

## 4. Det demokratiske mennesket

### Demokrati og motivasjon

Et rent parlamentarisk system for beslutningsprosess er ikke et demokrati. I et slikt system kan folket ikke hindre gjennomføringen av uønskede lover. I et reellt demokrati har folket alltid det siste ord hvis det er tvil om noe.

Motstanderne av direkte demokrati lar seg imidlertid ikke overbevises av et så enkelt prinsipp. Motstanden deres mot direkte demokrati hviler vanligvis ikke på rent rasjonelle prinsipper. Opposisjonen mot tanken på full suverenitet for folket skyldes også en instinktiv reaksjon forankret i en fundamental mistillit til folket. Allmenn stemmerett og stemmerett for kvinner ble møtt med lignende irrasjonell motstand før det til slutt ble innført.

Opponentene mot direkte demokrati tror at folk primært lar seg styres av personlige og egosentriske motiver når de stemmer. I henhold til et slikt syn ville majoritetene alltid undertrykke minoritetene nådeløst, og i et direkte demokrati ville man aldri kunne sikte på høyere, fellesmenneskelige mål. Et representativt demokrati på den annen side setter en moralsk elite i stand til å fatte beslutninger, og denne eliten avkreves deretter å erkjenne og tjene de allmenne offentlige interessene.

Motstanderne av direkte demokrati har derfor et meget spesifikt syn på folket og samfunnet. De ser samfunnet essensielt som en slags jungel, et ormebol, der utallige private interesser er i konflikt med hverandre. Motstanderne overtar implisitt en spesifikk motivasjonsteori som går ut på at folk primært motiveres av egeninteresse. De avviser logiske argumenter som støtter direkte demokrati, inklusive bevis fra god praksis i land der direkte-demokratiske systemer har eksistert i århundrer, fordi de dypt inne betrakter gjennomsnittspersonen som moralsk ufullkommen og inkompetent.

I det følgende vil vi derfor se nærmere på fenomenet menneskelig motivasjon. Utålmodige lesere kan imidlertid gå direkte til kapittel 5.

### Godt og ondt som politiske kjernekonsepter

Moral er ikke å finne noe sted i den materielle verden. Fysikkens lover forklarer ikke bevissthetens eksistens (Searle, 1992; Penrose, 1994). Bevissthet spiller ikke noen rolle i fysikken, fordi den ikke beskriver et enkelt årsaksforhold som minner om bevissthetsfenomenet. Vi må heller si at bevissthet er en forutsetning for å kunne beskrive fysiske lover og forhold. Fysikken inkluderer ikke bevissthet selv om den er en forutsetning for fysisk forskning og oppdagelse.

Siden moralske valg alltid forutsetter bevissthet, kan fysikken aldri danne grunnlaget for et skille mellom det som er 'moralisk godt' og det som er 'moralisk dårlig', men politikken kan ikke operere uten konstant å referere til godt og dårlig, fordi den dreier seg om å treffe valg mellom mange ulike tiltak. Hvis et måleredskap ikke på en slags fundamental måte kan vurderes som 'moralisk bedre' enn et annet, er politikken meningsløs. Den reelle eksistens av dette moralske skillet må tvert i mot utgjøre det grunnleggende prinsipp for politisk aktivitet. Siden moral faller utenfor vitenskapens

grenser og likevel er grunnlaget for politikken, er politikk i prinsipp uavhengig av vitenskapen. Dette er verken et uvitenskapelig eller antivitenskapelig syn, men ingenting annet enn en bekreftelse på det faktum at naturvitenskapene ikke kan beskrive den menneskelige virkelighet fullt ut, fordi de er begrenset til materiens verden.

