

Frihetsburen

Tankar, filosofi, lite historia

av Per Johansson

Den allmänliga (o)friheten

Alla vill ha frihet, alla vill vara fria sägs det. Frihet är ett av de där orden vars självklart positiva innebörd tas för given. Ett annat i samma klass är rättvisa. Eller jämlikhet. Gemensamt för alla sådana ord är att deras självklarhet förflyktigas så fort man börjar skärskåda deras innebörd lite närmare.

Säg att du är helt fri från allt du tycker hindrar dig. Vad gör du då? Vad är du nu fri att göra? Varför göra en sak snarare än en annan? Det där är inga teoretiska frågor. Ditt liv hänger – inte på vad du svarar, utan på vad du faktiskt gör i och av den frihet du tycker dig ha.

Lite samma sak är det med rättvisa. Är absolut rättvisa alls möjlig? Tänk om den inte ens är önskvärd? Så länge det finns grova orättvisor är det lätt att vara för ökad rättvisa. Men hur blir det om allt hela tiden skulle vara absolut rättvist? Går det ens att föreställa sig? Kanske upplevd orättvisa, liksom upplevd ofrihet, först och främst är en *sporre* till insikt och handling. Av det följer inte säkert att total rättvisa eller absolut frihet är sant vettiga *mål*.

Och jämlikhet – återigen samma sak. Vad betyder jämlik? Hur skulle ett absolut jämlikt samhälle se ut? Skulle alla vara lika? Skulle ingen sticka ut? Skulle ingen vara vackrare, modigare, starkare, mer begåvad än någon annan? Det är ju sådana skillnader mellan människor som kan avgöra hur det går för en här i livet. Det går olika; det blir ojämlikt. Är det vettigt och konstruktivt att ens försöka eliminera det? Kommer inte maktrelationer och maktkamper och därmed ojämlikhet ändå att bestå, i nya former? Och varför skulle makt vara fel? Jag vill ha makt. Vill inte du? (Makt är lika lite som frihet något enkelt begrepp.) Men vårt ämne här är frihet. Rättvisa och jämlikhet får vänta till en annan dag. Makt finns dock, kan man säga, med i bakgrunden.

Jag har aldrig tagit risken att bryta mot någon av samhällets strängare lagar. Sålunda har jag lyckats undvika att hamna i fängelse, att bli kroppsligen frihetsberövad. Det beror huvudsakligen på att jag tycker att dessa lagar i stort sett är rätt okej, i dagens Sverige. Därför har det varit lätt för mig att inte bryta mot dem. Eller också har jag aldrig blivit tillräckligt hårt frestad (prövad av omständigheterna, av livet). Jag har varit juridiskt ganska oantastlig utan alltför stor ansträngning, men jag har inte nödvändigtvis alltid varit ”moralisk”.

Lagar är något yttre. Moral är något inre. Det finns mycket som är eller kan anses vara omoraliskt som inte är juridiskt straffbart med böter ens. Och det finns och har funnits samhällen vilkas lagar eller rättspraxis är djupt omoraliska. Därför är relationen mellan moral och frihet djupare än relationen mellan rättsväsende och frihet. Rättsväsendet är sekundärt i förhållande till moralen,

eftersom ett samhälles lagar är ett uttryck för bestämda moraliska hållningar och avväganden, allra mest för moralen hos dem som har makt att forma eller tvinga andra att följa eller lyda. God moral är således ännu ett av de där inte särskilt självklara begreppen. Den är i princip alltid diskutabel och kan också hävdas på andra sätt än juridiskt, genom gruppträck till exempel, eller sedvänjor.

Därmed inte sagt att (o)frihet på något sätt bara har med moralfrågor att göra, även om dessa utgör en ofrånkomlig aspekt av det hela. Det går nämligen att tränga ännu djupare än till det moraliska. Ty vad är moralen grundad i? I en bestämd uppfattning om verkligheten och om livets mening, varken mer eller mindre, i en världsordning som bör eftersträvas och upprätthållas. Frågan om vad den skulle kunna vara lurar alltid i bakgrunden när frihet kommer på tal.

När det gäller (o)frihet är alla erfarenheter relevanta och intressanta. Den som verkligen har suttit i fängelse har i och med denna upplevelse av kroppslig ofrihet en typ av erfarenhet som skulle kunna bli intressant och värdefull för alla andra, men inte på något självklart sätt. Detsamma kan sägas om den som under en längre tid är ofrivilligt fjättrad vid en sjuksäng. Precis som med alla (o)frihetsupplevelser och erfarenheter så beror nyttan (för en själv och andra) på om man verkligen har förmått reflektera över saken och dragit några lärdomar. *Den ena (o)frihetsupplevelsen är med andra ord inte nödvändigtvis väsentligare eller viktigare än den andra.* Den djupaste ofriheten, eller friheten, syns inte heller utanpå, inte ens i fängelset.

På ett eller annat sätt är vi alla (o)fria. I detta, liksom i döden, är vi faktiskt jämlika och kan ha utbyte av varandra.

Tankeburar

Vi lever alla, mer eller mindre, i *tanke*mässiga burar. Men de har dörrar. Det kan inträffa, att de öppnas för oss. Men då är många egendomligt ivriga att själva stänga till dem igen. Dock kan det hända, att en eller annan drumlar ut och förirrar sig en bit bort från de trygga tankegallren. Efter ett tag blir emellertid de vidder som där kan anas så överväldigande, att många skyndar sig in igen. (Ibland in i en annan bur.) Efter en sådan oroande upplevelse kontrollerar och försvarar de envetet gallrens hållfasthet. De vet att gallren finns där och de gillar det. Gallren är världens upplevda eller eftersträlvade ordning och mening. Om de skulle försvinna, vem är då jag?

Men så är det ändå enstaka personer, som inte gärna återvänder till någon bur igen, även om de uppskattar deras funktion i vissa lägen. De vänjer sig långsamt vid det förändrade perspektivet och får så småningom också grepp om tankeburarnas verkliga innebörd. Då bryr de sig inte längre så mycket om huruvida de är inne eller ute. De kan ju gå och komma som de vill. Det är en sorts frihet, utan tvekan: insikten att de där tankegallren bara är praktiska, inte obligatoriska för all framtid. Och att de är alltid praktiska för *någon*, av någon *anledning*, ofta någon som vill *bestämma*. Eller är *rädd*.

Tankeburar kan vara sociala konventioner eller historiskt starka ideologier. De flesta ingår i hela burkomplex. Låt oss titta på några exempel. I yttre mening har frihet/ofrihet att göra med sådana

saker som arbete, politiskt system, försörjning, gamla traditioner, pengar med mera. Alla dessa kan vara såväl befriande som fängslande, beroende på omständigheterna. Och fastän de är yttre på vissa sätt, så är vår relation till dem lika mycket en fråga om inre attityd.

Fritid

Om du är lönearbetare (dvs inte "din egen") så är arbetstiden en bestämd och avtalsmässigt reglerad del av dygnets timmar. Resten av dygnet är du "ledig", fri att göra vad du vill. Samtidigt är lönearbetaren hårt bunden av och till själva arbetstiden, även om *känslan* av hur (upp)bunden man är varierar från jobb till jobb. Många verkar uppleva den fria tidens kvalitet och värde som starkare, som högre *om* man är externt bunden en del av dygnet. Det här får paradoxala följder för hur man betraktar tillståndet "att vara arbetslös", i vilket man ju faktiskt *inte* är så bunden av externa intressen under en mycket större del av dygnet, i realiteten knappt alls. Ändå identifieras arbetslöshet som regel inte med "mycket fri tid" (åtminstone förutsätts man inte tänka så, utifrån någon sorts vag moralisk synvinkel). Skillnaden mellan att vara arbetslös och att ha jobb tycks alltså vara att som arbetslös är man aldrig, får man inte vara, "ledig" heller.

Den "arbetslöse" – egentligen: den lönejobbfrie – uppfyller visserligen oftast en del formella krav för att kunna få en institutionaliserad "arbetslöshetsersättning", men i stort sett är denne ju i det läget potentiellt friare på många sätt, än den som är tvungen att gå till ett visst ställe och jobba åtta timmar om dagen. Men tänk dig att du vänder dig till lönearbetaren, som tycker sig ha ett bra jobb och trivs med det – "det är kul och utvecklande på alla möjliga vis" – och säger till den personen: "Egentligen är du bunden, du är inte fri", så kommer du säkert att stöta på ett liknande inre motstånd, när det gäller att vända på perspektivet. Både den som har jobb och den som inte har det är med andra ord som regel fast i en viss tankebur, som innebär en mycket strikt uppfattning om vad arbete och därmed också om vad fri tid är för något.¹

Ända sedan industrialismens begynnelse har det funnits en trend mot att ersätta mänskliga arbetare med maskiner. I många fall har detta inneburit att människor blivit befriade från farliga och smutsiga jobb. I och med en snart sagt allt genomsyrande våg av digitalisering av olika verksamheter, i förening med utvecklandet av allt "intelligentare" datorprogram, har också fler och fler jobbfunktioner kommit att ersättas av maskiner. I dag talar vissa forskare om att uppåt hälften av alla nu existerande jobbtyper inom kanske tjugo år kommer att kunna utföras minst lika bra av en maskin som av en människa. Denna möjlighet ter sig främst oroande från ett perspektiv som är fast i den ovan nämnd tankeburen. Men hur skulle det bli om man verkligen, *på denna burs premisser*, var ledig eller "fri" hela tiden? Potentialen för det tycks nu vara förhanden. Låt oss leka med tanken att den här utvecklingen i princip kan medföra att allt fler människor blir allt ledigare, att fler och fler får mer och mer "fri" tid. Vad ska de då göra?

