapas denna moral och solidaritet? Boken *The Division of Labor* ger inte mycket ledning ens till vari den organiska solidariteten består. Durkheim misslyckades, som jag ser det, i detta arbete med att tydligt säga vad det var i den organiska solidariteten som skapar social integration.⁹ Durkheims otillfredsställelse med tanken om funktionell integration och hans sökande efter sociala integrationsmekanismer gjorde att han kom att alltmera betona kollektiva representationer, som representationer om rättvisa, om individens autonomi och rättigheter, osv. I sina religionssociologiska arbeten betonade han även kollektiva ritualer. Jag vill föreslå att det är till hans moralsociologi vi bör gå för att söka mekanismerna för den sociala integrationen. Men empiriskt ger inte heller de arbetena mycket ledning till vilket slags samhällsmoral det var/är fråga om.

Trots dessa olösta problem i boken om arbetsdelningen kan vi ta fasta på att med moderniseringen och arbetsdelningen utvecklas ett nytt slags moralisk ordning som bygger på en moralisk individualism med värden som autonomi, mänsklig värdighet, frihet och jämlikhet som ledstjärnor (Giddens 1978: 18). Denna moraliska individualism är väsensskild från den utilitaristiska föreställningen om individer med egenintressen. Solidariteten – även den organiska – har en moralisk natur. Organisk solidaritet förutsätter social rättvisa och jämlika möjlighetsvillkor. Men solidaritet uppstår inte automatiskt i det differentierade samhället. Arbetsdelningen

⁹ Det har påpekats att för Durkheim var solidaritet och sammanhållning (*cohésion*) huvudproblematiken och inte integration (t ex Stedman Jones 2001: 6). Men i vilket fall som helst menade han att sammanhållningen är av moralisk natur. Jag vill även mena att det är rimligt att se Durkheims arbeten som arbeten om social integration och svar på frågan: hur är samhället möjligt? Han pekade här på sammanhållningens moraliska grund.

kräver moralisk reglering för att producera solidaritet. Samarbete måste institutionaliseras (Giddens 1978: 23). I Durkheims tänkande kunde detta ske både genom intermediära grupper och genom staten. Själv vill jag ta fasta på statens roll reglerare av levnadsvillkor så att solidaritet främjas. Staten är viktig som en integrerande kraft i komplexa samhällen och som representant för helheten och allmänintresset, och spelar därmed en viktig roll i regleringen av samhällets moraliska liv.

Välfärdsstatens moralsociologi

Staten upprättar en speciell form av gemenskap, en tvångsgemenskap. I Durkheims formulering (1992: 45) utgörs ett politiskt samhälle av alla de, inbördes olika, grupper som är underkastade samma högsta politiska auktoritet. Nu bygger inte statens maktutövning endast på makt utan på ett kollektivt liv av föreställningar, ideal och normer som skapar grunden för legitim makt. Men tvångselementet gör att reciprociteten (eller ömsesidigheten) inom gemenskapen blir av delvis annan natur än inom en frivillig grupp. Den politiska gemenskapen upprättar en sfär för gemensamt ansvar, som vilar både på formella regler (lagar) och informella normer och ideal (moral).

Det moderna samhället innebär – och staten bidrar till att upprätta och reglera – abstrakta och individualiserade relationer mellan okända, som är underkastade samma auktoritet. För att fånga kollektiviteten i detta samhälle krävdes ett nytt begrepp och Durkheim myntade begreppet organisk solidaritet för att fånga den abstrakta men samtidigt förpliktigande samhörigheten och normerna för samarbete mellan främlingar, vilka kännetecknas av olikhet.

Jag menar också att det är till föreställningen om en medborgerlig moral (*civic morals*) som delas av och förmår integrera också människor med sina delvis grupp-specifika normer och föreställningar, som vi ska gå för att förstå hur våra samtida, europeiska, (sen)moderna samhällen integreras socialt. Denna delade moraliska grund är inte totalt – långt därifrån – men både nödvändig – och tillräcklig – för att backa upp och legitimera rätten. I denna medborgerliga moral kan till exempel rymmas rättsstatliga principer om likabehandling, välfärdsstatliga principer om rättvisa, demokratiska principer om deltagande och kollektiv autonomi (självbestämmande). Det kan också vara mer specifika rättviseuppfattningar, föreställningar om ett värdigt liv, medborgerlig anständighet, rim och reson och så vidare. Det är fråga om olika normativa uppsättningar i olika politiska samhällen. (Jfr

Bellah 1973, 1985 som talat om civilreligion för att fånga statens normativa legitimitetsgrund.)