Opprinnelsen til moral forklares ofte ved å referere til Darwins 'naturlige utvalg' (De Waal, 1996; Ridley, 1996). Det hevdes f.eks. at menneskestammer med sterkere utviklet moralsk 'instinkt' viste mer indre samhold og derfor var overlegne i forhold til stammer med mindre utviklet moralinstinkt. En stamme der medlemmer kontinuerlig slåss med hverandre på grunn av mangel på moralinstinkt, vil svekke seg selv og bli slått i kampen mot en stamme der medlemmene hjelper og støtter hverandre. Slik forklarte Darwin selv opprinnelsen til menneskets 'moralinstinkt' – en betraktning som nå er vidt spredt, men det finnes fundamentale problemer med denne forklaringen. Darwins utvelgelsesteori kan ikke forklare bevissthetsfenomenet. At en antilope oppdager en løve og deretter flykter, kan forklares fullt ut gjennom en kausal-mekanisk fortolkning (som Darwinismen baserte seg på), via en rekke rent fysiske mekanismer. Lys faller på antilopens netthinne; et signal overføres via de optiske nervene til hjernen der stimuliet omformes via spesifikke mekanismer til en motorisk respons etc. Antilopens fluktadferd og den selektive fordel som stiger ut av dette, avhenger helt og holdent av antilopens fysiske organisme. Innholdet i dyrets bevissthet, dets følelser av frykt eller aggresjon, spiller ikke den minste rolle og kan derfor ikke gi noen selektiv fordel.

I antilopens tilfelle kommer det kausal-mekanistiske synet derfor til kort på to måter. For det første gir fysikkens lover i det hele tatt ingen holdepunkter om bevissthetens fenomen. For det andre gir denne tolkningen ikke noe rom for muligheten for at bevissheten kan gi en selektiv fordel.

Antilopens fryktfølelse kan derfor ikke forklares med referanse til fysiske mekanismer, og den gir antilopen heller ingen fordeler i kampen for å overleve.

Det som stemmer for antilopens frykt, stemmer også, mutatis mutandis, for menneskets moralvurdering. Denne moralvurderingen er også et innhold i bevissheten som ikke kan forklares fysisk og heller ikke kan gi noen selektiv nytte. Hvis mennesket er «en kjemisk prosess som enhver annen» (den nederlandske forfatteren W.F. Hermans), da skyldes det at den selektive nytten av samarbeid stiger fram på en måte som utelukker enhver rolle for bevissthet og moralvurdering. Siden bevissheten og moralvurderingen ikke spiller noen rolle i dannelsen av selektiv nytte, kan de ikke i seg selv forklares av Darwins utvelgelsesprosess.

Det mekanistiske virkelighetssynet fører videre til en slags logisk kortslutning. Hvis tenkningen vår fullstendig bestemmes av fysisk-kjemiske prosesser i vår hjerne, er vår søken etter sannhet og forståelse nødvendigvis en illusjon. Vi ville aldri kunne finne ut om en persepsjon som virker logisk og korrekt for oss, faktisk også er sann. Vi kan ikke utelukke denne muligheten, men det kunne like gjerne være slik at denne tilsynelatende sannheten er falsk og kun generert av en kjede kjemiske og fysiske prosesser i vår hjerne. Hvis vi tror at vår tenkning helt bestemmes av slike fysisk-kjemiske

prosesser, må vi også anta at ethvert inntrykk av logisk riktighet i realiteten kan være en illusjon som er manet fram av de kjemiske prosessene i vår hjerne. Denne uvissheten omfatter alle våre meninger, inklusive vår antagelse at tenkning fullt ut kan reduseres til fysisk-kjemiske fenomener. Som Popper (1982) riktig bemerker, er dette mekanistiske syn på tenkningens opprinnelse selvdestruktivt.

Observasjoner lærer oss at sunn hjernefunksjon uten tvil er en vesentlig forutsetning for å frambringe menneskelige tanker og vurderinger og også menneskelige handlinger. Det betyr ikke at tenkningens innhold fullt ut kan reduseres til kjemiske prosesser i hjernen. For at jeg skal kunne lytte til et radioprogram, er det essensielt at min radio fungerer skikkelig, men det betyr ikke at programmets innhold forklares av radioens indre funksjoner.