Det här är ett utopiskt perspektiv som har diskuterats av marxistiska tänkare på premissen att i det

1 Se vidare artikeln *Diskursbrottslingen* i nättidskriften Moorja, nr 1, <http://www.moorja.se/#!/Diskursbrottslingen/cmbz/358E1544-CA0A-4BC2-8CA2-DE87E423CE4E>

eftersträvade kommunistiska, klasslösa samhället så kommer ”produktionsmedlen” inte längre att ägas och kontrolleras av ”kapitalet”, utan människorna kommer att jämlikt kunna ha hand om dessa själva. Således behöver de inte heller ”jobba” i ovan antydda bemärkelse. Inget yttre tvång och förtryck kommer att finnas; människorna kan göra ”vad de vill”. Den marxistiske filosofen Ernst Bloch beskrev det så här:

Vanish will the differences between manual and cerebral work, between city and country, but most of all, as far as possible, those between work and leisure. [...] Society, standing itself beyond labor, will for this very reason no longer have separate Sundays and holidays; hobby will become vocation ... and in a happy marriage with the mind, the weekdays of this society will themselves be festive.²

Samtidigt insåg Bloch att det finns ett problem här, som skulle kunna formuleras sålunda: men, vad ska man *göra* då då? Existentialisten och moralfilosofen Hans Jonas avfärdar i princip hela tankefiguren, i synnerhet påståendet ”hobby will become vocation” och menar att ett sådant samhällstillstånd – specifikt i ett tänkt robotförsörjt samhälle – kommer att leda till förlust av spontanitet, förlust av frihet och förlust av verklighet. Frihetsförlusten blir en följd av att om vad som tidigare varit fritidsintressen ska bära hela bördan av våra samhällsangelägenheter, så är det tveksamt om det skulle kunna fungera över huvud taget och sannolikt inte på helt fria premisser. Lika väl som man i det reella, icke-utopiska samhället behöver instanser för fördelning av produkter, pengar och arbeten, så kommer detta att behövas i det jobbfria samhället:

Remember that their [the hobbyists'] creations add little to the main social product, this being generated by the selfsame robot technology which created the leisure vacuum in the first place. Thus the authority underwriting the supererogatory kilns, looms, lathes, etc., has to take a hand in assigning and denying hobbies [det enda ”arbete” som återstår i ett sådant samhälle] according to some tolerable overall distribution. Whim [här=frihet] goes out and certification comes in. [...] In short, utopia which donates the leisure must also govern it with a paternalistic hand.³

Oavsett hur man värderar ovanstående resonemang, så står det klart att de pekar på vilka svårigheter man hamnar i när man försöker föreställa sig ett liv i vilket arbete/fritids-tankeburens galler börjar bågna, glesna och falla ur sina socklar. Den verkliga frågan blir således: Hur skulle man kunna tänka på arbete på ett sätt som inte automatiskt implicerar en motsvarande ”fri” tid? Kan vi föreställa oss former av arbete som inte så strikt implicerar ett motsvarande, närmast spegelvänt frihetsbegrepp? Tänk om arbetsfrågan och frihetsfrågan inte självklart alltid hör ihop, eller: tänk om *frihetsfrågan i relation till arbete* (=jobb, ”löneslaveri” i en produktionsapparat) bara uppstår i det moderna industrisamhället? Då kommer vi, så länge vi stannar kvar i den tankeburen, att få svårt att tänka på samhällen *efter* moderniteten, möjliga samhällen i vilka produktionen sker på andra sätt och på andra villkor.

2 citerad i Jonas (1984), s 195

3 *ibid*, s 196-97

Det som inte är förbjudet är tillåtet (?)

Efter den franska revolutionen och samtidigt med den accelererande utvecklingen av industrisamhället uppstod idén om den liberala staten, en stat som betraktades såsom en enbart utilitaristisk eller pragmatisk institution, skyldig att borga för invånarnas säkerhet men i övrigt neutral eller passiv i relation till vad invånarna företar sig, i synnerhet i förhållande till deras företagsamhet och privatliv. Individen skulle sålunda vara fri i förhållande till staten i alla avseenden som inte berör den allmänna säkerheten. Ideologiskt har detta lett till en betoning av rättigheter snarare än skyldigheter. Det som inte är uttryckligen förbjudet är således närmast ”positivt tillåtet” och att lyda lagen betyder enbart att man inte bryter mot den. Att bestraffa brott mot lagen är statens främsta funktion. Med denna betoning av individuella rättigheter följer sådana ”demokratiska” (snarare just liberala) grundpelare som organisationsfrihet, näringsfrihet, yttrandefrihet, en fri marknad. Den privata äganderätten blir också viktig, om man med ”privat” menar individuell, personlig.

Idealt sett innebär denna typ av statsbildning en mycket långtgående *frihet från* allt vad en stat skulle kunna hitta på att bestämma å invånarnas räkning. Däremot har en sådan stat ingenting att säga om vad individerna är *fria till*, dvs någon överindividuell mening med vad man gör i samhället finns inte. Denna överlämnas helt och hållet till individerna att avgöra efter eget godtycke, så länge de inte bryter mot uttryckliga lagar; de viktigaste av dessa lagar är också till för att skydda just de individuella fri- och rättigheterna. Den liberala staten är med andra ord per definition *antitraditionell*, vilket implicerar att den inte representerar någon gemensam mening eller något gemensamt mål. Andra organisationer i samhället kan naturligtvis verka för och representera både mening och mål, men ingen sådan organisation kan i praktiken bli allmänt övergripande eller gemensam. Livet i en ideal liberal stat är mångfaldigt och okontrollerat, i synnerhet i fråga om mening och mål. ”Var och en blir salig på sin fason.”

Hela idén med den liberala staten är historiskt sett framför allt en reaktion på och ett motstånd mot dels en statligt sanktionerad kristen tro, förknippad med kyrkligt förankrade hierarkier, dels mot en maktfullkomlig stat (=adel, kungamakt) som velat och kunnat bestämma det mesta till sin egen fördel. Under 1900-talet har den liberala staten fungerat som den ideala eller principiella antitesen till totalitära regimer såsom Hitlertyskland och Sovjetunionen. Man kan alltså säga att idén om den liberala staten är en reaktion mot *missbruk av makt*. Detta är ju en sorts ”frihet från”, men här finns det faktiskt en underförstådd föreställning om en övergripande mening, nämligen att det är något *ont* just att missbruka makt. Vad den liberala staten då säger är att det är troligare att makt inte missbrukas om individerna är så ”fria” (skyddade) som möjligt från *statligt institutionaliserat* maktmissbruk, eftersom staten i sig har sitt ursprung just i maktkoncentration. Risken med alltför långtgående och långvariga statliga maktkoncentrationer har framför allt, principiellt, lösts med hjälp av styrelseskicket representativ demokrati, grundad i regelbundet återkommande allmänna val. Vidare ser man yttrandefriheten, främst i form av en (från staten) ”fri press” såsom ett ständigt närvarande korrektiv, återigen mot stötande (statligt) maktmissbruk.

Allt detta kan förefalla mycket rationellt och bra på papperet. En svaghet i systemet är att det är jämförelsevis blint för två fallgropar. Den ena har med individens ställning och (o)förmågor att

göra. Den andra följer av en alltför ensidig betoning av just *statligt* maktmissbruk.

En långtgående principiell liberalism lägger ett enormt ansvar på individerna, särskilt *i alla frågor som inte täcks in av lagarna* och rättsapparaten beivrande av brott, t ex sådant som snarare är moral- än rättsfrågor och allt som har med mening att göra; det finns i en liberal stat som sagt ingen sanktionerad "meningsbyggnad". I jämförelsevis liberala länder (ideala liberala stater finns inte), inte minst i Sverige, har man från statliga myndigheters sida inte riktigt kunnat lita på att individerna är personligen mäktiga detta ansvar. Därför har det uppstått en trend mot vad man skulle kunna kalla moraliserande lagstiftning eller andra kraftigt markerande moraliskt motiverade åtgärder från statlig sida, alltså lagar som inte har med den allmänna och gemensamma säkerheten i samhället att göra, utan med ideologiskt "önskvärda" beteenden och till och med "önskvärda" uttalade åsikter. Detta representerar en sorts återgång till hur det en gång var, fastän då på kristen grund, till exempel i form av regelbundet återkommande så kallade husförhör och beivrande av fri- och olikstänkare. I den liberala staten förutsätts det att individer i stort sett är i princip "goda" (annars skulle det ju vara riskabelt och t o m fel och dumt att släppa dem fria från en, eftersom den är representativ, tänkt "god" eller "vis" statsmakt), men detta verkar alla *de facto* makthavare även i principiellt liberala stater ha svårt att tro på i praktiken. Skillnaden mellan en kristen stat och en liberal är främst att i den förra finns det en officiell mening med påbuden (att värna och främja den kristna tron, vilken i sin tur utgör en sådan nations "meningsbyggnad"), medan det i den senare inte kan finnas någon sådan övergripande gemensam mening. Statliga moralpåbud i en liberal stat – vilken i och med dem blir mindre liberal – blir bara en sorts "krav" utan en bärkraftig metafysik bakom sig. (Här kan det naturligtvis diskuteras generellt huruvida det egentligen behövs någon sådan metafysik över huvud taget och i synnerhet huruvida den i så fall behöver ha statlig sanktion. Frågan kommer i ett annat ljus om man i stället diskuterar i termer av tradition – se nästa avsnitt.)