Jag menar alltså att den gemensamma moral, som finns i moderna samhällen, i hög grad är knuten till att vara medborgare i en specifik stat. Olika stater har institutionaliserat olika slags reciprocitetsrelationer (Mau 2002), det vill säga olika slags normativt grundad ömsesidighet. Enligt Durkheim har stat och medborgare plikter mot varandra, det måste finnas en ömsesidighet i relationen. Det är fråga om olika plikter i olika typer av stater (Durkheim 1992: 76). Moraliska ordningar institutionaliseras i praktiker, men det är också så att institutionella praktiker, till exempel välfärdsstatliga arrangemang, bidrar till att skapa och reproducera normativa förväntningar. Samspelet mellan stat och medborgare är en process, mera så än det framstår i Durkheims arbeten. Vad staten gör spelar roll för människors försanthållanden och bedömningar men människors föreställningar sätter också gränser för staten.¹⁰

Därför skulle en fruktbar tillämpning av Durkheims moralsociologi vara i analysen av välfärdsstaten. Välfärdsstaten bygger på en kombination av kollektiva förpliktelser och individuella rättigheter och har som ändamål att slå vakt om och frigöra individen. Välfärdsstaten kan förstås som ett gemensamt projekt som förutsätter en kollektiv normativ grundval som är förpliktigande för den enskilde (Sørensen 1998: 62). Den normativa logiken som institutionaliserats i välfärdsstater ser olika ut och bör göras till föremål för empiriska undersökningar (jfr Kuhnle och Kildal 2005). Intressant är exempelvis att försöka fånga kollektiva representationer av rättvisa men också förpliktelser.

Moderna stater, tydligast i fallet med välfärdsstater, bygger på moraliska kontrakt eller samarbetskontrakt. Dessa ska förstås inte som utilitaristiska överenskommelser utan som institutionaliserade och moraliskt grundade reciprocitetsrelationer. Här passar Durkheims tanke om en abstrakt sammanhållning på basis av ett system av rättigheter och skyldigheter väl in. Arbetsdelningen och kontraktsrelationerna gör att vi är beroende av varandras samhälleliga bidrag. Av Durkheim kan vi även låna tanken att rättvisa kräver ett slags balans i rättigheter och förpliktelser i samhället och

¹⁰ Hur staten fungerar i relation till medborgarna påverkar även medborgarnas relation till varandra. Rothstein (2003) har visat att de som har tillit till staten och särskilt till statens verkställighetssida, har också tillit till andra människor. Om man inte litar på att offentliga tjänstemän agerar efter normer som opartiskhet, saklighet, omutbarhet och ickediskriminering tenderar man att inte heller lita på folk i allmänhet (2003: 188). Vissa typer av politiska institutioner kan alltså skapa social tillit; Rothstein framhåller här särskilt universalistiska välfärdsinstitutioner.

att människor gör en samhällelig värdering av bidrag till samhället och belöning/utdelning. Denna värdering sker inte nödvändigtvis reflexivt utan snarare i form av *common sense*. Den är både yttre och inre, dvs både institutionaliserad och internaliserad, om än inte alltid helt och fullt.

Detta innebär *inte* att medborgarna gör en enskild nyttokalkyl över sina bidrag till staten och ”det allmänna” och vad man får tillbaka. Utilitaristiska förklaringsmodeller är otillräckliga för att förstå utbytesrelationen mellan staten och medborgarna liksom samhälleliga utbyten överlag; de kan inte förklara varför människor sluter upp bakom sådant som inte gynnar dem själva. Krav och förväntningar behöver inte röra en själv utan kan ha en grund i omsorg om andra i utsatta situationer. Reciprocitetsrelationerna kan inte reduceras till nyttokalkyler. Reciprociteten handlar om normativt grundade föreställningar om ömsesidighet, som är rotade i erfarenheter av sociala beroendeförhållanden.¹¹