Tvert imot: ved f.eks. å følge et vitenskapelig bevis skritt for skritt er det bare reelle, rent matematiske eller logiske betraktninger som tar oss fra et skritt til det neste i resonneringen. Reelle betraktninger i seg selv kan aldri deduseres fra en rent fysisk-kjemisk konfigurasjon. Betydningen av et veiskilt kan ikke deduseres fra dets materielle komponenter. Betydningen av et ord skrevet på tavla kan ikke deduseres fra formen og komposisjonen av krittmerkene. Veiskiltet og krittmerkene kan i prinsipp ha mange ulike betydninger: de fører i seg selv ikke til en enkelt spesifikk betydning eller tankebane. En mann fra Mars kunne aldri dedusere betydningen av et veiskilt ut fra en fysisk og kjemisk analyse av skiltet (dvs. en metallplate eller et triangel malt hvitt med rød kant.) På nøyaktig samme måte kan innholdselementet av en betraktning eller tanke aldri deduseres fra en spesifikk kjemisk form i hjernen. Den ovennevnte Marsboer ville aldri kunne rekonstruere en hjernes tankeinnhold på grunnlag av en fysisk og kjemisk analyse av den, fordi innholdet eksisterer bare i bevisstheten til hjernens eier i det spesifikke øyeblikk. I dette henseende finnes det ingen grunnleggende forskjell mellom veiskiltet og hjernen.

Derfor kan vi ikke betrakte tankeinnhold som noe annet enn selvstendige virkeligheter som ikke kan reduseres til materielle prosesser. Hvis man ønsker å bevise riktigheten av et matematisk bevis, har det ingen hensikt å bruke mikroskop for å undersøke den aktuelle matematikerens hjerne. Når den matematiske logikk skal etterprøves, må redskapet til erkjennelse tvert imot finnes i vår egen dømmekraft,

Hvis vi likeledes ønsker å utvikle rasjonelle konsepter på politiske eller sosiale handlinger, må vi på samme måte nærme oss skillet mellom godt og ondt fra en basal ikke-deduserbar antagelse: sosiale og politiske spørsmål er alltid grunnleggende etiske spørsmål, og politiske løsninger er alltid etiske løsninger. Uansett hvor mye man søker å vende og snu på en påstand, vil etikken i siste instans dreie seg om skillet mellom godt og ondt. Konseptet om 'moralisk godt' står alltid sentralt i den politiske debatt. Siden moralvurderinger, akkurat som alt annet bevissthetsinnhold, ikke kan reduseres til fysisk-kjemiske prosesser, og siden de er kjernen for all politisk aktivitet, kan den – av prinsipp – ikke reduseres til fysisk-kjemiske prosesser, like lite som politisk vitenskap kan reduseres til fysikk eller kjemi.

Benjamin Barber (1984) la stor vekt på ikke-reduserbarheten til de politiske vitenskaper. Politikk er mer enn en pragmatisk søken etter den best mulige løsningen på et gitt sett omstendigheter. Det finnes en kreativ dynamikk i politikken, det frie moralvalgets dynamikk. Det som utgjør en god løs-

ning, følger ikke automatisk ut av fakta i en gitt situasjon. Den riktige løsningen stiger fram fordi folk legger til noe helt nytt til en gitt situasjon. Politiske vitenskaper er uavhengige av naturvitenskapene, fordi de dreier seg om etiske spørsmål (som naturvitenskapene ikke må beskjeftige seg med), og fordi etiske løsninger alltid omfatter et kreativt element. Politiske handlinger er f.eks. forskjellige fra ingeniørens som søker den best mulige løsningen på et teknisk problem. I en gitt situasjon bruker en ingeniør bare naturlovene. Det som utgjør den beste løsningen fra et teknisk perspektiv, følger utvetydig ut fra de materielle fakta. Politisk aktive mennesker har sitt eget moralske univers som basis, og dette er en fundamental forskjell.

## Tre visjoner om mennesket – tre visjoner om demokrati

Det mest fundamentale spørsmålet – politikkenes nøkkel-spørsmål – er spørsmålet om hva 'moralisk godt' egentlig betyr. Og dette spørsmålet leder til et uvanlig interessant paradoks.

Konseptet om 'moralisk godt' gir bare mening hvis vi aksepterer at 'godt' transcenderer et personlig skjønn. Vi kan ikke velge vilkårlig hva vi kaller 'godt' og hva ikke. Konseptet om moral eller det 'moralisk gode' inkluderer et element som transcenderer et personlig valg.

Personlig frihet er et essensielt aspekt av konseptet 'moralisk godt'. Frihet impliserer valgmuligheter. En gjerning eller beslutning kan bare være 'moralisk god' i den utstrekning den i siste instans er forankret i en personlig valgfrihet. Hvis en gjerning i siste instans er produktet av ytre krefter, uansett hvor subtil den måtte være, er kategoriene 'god' eller 'ond' ikke lenger gyldige.