En annan anti- eller ickeliberal tendens uppstår i näringslivet. I liberala stater bör det finnas lagar som förbjuder kartellbildning och andra "privata" (=icke-statliga, ej demokratiskt valda) oligarkier. Även om sådana lagar finns har de dock visat sig tämligen omöjliga att genomdriva i praktiken, vilket har med den kapitalistiska typen av ekonomi⁴ att göra. Denna medför ofrånkomligen att pengar är makt, i synnerhet när pengarna blir helt och hållet lånebaserade, som de är nu och i varierande grad har varit under en större delen av den moderna tiden. Politiker i alla representativa demokratier är ansvariga *inför pengahanteringen* i samhället. I en lånebaserad och globaliserad penningekonomi har nationella politiker ringa kontroll över penningflödena i sig, varför deras ansvar (snarare: funktion) tenderar att reduceras till att handla om att i största möjliga mån bidra till att kanalisera så mycket av pennigflödena som möjligt till sitt eget land. Först om detta lyckas kan olika mera regelrätt politiska fördelningar och budgeteringar ske på tillräckligt stark pengamässig grund. Konsekvensen av detta globala ekonomiska system är alltså att även en liberal (ej maktfullkomlig) *stat* har ett begränsat inflytande på vad som faktiskt händer och sker, i den utsträckning detta är beroende av pengatillgång. Kapitalflödena är nu i verkligheten *inte* liberala; *de bryr sig per definition inte om individerna, personerna i samhället.*

4 Jag identifierar inte kapitalism med marknadsekonomi; en fri – ej statligt eller av några oligarkier kontrollerad – marknad är en liberal grundpelare. Kapitalism i nuvarande hypertrofierade form är i praktiken fientlig mot en verkligt fri marknad och därmed mot liberala staters möjligheter till självbestämmande, lika fientlig (fastän på andra premisser) som någon kommunistisk diktatur.

Politiskt (medbestämmandemässigt, maktrelaterat) finns alltså, från liberal synvinkel, två stora ofrihetshot: statligt sanktionerat moraliserande och kapitalistiskt (över)utnyttjande. Båda dessa kan i och med den principiella handlings- och yttrandefriheten i liberala stater fritt (!) användas av nästan alla till buds stående medel för att utöka och bibehålla sina icke-liberala maktsfärer.

Ett sätt att se på dessa förhållanden är att säga att detta är det pris man får betala för att kunna åtnjuta en liberal stats fördelar *trots allt*. En sådan optimistisk syn kräver dock en aldrig slappnande allmän vaksamhet och ett ständigt granskande och ifrågasättande av icke-liberala påhitt och tendenser. En liberal stat är, i den mån den förblir liberal, den minst "självgående" typ av stat man kan tänka sig; dess implicita krav på individen är mycket stora. Dess största praktiska svaghet är dock dess, just nu tämligen tydliga, oförmåga att verkligen beivra de kapitalistiska excesser som inkräktar på individernas möjlighet till självbestämmande, för att nu inte nämna underminerande av lokala gemenskaper, rovdrift på s k naturresurser, eller de kapitalistiskt finansierade produktionssystemens destruktiva effekter på olika naturliga ekosystem.⁵ (Det maktfullkomliga moraliserandet är en inre sjuka som måste behandlas på andra sätt.⁶)

Det kan till och med vara så, att det faktum att den eftersträvade friheten ständigt stöter på svårigheter och utmaningar är av godo:

Freedom consists and lives in pitting itself against necessity. Separated from it, freedom loses its object and becomes as empty as a force without resistance. Empty freedom, like empty force, cancels itself. With the seriousness of reality, which is always necessity as well, vanishes the dignity that distinguishes man precisely in his relation to the real and the necessary. Play as a life's occupation, far from releasing human dignity, excludes it.⁷

Man kan med andra ord bli *för fri*.

Tradition

I det moderna samhället har frihet i hög grad kommit att förknippas med Det Nya. Att vara "gammalmodig" och därmed "omodern" är närmast liktydigt med att vara bunden på något sätt – i sina tankar, känslor eller handlingar. Moderniteten är framför allt rörelse, förändring och *att kunna förändras* uppfattas lätt som en sorts frihet. Den som är emot eller bara ogillar förändring kan rentav misstänkas motarbeta de förändringsbenägnas frihetssträvanden, hålla dem tillbaka i traditionens, någon gammal traditions band. Bakom dessa numera egentligen vaga attityder finns en rad specifika historiska omständigheter, som har att göra med industrialismens krav och upproret

5 Kommunistiska produktionssystem har historiskt inte varit skonsammare mot ekosystemen, varför "ekofientlighet" inte bara kan ha med de ekonomiska systemen i sig att göra. Den måste ha en djupare grund.

6 En liten djävul viskar i mitt öra att eftersom politikerna har så lite kontroll över de globala penningflödena så är statens moraliserande makt desto mera frestande; den behöver ju inte kosta något, åtminstone inte på något uppenbart sätt. Det är slående hur den partipolitiska debatten bara handlar om (tillåts hndla om) tre saker: fördelning av statens medel (med tämligen små skillnader mellan de stora blocken), hur staten Sverige bäst positioneras i konkurrensen om de globala penningflödernas gunst och om olika *rent ideologiska* positioneringar. Vad gäller det sista är det slående hur de mest liberala partierna lätt drar det kortaste strået och därmed nästan tvingas – definitivt frestas, maktmässigt – att överge den egentliga liberala grundsynen, som är att staten inte ska lägga sig i privata angelägenheter (till vilka de flesta vardagliga moralfrågor hör).

7 Jonas (1984), s 198

mot/upprottet från det kristna statssystemet. Industrialismen medförde en massiv inflyttning från landet till städerna. Detta innebar ett rent fysiskt brott med alla de traditionella sedvänjor och attityder som hörde lantlivet till. Den långsammare och för många på båda sidor upprörande frigörelsen från statskyrkan tog längre tid, men innebar redan innan den fullbordades år 2000 (!)⁸ att kristendomens upplevda verklighetsförankring försvagades kraftigt; den kristna traditionens utformning var även den nära knuten till lantlivet, både symboliskt och sedvänjemässigt.

I början av boken *Kapitalistisk realism* ställer Mark Fisher (2011, s 13) två något oroande frågor: ”hur länge kan en kultur överleva utan det nya? Vad händer om de unga inte längre är kapabla att skapa det överraskande?” Vad han syftar på är en sorts kulturell sterilitet som har att göra med att det i det post- eller hypermoderna samhället inte längre verkar finnas *någon kanon, någon tradition, att mäta sig mot, eller med*. Det moderna i sig – så som det inspirerande gestaltade sig i början av 1900-talet och sedan, som inspiration, verkade gå under i och med världskrigen – kan knappast fungera ”kanoniskt” längre. Såsom nämndes ovan är ju det modernas essens förändring, men nu är det inte längre så lätt att svara på frågan: förändring, förnyelse *av vad, jämfört med vad?* Den tidiga moderna impulsen under 1800-talet/början av 1900-talet mätte sig mot, jämförde sig med det gamla hierarkiska och konservativa samhälle som den senare konkret lyckades ta kål på, nästan bokstavligen. Vad ska ”det nya” jämföra sig med, hävda sig mot i dag? Det ”nyaste” verkar närmast vara olika uttryck för återgång till det gamla; det är svårt att vara något mera utmanande i dag än en konsekvent bibeltrogen kristen, eller att på allvar anamma något annat ”bakåtsträvande”. Men utmanande och ny är ju inte samma sak. Vad skulle kunna vara, bli, *verkligt nytt* nu?

De flesta tänkande och någorlunda klarsynta människor är i dag mer eller mindre akut medvetna om de potentiellt katastrofala konsekvenserna av en ohejdad hypermodernitet – ekonomiskt, ekologiskt, socialt, själsligt. Bara potentialen för detta är nog för att alstra en allmänt spridd vag oro som ligger under även den påklustrade optimism många uppvisar i vardagen. En djup, personligt grundad optimism, full av genuin tillförsikt inför framtiden är svår att finna. Detta är utan tvivel en sorts *ofrihet*.

Intressant nog knyter Fisher de nämnda frågorna till existensen av tradition, av den allt genomsyrande typ som de gamla kristna samhällena förkroppsligade (aldrig helt, men definitivt i form av ett gemensamt språk för att kunna tala om meningsfrågor, vare sig man var ”för” eller ”emot” eller bara hängde med). Det är relevant eftersom det som upplevs som och faktiskt blir något verkligt nytt framför allt måste kunna vara djupt meningsbärande, annars är det bara detsamma som vi nu ser hela tiden: en ny pryl, en ny film, ett nytt spel, en ny resa – *än sen??* Det blir liksom tomt fastän det händer saker hela tiden och allting går väldigt fort. Men det betyder ingenting, vilket märks om man skrapar lite på ytan, något som få mäktar med, ty vad finns det för alternativ? Inga alls, till synes. Och just det är den existentiella svårighet och utmaning Fisher diskuterar: ”Det är enklare att föreställa sig jordens undergång än kapitalismens [=hypermodernitetens, postmodernitetens] slut” (s 11). Sålunda är det nog ingen slump att undergångsteman formligen trängs i populärkulturen.

8 Här finns en grund för att spekulera kring hur präglad vår syn på staten i Sverige fortfarande undermedvetet lever kvar i en sorts normativ attityd, dvs i vilken utsträckning vår ”moraliskt positiva” syn på staten (och därmed statens icke-liberala moraliseringsstendenser) är en sorts svåröverbunden relik från statskyrkotiden.