Durkheims medarbetare Mauss (1997) utvecklade tanken om en reciprocitetens moral i sin studie av gåvoinstitutionen. Han fann att gåvor bygger på prestationer och motprestationer, och innefattar både en skyldighet att ge och en skyldighet att ta emot. Givandet innefattar både frihet och tvång och bygger på både egenintresse och generositet. Gåvor skapar band till och allianser med andra. Mauss själv menade att gåvoinstitutionen inte bara är central i primitiva samhällen utan också i moderna; det statliga socialförsäkringssystemet innefattar exempelvis också en reciprocitetens moral (Mauss 1997: 90; se även Cotterell 1999: 128f.) Den polemiska fronten i Durkheims skrivande var utilitarismen; överenskommelser mellan aktörer som handlar efter egenintresse kan inte förklara samhälle och samhälleliga utbyten. Så var också fallet hos Mauss, som menade att givande kännetecknas både av egennyttan och oegennyttan. Tanken om en reciprocitet, som inte kan reduceras till egennyttig kalkyl är, tänker jag, fruktbar för att förstå välfärdsstatens normativa grund och de medborgarrelationer liksom relationer stat – medborgare som skatter, socialförsäkringar etc upprättar – och vilar på. Utbytena (både i form av gåvor och belöningar) skapar band, skapar reciprocitet, skapar förpliktelser och förväntningar. Kanske också uttalade och förgivettagna

¹¹ Ibland används begreppet moralisk ekonomi för att fånga förhållandet att utbytesrelationer (såväl marknadsutbyten som utbyten med staten) är inbäddade i sociala institutioner och också följer en social och moralisk logik. Moralisk ekonomi syftar på kollektiva föreställningar om det rättfärdiga och moraliskt riktiga i sociala praktiker och utbyten (ursprungligen Polanyi 1989; Thompson 1971; se även Svallfors 1996). Rothstein (2003: 190) framhåller den proceduriella rättvisans betydelse: Människor bedömer inte politiska institutioner utifrån om de gynnar dem själva utan utifrån om de och alla andra får en rättvis behandling.

föreställningar om prestationer och motprestationer. Välfärdsstaten handlar om en moralisk reglering av beroendeförhållanden i form av ett system av rättigheter och skyldigheter.

Relevansen av Durkheims moralsociologi

Samhället och dess integration kan bara förstås genom de sociala mekanismer som binder oss samman: Dessa är enligt Durkheims moralsociologi ideal och förpliktelse. De förpliktelser vi har, har vi mot varandra i samhället – mot allmänintresset – inte mot en överhet. Förpliktelser verkställs inte endast genom internalisering utan genom sanktion och disciplin. En moralisk ordning vilar således aldrig endast på moraliska/samhälleliga ideal utan även på sanktioner. Rätten är ett viktigt instrument för att implementera ideal och normer men också mer diffusa sanktioner, som opinionsyttringar, kan fungera på detta sätt. Samhällsmoralen, är kollektiv i meningen förpliktigande för individen och brott mot dess normer föranleder reaktioner. För individen kan förpliktelsen komma till uttryck i känslan av att allmänintresset kräver något av oss (vare sig vi handlar efter denna känsla eller ej), dvs någonting håller egenintresset tillbaka. Durkheim menade att moral och solidaritet (som moraliskt förankrad sammanhållning) bäst studeras genom sanktioner; genom rätten men också genom mer oorganiserade sanktioner som kollektiv upprördhet. Genom att fokusera normbrott kan man således fånga normen. Folklig upprördhet – i egenskap av sanktion mot beteende – blir här en ingång till, ett slags detektor för, att fånga normer och ideal. Kollektiva utbrott av upprördhet är intressanta därför att de synliggör en underliggande moralisk ordning (Höjdestrand 1997; Jacobsson och Sandstedt 2005). De betyder också att inte allt är tillåtet ens i en sekulariserad och individualiserad tid. (För en motsatt syn, vilken hävdar att vår samtid präglas av normlöshet, se Bjereld och Demker 2005.)

En teori om social integration måste identifiera vilka mekanismer som håller oss samman i samhället, och hur dessa reproduceras. Jag vill hävda att sammanhållningen i det komplexa, differentierade och individualiserade samhället – som det svenska – inte består i en känsla av samhörighet och gemenskap utan *normer för medborgerlighet* – en specifik uppsättning sådana. Rättens uppgift är att värna och omsätta dessa normer för samarbete mellan okända.

Dessa normer för medborgerlighet har en självständig existens som socialt faktum utan att nödvändigtvis ha ett subjektivt korrelat i form av

upplevelse av gemenskap. Det finns förvisso en sentimentsdimension som handlar om att vissa ideal är heliga. Men en identitets- och integrationsforskning som betonar upplevelse av samhörighet som grund för sammanhållning blir för idealistisk och förmår inte heller fånga ”sammanhållningskontraktets” natur i moderna, komplexa samhällen. Detta består av en uppsättning plikt- och rättighetskänslor förbundna med medborgarskapet. Ordningen är känslig för överträdelser, varför sanktioner blir centrala, men kan samtidigt fungera integrativt trots social mångfald och olikhet.