Moral har to sider. Den transcenderer det personlige skjønn: det er moralens overindividuelle aspekt. Likevel kan moral bare oppstå gjennom friheten for det individ som handler, og ikke fra noe annet: det er moralens individuelle aspekt. Disse to aspektene har et paradoksal forhold til hverandre. Hvordan kan moral samtidig være både individuell og overindividuell?

På dette punkt er det avgjørende å skille mellom frihet og tillatelse. Frihet skiller seg fra tillatelse gjennom det som alternativt kan kalles involvering, bånd, tilknytning eller engasjement [jmf nedenfor for mer om problemet med å definere dette konseptet presist].

Vi uttrykker vår egen individualitet gjennom ordet 'jeg'. Uten et 'jeg' finnes det ingen moralisk frihet, intet skille mellom godt og ondt og derfor heller ingen politikk. Hva eksakt er denne individualiteten som vi normalt sett refererer til som 'jeg'? 'Jeg' må klart kunne atskilles fra dets 'eiendeler'. Jeg 'har' en kropp, et kjønn og et morsmål. Jeg opplever nytelse og smerte, jeg har erindringer og ambisjoner, men ordet 'jeg' gjør det klart at jeg ikke er alt dette – men kan plassere meg selv som subjekt atskilt fra det. Til å begynne med indikerer derfor ordet 'jeg' et slags vakuum, et tomt rom. Dette tomrommet er identisk hos alle mennesker – så identiske som bare to tomrom kan være. I dette fakta oppdager vi den objektive basis for prinsippet om like rettigheter, om likhet for loven uansett hvilke andre ulikheter folk har. Folk har forskjeller, men folk er like.

'Jeg' er imidlertid ikke en 'ikke-ting'. Som kvanteteoriens 'superposisjon' er menneskets 'jeg' et tomrom fylt av potensial, forventning og kreative krefter; det er den moralske viljens tomhet før den moralske viljen har frambrakt en moralsk dom. Det som ligger slumrende i tomrommet, er den ennå udifferentierte kapasiteten til involvering. Menneskets 'jeg' er ikke noe annet enn manifestasjonen av involvering i verden, og det er presis denne involveringen som skiller frihet fra tillatelse.

Uten involvering er jeg fri som en astronaut som alene og uten noe å holde fast ved, langsomt dreier seg rundt sitt eget tyngdepunkt i rommets vektløshet. Astronauten kan utføre frivillige bevegelser, men ikke påvirke sitt eget tyngdepunkt i forhold til andre gjenstander, fordi all forbindelse med verden rundt er skåret over. Hvis jeg ikke involverer meg med andre mennesker, vil selv den mest edle gjerning ikke berøre meg innvendig; den vil etterlate meg 'avskåret'. Uten forpliktelse og involvering er jeg ikke fri til å forandre meg. Bare i kraft av min involvering forandrer jeg meg selv gjennom det jeg gjør.

Som mennesker er vi bare frie når vi er tilknyttet og involvert. Vi kan si at menneskelig involvering eller den moralske varme det individuelle menneske kan utvikle, er den måten moralen opptrer på i verden. Moral er ikke å finne noen steder i verden utenfor individuelle involverte mennesker. Det er nettopp gjennom involveringen at mennesker kan gjenopplage det virkelige kardinalpunkt i sin egen tilværelse. Som et subjekt kan vi atskille oss selv, ikke bare fra den ytre verden, men også fra våre egne kropper, vaner og til og med vår personlighet (vi kan f.eks. prøve å gå ned i vekt, endre personlighet eller undertrykke et kommende raseriutbrudd), men per definisjon kan vi som subjekt ikke atskille oss fra vår involvering (dvs. med en annens smerte). Hvis vi prøver å objektivisere vår involvering, kan vi – som subjekt – ikke la være å ta vår involvering med oss. Vi kan grunnleggende ikke se våre egne følelser for et annet menneske utenfra. Hvis vi likevel prøver å gjøre det, må vi først danne et fantasilde av vår egen følelse ved å foreta en abstraksjon fra den essensielle kjensgjerningen at det er våre følelser det dreier seg om. Hvis vi ønsker å skape et reelt bilde av følelsen eller involveringen, inklusive det faktum at det er våre følelser, kan vi ikke annet enn å bli fylt av den. Vi er da våre følelser. Det samme skjer ikke hvis vi f.eks. undersøker en av våre vaner grundig (inklusive det faktum at det er vår vane). Vår involvering eller tilknytning er ikke noe vi kan distansere oss fra, men noe vi er ett med i vårt innerste vesen. Vi har en kropp, vaner, personlighet; vi er vår involvering.