Det Fisher pekar på säger något väsentligt om vilken betydelse en institutionell tradition kan ha, även för den som inte helt och hållet ingår i eller "tror" på den. Ingår man i traditionen såsom social och religiös organisation mäter och värderar man sig i dess termer och på dess premisser. Men även om man inte helt och fullt delar dessa kan traditionen fungera som ett externt stöd för vad som fundamentalt är en inre frigörelseprocess.⁹ För den radikale rebellen fungerar den dessutom som tydlig riktpunkt för allt man är opponent mot. Eftersom traditionen för rebellen är så tydligt närvarande går det att hämta mycket kraft ur det man är emot; man är helt enkelt arg och vrede är högoktanig om än riskabel energi. Men ännu värre är ledan, likgiltigheten, liknöjdheten, ironin, den tomma bekvämligheten.

Bland Nietzsches mest förutseende texter finns dem i vilka han beskriver "en tidsålders övermättnad på historia". "Genom detta övermått grips en tidsålder av den farliga stämningen av ironi gentemot sig själv", skrev han i sina *Otidsenliga betraktelser*, "och därigenom av den än farligare cynismen", där ett kosmopolitiskt sökande och ett distanserat betraktande ersätter engagemang och deltagande. Detta är det tillstånd i vilket Nietzsches sista människa lever: han har sett allt, men är dekadent och försvagad av just detta överflöd av (själv)medvetande.¹⁰

Det moderna höll, trots två världskrig, *nästan* på att bli en tradition i ovan antydda bemärkelse men sedan bröt det på något vis samman. I Sverige sammanföll detta symboliskt slående med mordet på statsminister Olof Palme. Att förstå sammanbrottet i termer av den lånebaserade kapitalismens förnyade effektivitet och aggressiva främjande från 1980-talet och framåt låter sig göras, men håller man sig bara till det ekonomiska perspektivet blir det svårt att få syn på och diskutera de i långa loppet minst lika väsentliga kulturella och existentiella dimensionerna hos det nu rådande läget. Det är med stor säkerhet i dessa djup man behöver finna de positivt kraftfulla (inte bara negativa, protesterande) impulserna till just förnyelse. Det räcker inte med enbart ekonomiska och därmed förknippade sociala "åtgärder" eller "alternativ". Ty vad kan *verksamt positivt inspirera* faktiska alternativ – öga mot öga med, ej blundande för, de besvärande reella dystopiska möjligheterna – om man lyckas finna dem kulturellt, i de själsliga djupen?

Fysiska burar

Skolan

Är skolan en anstalt? I viss mening måste den realistiskt lagde svara ja på den frågan. Skolan, särskilt grundskolan, är inte bara en kunskapsinstitution utan också en förvarings- och disciplineringsanstalt. *Förvaring* eftersom den, precis som dagis, är samhällets svar på frågan "Vad ska vi göra med alla barn när deras föräldrar inte kan ta hand om dem på dagarna (de är ju på jobbet)?" *Disciplinering* eftersom det handlar om ett tvång, inte att lära sig något, utan att vara närvarande, det vill säga inte "rymma" (=skolka). I och med att knappast några ungdomar numera kan börja arbeta direkt efter nian så har i praktiken även gymnasiet, fastän det på papperet är "frivilligt", blivit en anstalt i denna mening. Till och med universiteten fungerar tidvis på samma sätt, fastän med ett något starkare sken av frivillighet.

9 Jag återkommer till denna aspekt nedan, i avsnittet Transcendens och inspiration.

10 Fisher (2011), s 18.

Denna tingens ordning, vad gäller grundskola och gymnasium, har fungerat ganska väl under lång tid och de flesta har säkert inte tänkt på den i så negativa termer. Men omvärldsförändringarna är nu av en sådan art och magnitud, att den här aspekten av vad skolan är till för börjar krackelera så pass, att den uttryckligen måste försvaras. En rad politiska utspel är ett tecken på det. Före utbildningministerns krav på "betyg" i närvaro är svårt att se som något annat än ett symptom på oförmåga att tänka i konstruktiva och *friare* banor.

Så blir det när man är fast i gamla strukturer, såväl institutionellt som tankemässigt. När de börjar mista sin funktionalitet i ett nytt sammanhang, är den spontana reaktionen ofta att ta till mera radikala åtgärder än innan för att upprätthålla den gamla ordningen. I stället borde det ju vara läge att på allvar börja tänka i vidare banor, där man är uppmärksam på de nya möjligheter att bedriva skolverksamhet som nu faktiskt finns, möjligheter som inte tar för givet att barn och ungdomar hela tiden måste fösas ihop i bestämda lokaler, till exempel. Möjligheter att skapa flexibla, samarbetande lärmiljöer grundade i den egna lusten att lära och delvis oberoende av speciella skollokaler.

Ett sådant synsätt har dock sina negativa sidor, det också. Även då krävs ju "kunskapsmässig" närvaro (lust och incitament att lära), varför disciplinproblematiken knappast försvinner hur man än gör. En risk med ej skollokalsbundna elever är ju att de känner sig lediga, men med dagens tekniska möjligheter kan de och deras prestationer förstås övervakas elektroniskt. Skulle det vara bättre? Man bör nog inte alltför fantasifullt låtsas som om skolan inte är just en anstalt, i vilket fall som helst. Samtidigt kan man säga att skolan, i och med denna anstaltsfunktion, också av bara farten och med viss automatik fungerar som en sorts traditionell miljö och därmed är lite paradoxalt frihetligt relevant i linje med Hans Jonas påpekande ovan, vare sig man är medveten om detta eller inte. Den möjligheten ger det ytligt nedsättande epitetet "skyddad verkstad" en mera positiv klang. Skolan är kanske på ett bra sätt (fortfarande) ganska skyddad mot hypermodernitetens excesser.¹¹

Sjuksängen

Jag lider av periodiskt återkommande migrän. Det har jag gjort sedan fjortonårsåldern. Frekvensen varierar men ett par gånger i månaden i genomsnitt blir jag tanke- och handlingsförlamad av svåra smärtor och andra obehagliga symtom. Alla mina potentiella frihetsgrader reduceras till nära noll. Numera finns tämligen effektiv symtomlindring i form av specifika migränmediciner att tillgå och det kan rädda mera rutinartade aktiviteter, men verklig tankeförmåga och kreativitet förblir kraftigt hämmade. Och ibland hjälper medicinerna inte alls.

På detta eller andra sätt är många av oss då och då ur stånd att göra något vettigt. Här finner vi närapå kvintessensen av ofrihet och det är naturligtvis ingen tillfällighet att hälsa ses som minst lika eftersträfvansvärd som frihet och i princip av samma skäl; ohälsa minskar ju friheten på ett högst påtagligt sätt. Men precis som frihetens olika former och möjligheter är ständigt kringskurna och begränsade i olika avseenden är hälsan det. I hur vi hanterar ohälsa, sjukdom och skador finns således ett rikt område för frihetskontemplationer. Jag har märkt hur jag i migränens nolltillstånd periodiskt befrias från alla tankar på måsten och nödvändigheter, eftersom de helt enkelt är omöjliga

11 Men befinner sig i riskzonen, enligt Per Kornhalls *Barnexperimentet: Svensk skola i fritt fall* (2013).

att uppfylla. Jag kan inte påverka dem och jag kan inte påverka smärtan. Det är bara att ge upp helt enkelt och i det ligger en egendomligt paradoxal frihetsupplevelse. Detta har också så småningom fått mig att inse hur få verkligt kritiska måsten det egentligen finns i livet.

Under rätt många år arbetade jag som sjukvårdsbiträde (faktiskt för att vara *fri* att när jag var ledig systematiskt bilda mig själv). En stor del av tiden var det på avdelningar med svårt skadade eller sjuka patienter – intensivvårdsavdelningar, neurokirurgen, rehabilitering av hjärnskadade med mera. En del patienter klarade sig och blev friska. En del klarade livet men blev aldrig riktigt bra igen. En del dog. Det finns nog få sammanhang där frågor om ”frihet” blir så konkret akuta som på sådana ställen. En sak bara vill jag nämna här, något som hjälpte mig att lära för livet. Det var att det inte verkade finnas något starkt samband mellan graden av skada eller sjukdom och hur en människa hanterade sitt svåra läge. Det avgörande var personens inställning till sin situation. Uttryckt i allmänna termer låter detta som en floskel. Men att verkligen se dessa skillnader i verkligheten, dag efter dag, gjorde ett enormt intryck på mig. Det fanns personer som var så svårt skadade att bara tanken på tillfisknande föreföll hopplös, men som efter två tre månader gick ut från avdelningen praktiskt taget helt återställda. Några av dem hade präglats av ett ”jävlar anamma” utan dess like. Andra hade mera lugnt och systematiskt åstadkommit samma sak. Och så fanns det de som rent medicinskt inte var så illa ute men som tynade bort ändå. Hur vissa dog var också inte bara omskakande utan manade till djup reflektion, inte över döden utan över livet, mitt eget liv. Hur fri är jag i relation till medvetenheten om min egen säkra död? Är jag som den, eller den, som dog inför mina ögon?

Det största intrycket på mig gjorde de människor som gick hem personligt förändrade. Som i sin sjukdom eller skada och under sjukhusvistelsen uppenbart hade ”halkat ned” i ett personligt djup som de själva sa att de inte hade varit medvetna om tidigare. Och som gick hem förvandlade, till det bättre, klokare. Jag insåg att en sorts frihet, kanske en väldigt viktig sorts frihet, verkade kunna vinnas ur nästan värsta tänkbara tillfälliga ofrihet.