Durkheim myntade begreppet organisk solidaritet för att fånga sammanhållningen i moderna, komplexa samhällen. Jag har ovan hävdad att Durkheim själv inte var tydlig med vad det är i den organiska solidariteten som skapar sammanhållning. Det ska i vilket fall som helst inte tolkas som att arbetsdelning i sig leder till sammanhållning eller att solidariteten uppstår med automatik. Arbetsdelningen skapar nya behov av samarbete och nya former av samarbetsrelationer. Den kulturella reflexiviteten och individualiseringen gör i sin tur detta möjligt. Mitt eget (preliminära) svar har i denna rapport varit att sammanhållningen i det komplexa, differentierade och individualiserade samhället – som det svenska – inte består i en känsla av samhörighet och gemenskap utan i normer för medborgerlighet.

En sådan viktig norm är rättvisa. Den organiska solidaritetens essens är rättvisa. Bellah talar om rättvisa som den högsta formen av organisk solidaritet och som den nya religionen (Bellah 1973: xxv). Uttryckt med Durkheim själv: ”Just as ancient peoples needed, above all, a common faith to live by, so we need justice” (citerad i Bellah 1973: xxv). Strävan efter att institutionalisera rättvisa och autonomi är självklart ett projekt som inte låter sig avslutas, också därför att våra förväntningar och krav ständigt utvecklas.

Durkheim anklagas ibland för att företräda en statisk samhällssyn. Men han uteslöt inte möjligheten till medveten förändring. Här är som vi sett demokratin viktig med dess huvudkomponenter reflektion och deliberation, på vars basis val kan göras och förändring ske. Förändring sker här genom transformation av medvetanden (Stedman Jones 2001: 107), medvetandegörande och moralutveckling. Moraliska ideal är drivkrafter för handling. Men också disciplin krävs för idealens verksättande och jag har diskuterat ideal och sanktion som moralens två huvudkomponenter.

Jag har ovan argumenterat för att Durkheim fortsatt har en hel del att säga oss om hur samhällen integreras socialt och jag har särskilt velat visa på relevansen av hans moralsociologiska arbeten. Det är dock svårt att förneka att Durkheim har en otillräcklig maktanalys: maktfrågor är frånvarande och intressen tenderar att försvinna. Durkheim förnekar visserligen inte förekomsten av intressen men han begreppsliggör inte samhället i intressestermer, vare sig individuella intressen eller gruppintressen. Väljer man att bygga på Durkheim väljer man emellertid att fokusera vad som binder oss samman i samhället snarare än vad som separerar oss. Det innebär däremot inte att man förutsätter förekomsten av en generell och/eller komplett konsensus; tvärtom kan man mycket väl vara öppen för gruppsspecifika ideal och normer, dvs pluralism och därmed normkonflikter. Men inte endast normkonflikter: Det finns ett kollektivt liv också i komplexa samhällen: Tankestrukturer, kollektiva föreställningar, fördomar och annat socialt vetande, normer om rätt uppträdande i rätt sammanhang, lagar och regler osv. Det durkheimiska perspektivet är ett som erkänner pluralism utan att se samhället som permanent intressekamp (Giddens 1978: 105). Kan en sådan ensidighet i perspektivet vara fruktbar? Ja på samma vis som en ensidig maktanalys kan vara det (jfr Foucault). Det är alltså värt att pröva tanken: Vad kan vi upptäcka om vi lägger detta slags konsensusperspektiv som raster på vår samtid?

Referenser

- Asplund, J., 2002, *Avhandlingens språkdräkt*. Göteborg: Korpen.
- Bjereld, U. och Demker, M., 2005, *I vattumannens tid? En bok om 1968 års uppror och dess betydelse i dag*, Stockholm: Hjalmarson & Högberg.
- Bellah, R., 1973, Introduction. I Bellah, R. (red.) *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press, ss. ix-lv.
- Bellah, R., 1985, *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press
- Coser, L., 1984, Introduction. I Durkheim, E. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, ss. ix-xxiv.
- Cotterrell, R., 1999, *Emile Durkheim: Law in a Moral Domain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Durkheim, E., 1973a, Sociology in France in the nineteenth century. I Bellah, R. (red.) *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: University of Chicago Press, ss. 3-22.
- Durkheim, E., 1973b, The dualism of human nature and its social conditions. I Bellah, R. (red.) *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: University of Chicago Press, ss. 149-163.
- Durkheim, E., 1978, *Sociologins metodregler*. Göteborg: Korpen.
- Durkheim, E., 1982, *The Rules of Sociological Method*. Edited with an Introduction by Lukes, S. New York: The Free Press.
- Durkheim, E., 1984 [1893], *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E., 1992 [1957], *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge.
- Durkheim, E., 1993, *Ethics and the Sociology of Morals*. Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Durkheim, E., 1994, Review of Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. I Traugott, M (red.) *Emile Durkheim on institutional analysis*. Chicago och London: University of Chicago Press, ss. 115-122.
- Durkheim, E., 1995 [1912], *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Durkheim, E., 2002, *Moral Education*. New York: Dover Publications.