Vi forstår dette klarere hvis vi vurderer den mest grunnleggende form for involvering – oppmerksomhet. Oppmerksomhet (være oppmerksom på, vise interesse for, ha empati med) er den menneskelige sinns evne til å lage rom for en annen person eller et objekt utenfor oss selv i vår egen forestillingsverden. I selve sin natur sikter oppmerksomhet på sannheten. Oppmerksomhet er forløperen for tenkning. Det sørger for rom for både sanseintrykk og personlige tanker og tankerekker. Vi relaterer til 'den andre' først ved å fokusere vår oppmerksomhet på denne. På grunn av selve dens natur kan vi ikke skille vår oppmerksomhet fra oss selv. Det er sant at vi kan rette vår oppmerksomhet mot hva som helst vi kan forestille oss, inklusive selve oppmerksomhetens natur og karakteristika, men nettopp på grunn av denne aktiviteten kan vi ikke samtidig distansere oss fra oppmerksomheten. Oppmerksomheten vår har evne til selvrefleksjon (den kan vendes mot seg selv), men vi kan ikke objektivisere vår oppmerksomhet på samme måte som vi gjør med våre personlighetstrekk.

Vi kan f.eks. fokusere vår oppmerksomhet på vår dovenskap uten faktisk å være dovne samtidig, men vi kan ikke fokusere på vår oppmerksomhet uten samtidig å være oppmerksomme. Vår dovenskap er noe vi har; men i dyp og fundamental forstand er vår oppmerksomhet en manifestasjon av selve vårt vesen. Når vi er oppmerksomme, er vi effektivt denne oppmerksomheten, og oppmerksomhet er involvering.

I involveringen, tilknytningen, blir moralens paradoksale karakter løst. På den ene siden er jeg min involvering – involveringen er overindividuell og kan bare komme fra et individuelt menneske, men på den annen side er min involvering alltid involvering med 'den andre'. Uten 'den andre' kan min involvering ikke eksistere. I den forstand skylder jeg til enhver tid 'den andre' min eksistens. Involvering eller moralsk varme kan bare finnes mellom mennesker. Det reelle samfunn er ikke staten eller summen av alle sosiale strukturer og organisasjoner. Det reelle samfunn er nettverket av tilknytning og likegyldighet, av moralsk varme og kulde som finnes mellom folk. Det er ikke lett å fange essensen av involvering i et eneste begrep, fordi det er ingenting i den materielle verden (som vi avleder de fleste konsepter og begreper fra) som på samme gang har karakter av både objekt og relasjon.

Ut fra denne betraktningen om moralens og involveringens dobbelte natur oppstår følgende tre perspektiver på demokrati.

Enhver som fokuserer hovedsakelig på moralens overindividuelle aspekt og ser bort fra det individuelle aspekt, vil tendere til en begrenset demokratiform der folks individuelle bidrag minimaliseres. Benjamin Barber (1997) beskrev disse 'kommunitarister' slik: «Fordi de antar at folk er murt inne i et nettverk av fellesskap og har bånd med hverandre som får presedens over deres individualitet og dennes forutsetninger, så ser kommunitaristene ikke 'sivilsamfunnet' som en lekeplass for individer og deres frivillige bånd og kontraktbaserte organisasjoner, men heller som en kompleks blanding av uunngåelige sosiale relasjoner som binder mennesker sammen i familier, klaner, naboskap, samfunn og hierarkier.» I dette kommunitaristiske perspektivet betraktes moral som noe som foreskrives ovenfra. Folk velger en subsidiær statsform med i beste fall representative former for demokrati der den herskende eliten har maksimalt spillerom. Denne eliten må så 'utdanne' folket. 'Midtfelt-organisasjoner' (klubber, foreninger etc.) blir hovedsakelig betraktet som instrumenter som eliten subtilt kan kontrollere, veilede og 'utdanne' folket gjennom.