Fängelset

Fängelset existerar i hög grad för dem som inte sitter där. Dess funktion är riktad mot folk utanför murarna: att skrämman människor till laglydnad. Statens hot om bestraffning syftar till att varje medborgare ska bli sin egen polis och fångvaktare, som vakar över sig själv. Det behöver inte vara ett dåligt ändamål, om det hindrar folk från att till exempel skattefuska eller misshandla andra. Men det blir problematiskt när hotet om fängelse innebär att gräsrotsoppositionella, exempelvis freds-, klimat- och solidaritetsaktivister, skräms till lydnad.¹²

Jag har, som sagt, ingen egen erfarenhet av fängelser och har därför letat lite efter litteratur som ger några ledtrådar specifikt till *polariteten frihet/fängelse*. Rent fysiskt är fångar inspärrade och anledningen är att de har begått brott av viss grovhetsgrad. Är det då begränsningen av den fysiska rörelsefriheten som är det viktigaste i sammanhanget? Skolelever är faktiskt också inspärrade i den mån de (deras föräldrar) *lyder* skolplikten i grundskolan; skillnaden är att de får gå hem på eftermiddagen och att syftena med fängelser respektive skolor är olika, även om också svenska

12 Strindlund & Vinthagen (2011), s 173

fängelser sägs ha en fostrande och utbildande funktion:

En dömd person ska under arbetstid ges möjlighet till arbete, klientutbildning, arbetsträning, särskilt anordnad verksamhet som syftar till att motverka brott eller missbruk eller någon annan lämplig sysselsättning. [...]

En intagen är skyldig att utföra eller delta i den sysselsättning som anvisas honom eller henne.¹³

Jag medverkade under en period som utvärderare av ett EU-projekt vars syfte var att stärka ”entreprenöriellt lärande” i en stadsdels skolor i en större svensk stad. Ett av de ursprungliga syftena med projektet var att bidra till att minska kriminaliteten hos ungdomar.

Om en elev skolkar över en viss gräns vidtas mer eller mindre kraftfulla åtgärder från samhällets sida, i det fallet även involverande föräldrarna. Skolvägran bestraffas, precis som rymning från fängelser, men på andra sätt. Sådana analogier kan förefalla missvisande och rentav obehagliga, inte minst eftersom långtgående skolvägran är ett relativt sällsynt fenomen. Men tänk om vi helt enkelt är så vana vid den lagstadgade skolplikten att vi inte inser hur ”fängslande” den är. Det går naturligtvis att argumentera för att en viss skolgång (i synnerhet den som ger läs-, skriv- och räknekunnighet) är *befriande* – och det är alldeles sant – men utöver det? Utöver det består den mesta skolundervisningen av indoktrinering. Det är mycket lite i skolan som åstadkommer verklig bildning, undantaget vissa enkilda lärares goda exempel trots systemet. Samma obehagliga analogi skulle för övrigt kunna överföras till många arbetsplatser. Den industriella arbetsordningen, den starkt platsbundna skolplikten och fängelserna är alla delar av ett nästan allomfattande disciplineringsystem. Om man inte ser att dessa instanser *också* är detta (jag förnekar inte att de, rentav oavsiktligt, kan medföra vissa goda konsekvenser) tror jag det blir svårt att diskutera frihetens möjligheter och förutsättningar tillräckligt djupgående. Här blir då ens realism kombinerat med ens attityd av avgörande betydelse, något som gärna betonas av dem som hamnat i fängelse på grund av ideologiskt motiverade handlingar:

Tiden i fängelse kan upplevas som både begränsning och förmån. Anstalten kan vara en plats där aktivister vilar ut. De kan ägna sig åt sådant som de inte anser sig ha tid till annars. [...] Många fångar lämnar fängelset i bättre fysisk form än när de skrevs in; på alla anstalter finns gym. [...]

I svenska fängelser råder sysselsättningsplikt. Det innebär att de intagna antingen arbetar, går någon form av behandlingsprogram eller studerar. [...] Somliga aktivister har utnyttjat tiden till studier.¹⁴

Inget hindrar den som fängslats på grund av andra brott att utnyttja situationen på samma sätt, att se friheten i begränsningen. Skillnaden är att den som fängslats av (självutnämnt) ideologiska skäl har ett renare samvete, medan den som fängslats för ”vanliga” brott också kan ha ett ont samvete att brottas med, såvida man nu inte ser helt cyniskt på alltihop och betraktar en och annan fängelsevisitelse som en del av den invanda kriminella vardagen. I det senare fallet uppstår dock inte frihetsfrågan på något särskilt intressant sätt; den makt- eller penningmotiverade brottslingen är ju fast i baksidan av samma ekorrhjul som den oreflekterat strävsamme lönearbetaren eller den i dessa frågor blåögde entreprenören. Därmed påstår jag också att samma attitydberoende frihetsgrader finns i arbetslivet och i skolan. Av det följer att frihetens möjlighet alltid hamnar hos individen och

13 Ekbom m fl (2011), s 225

14 Strindlund & Vinthagen (2011), s 176-177

det måste den göra, i något skede, även om några individer sedan grips av reform- eller revolutionsambitioner i förhållande till det rådande systemet. Men går det så långt finns ständigt risken att bindas av en idé, att hamna i en tankebur. Implikationerna av allt det här är synnerligen långtgående och överlämnas till fri begrundan.

Fånge i omgivningen – eller inte

En text jag skrev på 1980-talet, under en längre period av arbete på sjukhus, handlade på ett tämligen abstrakt plan men ändå realistiskt, vill jag påstå, om hur vi i praktiken hanterar våra faktiskt ständigt uppdykande (o)frihetsmöjligheter. Det låg en hel del självrannsakan och observationer av omgivningen bakom. Först 2006 publicerade jag den på bloggen *Infontology – fantasi och förverkligande*. Eftersom den är relevant här återger jag den i dess helhet:

Vi lever i två världar, en tillfällig och en meningsfull. I den tillfälliga världen härskar omständigheterna, i den meningsfulla härskar ett avsiktligt sammanhang. Från vår första dag i jordelivet utsätts vi, från vår individuella synpunkt, för ett allt större antal tillfälliga händelser. Vi försöker efter hand att få tankemässigt grepp om dessa och i den mån vi lyckas ge dem ett för oss begripligt sammanhang, får vi också en känsla av att kunna påverka skeendet. Vi upplever att vi har en egen vilja.

När denna viljas utövande ställs inför omständigheter som faller utanför ramen för vår hittillsvarande upplevelse av mening, av sammanhang, framstår vår situation som obegriplig, som meningslös. I det läget finns två alternativ.

A. Vi kommer inte tillrätta med situationens innebörd för oss själva och grips av ett allt starkare tvivel på vår tidigare etablerade upplevelse av sammanhang. Om situationen är av existentiellt allvarlig karaktär är steget till panik och kaotiska känslor och beteenden potentiellt mycket kort. Ofta uppträder då ångestutlösta kompensationer av olika slag, vilka konsumtions- och underhållningsindustrin idag beredvilligt tillhandahåller, för att nu inte nämna mindre legala möjligheter. Sådan kompensation skjuter dock bara upp det oundvikliga sammanbrottet. Alltså följer förr eller senare:

B. Vi inser att vår tidigare upplevelse av sammanhang är otillräcklig och måste revideras eller utvidgas med hänsyn till de nya, till synes tillfälliga omständigheterna. Lyckas vi med detta, kanhända får vi hjälp, så upphör situationen att vara hotande för vår meningsupplevelse. Den kan fortfarande vara svår, men den är inte längre meningslös.

Dessa "alternativ" följer som regel på varandra. A kommer alltid före B. Ett verkligt alternativ blir A endast om man ger efter för paniken och kompensationerna under en längre tid. Driften att åstadkomma B är emellertid för de flesta så stark, att vad som helst som medför detta tillstånd accepteras, mer eller mindre tillfälligt.

Den största skillnaden mellan människor har att göra med det sätt på vilket B åstadkommes. Det finns två möjligheter, inte fler. Vi kan kalla dem B1 respektive B2.

B1 innebär att man själv under uppåtdrivande av alla sina själskrafter - förnuft, vilja, studieförmåga,

kärlek till sanningen - försöker förstå innebörden i den situation man har råkat in i, till synes utan egen förskyllan. Om man går igenom denna process, det vill säga upprepade A/B-upplevelser medvetet några gånger, utan att omedelbart ropa på hjälp utifrån, så kan man lära sig att varje ny, oväntad situation innebär en möjlighet till ökad upplevelse och erfarenhet av sammanhang.

Återigen: Situationen kan förbli svår, men den är inte meningslös och ur en medveten konfrontation med dess innebörd kan ett genuint ställningstagande ta form. Det uppstår en insikt om att det svåra inte nödvändigtvis endast beror på ens egen okunnighet och oförmåga, hur verkliga även dessa än är. Inte heller kan det hela enbart tillskrivas andra människors onda vilja. Det finns andra krafter med i spelet. Vid en tillbakablick och ständigt ökad förståelse av A/B-upplevelser kommer sådana avgörande händelser att te sig icke tillfälliga; de blir på något sätt vägledande. De visar sig ha en tydlig riktning.

B2 innebär att man, på grund av personlig svaghet, oförmåga eller feighet, avstår från att på allvar beträda den väg som B1 innebär. Man gör som "alla andra", det vill säga i stället för att sätta sig ned och med uppbådande av visst lugn tänka igenom saker och börja göra efterforskningar, så ser man sig omkring i den mänskliga omgivningen. Vad säger han? Vad säger hon? Inte kan jag avvika från grannar, kompisar och arbetskamrater genom att verkligen tänka och hävda något synbarligen egensinnigt. Inte när det gäller det här. Visst, jag kan ha konstiga kläder, gilla märkliga viner, gå på raveparty eller hoppa fallskärm - det kan man alltid konversera om - men leva mig in i och börja leva en helt annan syn på livet... never. Vafan, dom skulle ju kunna tro att jag blivit teknikfientlig eller främlingsfientlig eller nåt, för helvete.