- Durkheim, E. och Mauss, M., 1963, *Primitive Classification*. London: Cohen & West.
- Filloux, J-C., 1993, Inequalities and social stratification in Durkheim's sociology. I Turner, S. P. (red.) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. London och New York: Routledge, ss. 211-228.
- Giddens, A., 1978, *Durkheim*. London: Fontana Press.
- Habermas, J., 1987, *The Theory of Communicative Action. Vol. 2*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J., 1996 [1992], *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Hall, R., 1993, Introduction. I Durkheim, E. *Ethics and the Sociology of Morals*. Buffalo, New York: Prometheus Books, ss. 11-53.
- Höjdestrand, E., 1997, *Det vedervärdiga videovåldet. Att återupprätta moralisk ordning*. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Sociologica Upsaliensis 44.
- Israel, J., 1995, Efterskrift. I M. Chaib och B. Orfali (red.) *Sociala representationer: Om vardagsvetandets sociala fundament*. Göteborg: Daidalos.
- Jacobsson, K., 2004, "Durkheims sociologi – vilken relevans idag?". I Rejmer, A. (red.) *Normvetenskapliga reflektioner*. Lund: Research Report in Sociology of Law 2004: 5, ss. 23-37.
- Jacobsson, K. och Sandstedt, E., 2005 Upprördhet och moralisk ordning: Skandalen om politikernas lyxpensioner. I Sjöstrand, G. (red.) *FiffelSverige*, Malmö: Liber, ss. 132-151.
- Kuhnle, S. och Kildal, N. (red.), 2005, *Normative Foundations of the Welfare State: the Nordic experience*. New York, NY: Routledge.
- Larsson, B., 2005, Den medialiserade ekonomin – avslöjanden, affärer, skandaler. I Sjöstrand, G. (red.) *FiffelSverige*, Malmö: Liber, ss. 167-185.
- Lukes, S., 1973, *Emile Durkheim: His Life and Work*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mauss, M., 1997 [1925], *Gåvan*. Lund: Argos.
- Moscovici, S., 1984, The Phenomena of Social Representations. I Farr, R. M. och S. Moscovici, S. (red.) *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 3-69.
- Moscovici, S., 1995 [1989], Från kollektiva till sociala representationer: en kort historik. I Chaib, M. och Orfali, B. (red.) *Sociala representationer: Om vardagsvetandets sociala fundament*. Göteborg: Daidalos.

- Nisbet, R. A., 1965, *Emile Durkheim*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Parsons, T., 1968 [1937], *The Structure of Social Action. Volume 1*. New York: the Free Press.
- Pickering, W.S. F (red.), 2000, *Durkheim and Representations*. London and New York: Routledge.
- Polanyi, K., 1989 [1944], *Den stora omdaningen*. Lund: Arkiv.
- Rothstein, B., 2003, *Sociala fällor och tillitens problem*. Stockholm: SNS.
- Stedman Jones, S., 2001, *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity.
- Steiner, P., 2002, Division of labour and economics. I Pickering, W. S. F (red.) *Durkheim Today*. New York/Oxford: Berghahn Books, ss. 87-103.
- Svallfors, S., 1996, *Välfärdsstatens moraliska ekonomi*. Umeå: Boréa.
- Svallfors, S., 2004, *Klassamhällets kollektiva medvetande*. Umeå: Boréa.
- Sørensen, A., 1998, Émile Durkheims ansats til en etik for det moderne samfund – og en metodologisk kritik af den filosofiske etik. I Greve, A. (red.) *Sociologien om velfærd – gensyn med Émile Durkheim*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag, ss. 62-83.
- Thompson, E. P, 1971, "The moral economy of the English crowd in the 18th century", *Past and Present*, 50: 71-136.
- Turner, S. P. (red), 1993, *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. London och New York: Routledge.
- Vogt, W. P., 1993, Durkheim's sociology of law: Morality and the cult of the individual. I Turner, S. P. (red.) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. London och New York: Routledge, ss. 71-94.