Majoriteten av människorna i varje given tid tillämpar på ett eller annat sätt B2. Det går inte att göra något åt det. Det är en ofrånkomlig regelbundenhet som har sin grund i att alternativ B1 enbart kan tillämpas av individuella personer. Det går inte att lära ut en masse. Den här sortens liv kan bara levas enskilt, idiotiskt, men naturligtvis inte isolerat. Och det finns heller ingen anledning att på förhand anta att givna, närvarande personer inte skulle vara förmögna att följa B1. Det finns med andra ord ingen anledning att i förskott sortera in folk i fack och säga att du och du och du passar inte för B1; ni är dömda till B2. Så fungerar det inte. Men det är lika verklighetsfrämmande att, i sina egna tankar och handlingar, utgå från att alla givna, närvarande personer skulle kunna tillämpa B1. Den som har kommit en bit på den smala vägen, som B1 kallas i en känd skrift, vet att det enda som gäller från fall till fall, från person till person, är personlig urskillningsförmåga och vilja och förmåga att ta ställning för den insikt man själv inte kan ifrågasätta utan att svika sig själv. Verkliga B2: märker inte ens att de gör ett (passivt) val. B1:an vet emellertid också, att alla som för tillfället är B2:or bör tillfredsställas på ett sätt som gör, att de inte går förlustiga de omständigheter som främjar deras framtida möjligheter att lämna den breda vägen och svänga in på den smala. De får inte tillåtas att sova alltför gott. Om detta handlar all reell politik.

Alltså: Om de samhälleliga omständigheterna konsekvent och offentligen främjar B2-reaktioner, så är samhället av ondo för alla B1-strävanden. Det blir vi alla lidande av i längden, även alla tillfälliga B2:or som inte verkar begripa bättre, just nu.

Slut citat. De viktigaste påståendena i ovanstående är dessa: *det finns heller ingen anledning att på förhand anta att givna, närvarande personer inte skulle vara förmögna att följa B1* [att man själv

under uppåtdåande av alla sina själskrafter - förnuft, vilja, studieförmåga, kärlek till sanningen - försöker förstå innebörden i den situation man har råkat in i]. *Det finns med andra ord ingen anledning att i förskott sortera in folk i fack och säga att du och du och du passar inte för B1; ni är dömda till B2* [att man, på grund av personlig svaghet, oförmåga eller feighet, avstår från att på allvar beträda den väg som B1 innebär].

Ett mycket långtgående exempel på vad jag menar är *friheten* i B1 och *ofriheten* i B2 fann jag häromdagen i den polske författaren och nobelpristagaren Czeslaw Miloszs essäsamling *Själar i fångenskap* (1980). Han beskriver där hur de intellektuella

i folkdemokratierna [de forna öststaterna under sovjetisk hegemoni] lever under ett psykiskt tryck som utlöser motsägelsefulla reaktioner. [...] ingen i de östeuropeiska lydrikena [törs] tala högt om denna sak. Officiellt existerar inget problem. Och likväl utgör det en ohygglig verklighet för alla människor i de länder som lyder under Moskva [...].

Hur lever dessa människor? Det är svårt att hitta något annat uttryck än att de spelar teater, ehuru de inte skapar sina roller på en scen utan på gatorna och kontoren, i fabriken och möteslokalerna, ja, till och med i hemmen. Det är en svår konst, som kräver ständig vaksamhet. Det räcker inte att väga sina ord med den yttersta noggrannhet. Ett leende på fel plats eller en blick, som uttrycker något annat än vad den borde uttrycka, kan framkalla de värsta misstankar och anklagelser. Sättet att uppträda, tonfallen, valet av den slipsen i stället för den, visar vilken politisk inställning man har.

[...] I folkdemokratierna vet alla att alla spelar teater, och där får man inte sämre tankar om sina medmänniskor därför att de förstår sig. Huvudsaken är att man spelar sin roll väl och därmed visar att man har levat sig in i den och utvecklat de egenskaper som är nödvändiga för att genomföra den på ett oklanderligt sätt. [...]

På sätt och vis spelar vi ju alla teater. Vi har formats av vår miljö, och både vårt yttre uppträdande och vår inre människa bär spår av den. Men i folkdemokratierna är förställningen medveten och kollektiv snarare än spontan och individuell.¹⁵

Därefter gör Milosz följande slående och uppriktiga, utan tvivel självupplevda iakttagelse:

Hur väl en människa än lyckas bli ett med sin roll finns det kvar inom henne element, som inte har assimilerats och som tvingar henne att vara på sin vakt. Den eviga maskeraden kan stundom förefalla olidlig, men den skänker också deltagarna en viss tillfredsställelse. Man känner sig ganska stolt när man utan att darra på manschetterna kan försäkra att svart är vitt, lyckas se gravallvarlig ut fastän man ler invärtes, förstår att hyckla kärlek fastän man hatar och vet att spela dum fastän man är klok.¹⁶

Det är minst sagt anmärkningsvärt att under samma tid i Väst, i det ”fria” Amerika, tänkte författaren Ursula K. LeGuin på exakt samma sak. I hennes essäbok *The Language of the Night* (1979) finns ett kapitel som heter *The Stalin in the Soul*. Följande passus faller mig i ögonen:

When there are no formal rules, no thou shalt and thou shalt not, it is difficult to notice, even, that one is being censored. It is all so painless. It is still more difficult to understand that one may be censoring oneself, extensively, ruthlessly – because that act of self-censorship is called, with full social approval, “writing for a market”; it is even used by some writers as the test and shibboleth for that most admired state of being, ”professionalism”. Indeed, to distinguish free enterprise from self-

15 Milosz (1980), s 63-64

16 ibid, s 65

copyright takes a most uncomfortable degree of vigilance.¹⁷

Explicit handlar det om författare och författarplågor, men gäller det inte oss alla – yrkesverksamma? Särskilt om det rör sig om intellektuella fält, dit jag gärna också räknar teknologiska verksamheter. Vi har yttrandefrihet, inskriven i grundlagen. Varför läser man då ungefär samma synpunkter och nyheter i nästan alla tidningar? Är vi så lika i våra intressen, tankar och önskningar? Eller censurerar vi oss själva så mangrant, att vi har svårt att inte alla säga ungefär samma saker – av rädsla för att inte passa in, bli märkta som speciella, angivna som dissidenter, subtilt utfrysta av kollegor, omöjliga på arbetsmarknaden? Så illa kan det väl inte vara? Men om det verkligen är så, är då inte den “demokratiska” debatten farligt stympad och samhällstillståndet på något sätt totalitært?

Jag kan inte låta bli att undra: Är vi fria från en Stalin i samhället bara för att vi har en Stalin inom oss? En liten djävul som hänsynslöst och i grund och botten skräckslaget, kväser varje verkligt olik tanke redan innan den artikulerats så pass, att vi själva tvingas tänka på den? ”Once you stop asking questions, once you let Stalin into your soul, you can only smile, and smile, and smile.”¹⁸ Var och en kan nog, efter lämplig samvetsrannsakan, göra en egen lista över ståndpunkter som skulle få t ex en kollegas tillmötesgående leende att fastna i en grimas. Och vem står ut med det? Självt har jag under ett antal år strävat efter att sätta mig upp mot min inre Stalin lite mer. Det är mycket svårare än jag kunde tro. Den fria tanken och ännu mera det fria yttrandet har ett verkligt och kännbart pris, även nu, även i Sverige, även i Väst.

Transcendens och inspiration

Allt jag hittills behandlat här är i princip välbekanta och ofta diskuterade former av frihet och ofrihet, även om jag har berört dem på ett kanske delvis annorlunda sätt.¹⁹ I och med att de är så pass välbekanta har jag heller inte behövt förklara de olika sammanhangen närmare. Med det jag nu avslutningsvis tänker ta upp förhåller det sig annorlunda. Diskussionen om människans (o)frihet började inte med franska revolutionen, liberalismen eller marxismen; den började inte heller med psykoanalysen eller evolutionsteorin. Den började sannerligen inte med postmodernismen. Den började för tusentals år sedan och förekommer i alla de gamla civilisationerna; man skulle rentav kunna hävda att medvetenheten om *ofrihet*, och därmed om den mera svårfångade friheten, uppstår

17 LeGuin (1979), s 210. Det är ingen slump att LeGuin kommer till dessa reflektioner utifrån en redogörelse för den sovjetryske författaren Yevgeny Zamyatin, vilken utmynnar i denna insikt: ”The only way to defeat suppression, oppression, and censorship – and where there is institutionalized power there is censorship – is to refuse it. Not to reply to it in kind – if you try to silence me I’ll try to silence you – but to refuse both its means and its ends. To bypass it entirely. To be larger than it is. That is precisely what Zamyatin was. He was larger in spirit than his enemies, and he consciously refused to let their smallness infect him and decrease his stature. [...] He would not admit Stalin into his soul” (s 205).

18 *ibid*, s 211

19 Jag har inte tagit upp vissa fenomen som mycket väl skulle kunna platsa här, men som nu är endast underförstått närvarande i olika sammanhang. Det kanske viktigaste är *begär*. Jag överlämnar åt läsaren att själv fundera över hur begären spelar med i frihets-/ofrihetsleken.

Detsamma kan sägas om begreppet *offer*. Det ligger en djup ofrihet i att se sig själv och även andra som offer, något som bl a skulle kunna uppmärksammas i relation till både verkliga och inbillade ”kränkningar”. Att ”vara ett offer” är en form av (själv)passivisering, t o m en sorts existentiell smitning, som jag ser det. Att *offra sig* för något är däremot en annan historia, som kan ha mera med frihet än ofrihet att göra, beroende på omständigheterna.

först i en civilisation. Frihetsfrågan är också fundamental för flera stora religioner, vilka ju hör civilisationer till, i synnerhet gäller detta buddhismen (en reaktion på brahmanismen) och kristendomen (en reaktion på judendomen) vilka i princip helt och hållet ägnas vad vi i dag ser som frihetsfrågor, vare sig det numera är i termer av befrielse från ”förtryck” eller i termer av ”den fria viljan”. Härvid har det västerländska tänkandet kring frihet, *inklusive alla moderna filosofier och politiska skolor*, sina djupa rötter i det kristna traditionssammanhanget. Utan den bakgrunden skulle vi i Väst inte bry oss om frihet *alls* på det sätt vi gör.

Här stöter vi emellertid på en svårighet. I dagens Sverige har de flesta ingen som helst kunskap om kristet tänkande; däremot florerar ogrundade – och för all del även en del grundade – fördomar vilt. I och med det blir enligt min mening samtal om olika frihetsbegrepp inte så intressanta som de skulle kunna bli.

Jag är inte troende kristen och därför kan det som följer inte ses som någon sorts religiös apologetik (försvar av en tro). Ändå menar jag att det perspektiv på vad frihet *är* som delges i väsentliga delar av Nya testamentet utgör ett djupgående korrektiv till och även inspiration för alla ”ytligare” frihetsbegrepp. Om man vill veta vad verklig, fullt verksam frihet kan vara kan man lära sig mycket på detta för många säkert oväntade ställe.

En av Martin Luthers mest kända och lästa småskrifter heter *Om en kristen människas frihet* (1520). Jag har ovan kort diskuterat traditionens betydelse. I Europa på Luthers tid var Traditionen liktydig med den katolska (=allmänneliga) kyrkans under 1500 år utvecklade lärobyggnad. Denna hade kontinuerligt utökats och anpassats till tidens växlande förhållanden, utan att, menade man, förlora själva kärnan i kristendomen ur sikte. Det senare menade dock Luther var precis vad man hade gjort. Den enligt hans mening överdrivet omhuldade Traditionen hade i själva verket fördärvat den kristna tron och närmare bestämt – vilket gör saken relevant i vårt sammanhang – *försvårat eller till och med omöjliggjort den frihet* som tillkommer den troende kristne. Här rör det sig om en frihet som gäller både *från* (Lagen, dvs alla påbuden i Gamla testamentet, i förlängningen från allt vad lag heter) och *till* (att verka i och av Guds ljus och barmhärtighet, ”i Anden”, befriad från begärens makt; jämför buddhismens föreställning om begären som allt lidandes och därmed all ofrihets upphov).

Ytligt sett kan det här verka lite fjärran från våra bekymmer och strävanden i dagens Sverige, såväl individuellt som kollektivt. Men så är det bara om man hakar upp sig på den för de flesta i dag ovana ”religiösa” terminologin. Då är det till exempel lätt att missa att en av Luthers poänger – och definitivt en reformationens långsiktiga konsekvenser – var *frihet från religion* och därmed från Tradition och vad denna innebär av *externa påbud*. Den lutherska kristna tron är i själva verket slutet för all religion. Det är således ingen slump att det tidigare lutheranska Sverige nu är världens mest sekulariserade land.

Hur hänger det ihop? Här behöver man förstå sambandet mellan (det vi i dag kallar) religion och tro, så som Luther såg saken.

Det är också viktigt att inse att kristen tro, på den nivå vi nu rör oss, *inte* handlar om moral i vanlig mening. Vi ska inte ta oss an kristen tro som sådan, utan här i korthet bara dess frihetsbegrepp,

oavsett hur man inom tron anser att denna frihet uppnås. Det som intresserar mig är hur man tänker om frihetens karaktär och konsekvenser. Men betänk först Luthers definition av begreppet gud, vilket är oupplösligt förenat med begreppet tro:

en Gud kallas det, som man väntar sig allt gott av och som man i all nöd tager sin tillflykt till. Att hava en Gud är alltså ingenting annat än att av hjärtat förtrösta och tro på honom, såsom jag ofta har sagt, att allenast hjärtats förtröstan och tro gör både Gud och avgud. Är tron och förtröstan rättskaffens, så är och din Gud den rätte. Är åter din förtröstan falsk och orätt, så är det icke därvid fråga om den rätte Guden. Ty det tvenne höra samman: tro och Gud. Det, varvid du fäster ditt hjärta och varpå du förlitar dig, är, säger jag, i verkligheten din Gud.²⁰

Observera noga att denna definition är helt och hållet neutral. Den öppnar således, vilket också är den skarpsinnige Luthers avsikt, upp en diskussion om vad som skulle kunna vara den *sanna* guden. Svaret på den frågan är inte självklart; i en tid då påvedömet var korruptare än någonsin var det naturligtvis katolicismens trosmonopol som både implicit och explicit ifrågasattes av Luther. Men hans intellektuella uppriktighet åstadkom alltså denna än i dag högst användbara definition av guds- och trosbegreppen. I den ursprungliga kristendomen är tron på Jesus Kristus som gud oupplösligt förenad med föreställningen att "i Jesus" finns den fullkomliga *friheten*. Detta är lite svårare att omedelbart inse vidden av, men jag ska försöka klargöra det någorlunda. Glöm vad du tror och tycker om Jesus; fokusera på implikationerna av det nytestamentliga frihetsbegreppet.

I Nya testamentet är särskilt två ord, vilka översätts till "frihet" på svenska,²¹ viktiga: *exousia* (1 Kor 8:9: "Men se till att den *frihet* ni fått inte blir till fall för de svaga" – den som är fri bör inte låta sin frihet fresta dem som (ännu) är svaga i anden) och *eleutheria* (1 Kor 10:29: "Varför ska min *frihet* dömas av en annans samvete?" – den frie får inte låta sig dömas av andras moralregler; 2 Kor 3:17: "Herren är Anden, och där Herrens Ande är, där är *frihet*" – frihet är ett specifikt ontologiskt existensstillstånd; 2 Petr 2:19: "De lovar dem *frihet* men är själva slavar under fördärvet, för det man besegras av är man slav under." "Fördärvet" som förslavar är på grekiska *phthora* som även betyder undergång, förgängelse. Den fria människan är däremot evig.

I den nämnda *Om en kristen människas frihet* skriver Luther alltså helt följdriktigt, med starkt stöd i det han kallade Skriften: "En kristen människa är den *friaste herre över allting och ingen underdånig*." (Det där är en helt annan Luther än de flesta tror sig känna till, eller hur?) Vad vi ser i Nya testamentets perspektiv på frihet är att denna *kan bli absolut* och innebära "evigt liv" (att undkomma *phthora*, förgängelsen, fördärvet) men att den just därför medför ett ofrånkomligt och lika långtgående *ansvar*. Den "i Anden" fria människan *kan* verkligen göra vad som helst och vad hon vill. Men kunna är inte detsamma som böra. Den frihet (både *exousia* och *eleutheria*) som åsyftas är ontologisk, det vill säga den är ett verkligt tillstånd i en själv och i förhållande till världen och andra människor och *innebär i sig inte några moraliska förpliktelser*. Gjorde den det skulle den, det fria självstillståndet, ju inte vara fritt. Den praktiska moralen, vad man faktiskt gör och säger, blir då inte följden av att man lyder några externa bud eller lagar, utan av att man – från situation till situation – *utövar sitt fria omdöme*. Med andra ord: det som kan vara "ont" i en specifik situation

20 *Stora katekesen*, Första budet

21 Jag har begagnat Svenska Folkbibeln, <http://www.folkbibeln.se/> jämte *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Alfred Schmoller, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989).

kan vara ”gott” i en annan lika specifik situation, oavsett vad bud och lagar i allmänhet säger. Det enda som fundamentalt, ontologiskt, alltid är ont är det som på något sätt hindrar eller försvårar andens uppvaknande, vilket jag tolkar som ”födelsen” av en tidlös, av den fysiska världen *och av samhället* oavhängig medvetenhet i en människa, det vill säga just det som i Nya testamentet avses med frihet.

I början av den här texten använde jag metaforen tankeburar. Tankeburar är just det vi *tror på*. I den mån vi finner det svårt att släppa taget om detta, om än aldrig så lite, och lämna de trygga gallren bakom oss en stund, blir vi således också fria från det vi trodde på innan. Mot bakgrund av det som nu börjat framkomma undrar jag om inte detta är den mest fundamentala möjliga friheten, kanske en förutsättning för praktiserandet och realiserandet av alla andra friheter, i den mån befrielse kan åstadkommas i denna världen (som ju otvivelaktigt ligger under *phthora*, förgängelsen). Det vi tror på är det som är verkligt för oss. Skulle vi börja tro på något annat förändras själva verkligheten. Här är det lätt att förhastna sig och tolka det sagda som subjektivism. Men då tappar man bort sammanhanget, vilket är att vad vi än tror – vad som än är verkligt för oss – så *ryms detta i en större verklighet än den vi tror på*. Vad som händer om vi börjar tro något annat, lämnar en given tankebur, är alltså antingen att vi skiftar fokus eller att vi vidgar eller krymper perspektivet. Vår tid och plats i det stora hela förändras inte, men vår medvetenhet ökar eller minskar. Vi blir mer eller mindre klarsynta.

Av detta kan vi dra slutsatsen att det finns två varandra kompletterande sätt att öva upp och utveckla sin medvetenhet: att öva sig i att skifta fokus för vad man tror och att på olika sätt ändra sitt perspektiv.

Det första sättet bygger mycket på studier och reflektion, det andra mera på aktivt, praktiskt arbete med sin egen omedelbara verklighetsuppfattning, med sinnesförändring. Dessa sätt kompletterar varandra och är egentligen två något olika vägar till samma mål och båda kräver – fastän var och ett på sitt sätt – studier, reflektion, disciplin och övning. Vad man än fokuserar på så gör man det från ett visst perspektiv. Och hur vitt eller trångt ens perspektiv än är, så står alltid något i fokus, även om det varierar under dagen. Ens klarsyn varierar också. Summa summarum så tycks medvetenhet, fattat i denna aktiva och praktiska mening, vara av avgörande betydelse. Låt mig alltså avslutningsvis säga något om just det.

Det högsta värdet

Kanske vet du inte, egentligen, vad som är ditt eget högsta värde? Kanske tillämpar du olika värden – lever i olika tankeburar – vid olika tillfällen, utan inbördes logiskt eller annat samband. Det gör jag också, när jag inte är riktigt medveten om vad jag gör, eller inte låter den medvetenhet jag har styra mina val och avgöranden, kanske på grund av feighet, eller lättja. Frågan är då var vi får dessa tillfälliga, situationsutlösta och icke fundamentala värden ifrån. De kan ju inte vara medvetet grundade i oss själva, för då hade vi märkt att vi är inkonsekventa. Eller, om vi märker det, så förmår vi inte i det läget agera efter vad vi innerst inne vet, eller åtminstone skulle kunna veta.

Men är synbar inkonsekvens, det vill säga anpassning till skiftande omständigheter, nödvändigtvis

fel? Det är inte säkert. Även om man strävar efter och, när så krävs, förespråkar ett högsta värde (säg, "frihet") framför alla andra, så innebär detta inte nödvändigtvis att man i praktiken konsekvent följer det i sitt faktiska beteende hela tiden. Det finns ett annat skäl till att inte göra det, utöver de nämnda, mindre legitima, nämligen en medveten och klok anpassning till tillfälliga omständigheter. Det gäller att välja sina strider heter det i ett gammalt talesätt. Det kan uppstå en djup och allvarlig fälla i samband med alla högsta värden, en fälla som är både intellektuell och existentiell och som det är lätt för den som tror på sin sak att falla i. Det enda sättet att klara sig ur denna fälla är medvetenhet. Därför anser jag att det högsta av alla värden är just det. Medvetenhet.

Ett högsta värde i form av en tro kan bli en intellektuell fälla därför att det finns en risk för rationell idealism, att man börjar tro att realiserandet av detta högsta värde är det viktigaste av allt, alltid. Att ens beteende alltid bör fungera som logiska slutsatser av en högsta princip. Det finns med andra ord en risk för fanatism. Men om man har medvetenhet som sitt högsta värde så kan man inte vara fanatiker, eftersom fanatism förutsätter en viss grad av omedvetenhet om omgivningen och dess legitima krav och behov. I det verkliga livet kommer det alltid att råda en viss grad av oordning och irrationalitet i förhållande till alla *postulerade* högsta värden.

Den existentiella fällan i samband med högsta värden är, att man blir självupptaget övertygad om att man alltid är på rätt spår, så länge man själv tycker att man agerar i sitt högsta värdes intressen. Det finns med andra ord också en risk för självbedrägeri, en risk som tyvärr är extra stor om det är just medvetenhet man värdesätter. Det är få människor som är beredda att erkänna att de är omedvetna, fastän just detta erkännande, denna insikt, är den verkliga början på vägen till ökad medvetenhet. Om ens högsta medvetna värde är medvetenhet, måste man vara mycket uppmärksam på inflytanden från omgivningen som stärker denna medvetenhet. Som regel rör det sig här om utmaningar och hinder från omgivningen, eller från obearbetade och omedvetna sidor i en själv. Dessa är ofta obehagliga och ju närmare sanningen, ju närmare verklig medvetenhet de är desto obehagligare kan de vara. (Här kan man lämpligen dra sig till minnes Hans Jonas påpekande, citerat på sidan 7.)

Det högsta värde jag förespråkar är alltså medvetenhet. Det är inte invändningfritt. Inget högsta värde är invändningsfritt. Det fungerar som ett axiom, något som tas för givet som grund för allt annat och som i sig inte kan motiveras på logiska grunder. Däremot kan det fås att framstå som mer eller mindre förnuftigt. Den förmåga som urskiljer och accepterar axiom, i det här fallet ett högsta värde, är inte en fråga om logiska, rationella avgöranden utan om insikt och omdöme och livserfarenhet, det vill säga icke-rationella förmågor och sinnestillstånd som man kan ha i olika grad och i olika form.

En av de första följderna av en medveten strävan efter medvetenhet är, att man måste ställa in sig på att livet inte kommer att kunna vara enbart behagligt. Aldrig någonsin. *Det betyder inte att lidande och obehag i sig är meningsfullt; förutsättningen är att man förmår utnyttja lidande och obehag till att höja sin medvetenhet.* Redan här ser vi hur medvetenhet som högsta värde skiljer sig från andra, mera allmänt förekommande högsta värden, som på ett eller annat sätt är helt inriktade på bekvämlighet och lycka – något som ofta också läggs i ordet frihet. För den som främst strävar efter medvetenhet består emellertid lycka och även frihet i själva medvetenheten och dess ökandet och

fördjupandet av denna, oavsett yttre omständigheter. Bekvämlighet, till exempel, är då ett sekundärt (men inte nödvändigtvis oviktigt) värde, det vill säga inget som eftersträvas för sin egen skull.

Ett speciellt kännetecken för medvetenhet som högsta värde är att det inte är ett moraliskt, eller, rättare sagt, *inte ett moraliserande värde. Det säger ingenting om hur andra människor bör bete sig.* Moraliserande värden hävdas alltid i form av någon yttre auktoritet, som talar om vad eller hur man bör bete sig i olika sammanhang. Medvetenhet, däremot, är först och främst ett existentiellt värde, det vill säga ett värde som präglar och driver en människas hela livsattityd inifrån, utan att därför innebära några uttalade krav på andra människor. (Däremot kan det uppfattas som en implicit upplevd uppfordran eller en utmanande impuls.) En sådan person påverkar och påverkas på andra premisser än de som följs av dem som är inriktade på att moralisera. Medvetenhetssträvans premisser handlar om vad som är fallet, vad som är verkligt värdefullt, inte bara rent individuellt eller gruppmissigt, utan för alla, på ett högre plan. Denna egenhet medför att strävan efter medvetenhet i grund och botten är detsamma som sträven efter sanning. Och sanningen gör fri.²²

Medvetenhet, till sist, är raka motsatsen till det mekaniska. Det mekaniska är medvetenhetens fiende, om det på något vis hindrar, försvårar eller förleder en potentiellt ökande medvetenhet. Medvetenhet skapar och främjar personligt omdöme och är därmed en förutsättning för ansvarstagande. Även de människor som är omedvetna (dvs vi alla, mer eller mindre, i alla fall då och då) är visserligen hela tiden "ansvariga", men vi vet, när vi är omedvetna, per definition inte vad vi gör. Alla konsekvenser är därför, just då, av mekanisk natur. Detta får vi på ett eller annat sätt lida för och just därför uppstår ånyo kraftfulla incitament till att öka sin medvetenhet.

Läsning

Ekbom, Thomas, Gunnar Engström & Birgitta Göransson. 2011. *Människan, brottet, följderna: Kriminalitet och kriminalvård i Sverige*. Stockholm: Natur & Kultur.

Fawcett, Edmund. 2014. *Liberalism: The Life of an Idea*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Fisher, Mark. 2011. *Kapitalistisk realism*. Hägersten: Tankekraft förlag.

Luther, Martin. 1916. *Om en kristen människas frihet, jämte ett sändebrev till påven Leo X*. Uppsala: J.A. Lindblads förlag.

Hadley-Kamptz, Isobel. 2011. *Frihet och fruktan: Tankar om liberalism*. Stockholm: Natur & Kultur.

Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

22 Här frestas jag citera Lev Sjestov (1995, s 313): "Allt det som har burit den hedersamma beteckningen "auktoriteter", alla kriterierna, vilka har säkerställt människans utnyttjande av sanningen, mister sin innebörd och sin mening. För att sanningen ska kunna vara sanning krävs alls inget allmänt erkännande, och i ännu mindre grad en kontrollmöjlighet av något slag." Sjestov, rysk existencialist som flydde oktoberrevolutionen, hör till dem som allra klarast insett vilket radikalt brott mot Traditionen ("auktoriteten") Luthers slagord sola fide (tron allena) utgjorde.

- Kalb, James. 2008. *The Tyranny of Liberalism: Understanding and Overcoming Administered Freedom, Inquisitorial Tolerance, and Equality by Command*. Wilmington: ISI Books.
- LeGuin, Ursula. 1979. *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*. New York: berkley Books.
- Milosz, Czeslaw. 1980. *Själar i fångenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Sennett, Richard. 2006. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Sjestov, Lev. 1995. *Sola fide (tron allena)*. Guldsmedshyttan: Nimrod.
- Strindlund, Pelle & Stellan Vinthagen. 2011. *Motståndets väg: Civil olydnad som teori och praktik*. Stockholm: Karneval förlag.