Enhver som kun fokuserer på moralens individuelle aspekt, vil ignorere interaksjonen mellom folk og finne den av liten eller ingen relevans. Barber (1997) karakteriserer den 'frihetkjempende' modellen slik: «...de sosiale relasjonene, både i den private sektoren og mellom den private sektor og myndighetene, er kontraktbaserte relasjoner som frie individer går inn i, til tross for deres interesser og goder og i forsvar av deres friheter.(...) Ved å konsentrere seg om de selvstendige, enkeltstående, egoistiske forbrukerne som har forskanset seg bak en festning av rettigheter, [og] bare våger seg ut for å få noe gjort av en stat som fungerer som en servicestasjon (...), vil den liberale 'sivilsamfunns' modell bare representere en elementær form for sosiale relasjoner som forblir overfladisk instrumentelle. Konseptet om frihet i denne modellen er derfor overindividualistisk, opposisjonelt og negativt og kan ikke bevare det ønsket om å skape fellesskap og solidaritet som overvelder moderne folk i mobile, postindustrielle samfunn.» Fra denne såkalte 'frihetkjemperposi-

sjonen' forestiller man seg raskt det direkte demokratiet som et 'et trykknapps-demokrati' med teleavstemning osv. De 'atomiserte' samfunnsmedlemmenes personlige meninger flyr direkte inn i beslutningsprosessen uten viderebehandling av dannelsen av felles oppfatninger.

Barber (1997) argumenterer for et 'sterkt demokrati': «Med det sterke demokratiets syn blir innbyggerne betraktet som medlemmer av et 'sivilsamfunn' fordi de er aktive, ansvarlige, involverte deltakere i grupper og fellesskap. (...) Innbyggerne (...) forstår at demokratiet er nettopp den statstype der ikke politikere og byråkrater, men heller bemyndigede folk bruker sine lovfestede rettigheter for å gjøre sin frihet til virkelighet; og der frihet impliserer både forpliktelser til sosialt ansvar og medborgerskap, såvel som rettigheter. I denne statstypen utgjør rettigheter og ansvar to sider av den enkelte borgers identitet, som verken tilhører styresmaktens byråkrater eller de private forbrukere, men ene og alene borgerne.»

Hvis vi inkluderer begge moralens poler (den individuelle og den overindividuelle) som harmonisk likeverdige, når vi fram til en demokratisk prosess med kollektiv persepsjonsdannelse etterfulgt av en individuell beslutningsprosess. Vi ser her igjen hvor radikalt direkte demokrati og radikal føderalisme kompletterer hverandre organisk. Moralens overindividuelle aspekt utarbeider seg naturlig mellom folk. I et demokratisk samfunn kan den ikke bli påtvunget ovenfra – verken av en konge, en president eller en klikk av partiledere. Den viser seg i diskusjonene og interaksjonene mellom folk som ikke konfronterer hverandre som atomiserte individer, men som med de bånd de danner med hverandre, har organisert seg føderativt i et sosialt nettverk. I et sterkt demokrati lytter folk til hverandre, det finnes en sosial debatt, og folk modifierer hverandres meninger, men den endelige beslutningen, voteingsøyeblikket, er en personlig sak – fordi man til syvende og sist må stemme ut fra sin beste innsikt og samvittighet; for bare individer har intellekt og samvittighet. Det er her vi finner moralens og involveringens individuelle pol. Bare direkte demokrati åpner for denne type individuell vurdering, og siden det forut for den individuelle vurderingen i et føderativt samfunn (via stemmeavgivningen) foregår en felles meningsdannende prosess, er den individuelle beslutningen istand til å overskride det isolerte individets begrensninger og ensidighet.

## **Maslow: en fenomenologisk motivasjonsteori**

Det står igjen å undersøke om folk i løpet av en demokratisk beslutningstakingsprosess faktisk tar fellesskapets interesser med i betraktning. Hva motiverer folk i deres handlinger, inklusive deres politiske beslutningsprosess? Under utformingen av dette bildet vil vi ta i bruk den innflytelsesrike motivasjonsteorien som ble forfektet av Abraham Maslow (Maslow, 1943a).

Ifølge Maslow finnes det et hierarki av menneskelige behov og begjær. Så lenge et mer primært behov forblir udekket, fortsetter dette behovet å bestemme motivasjonen, og andre behov spiller knapt noen rolle. Maslow skiller mellom to typer behov: basisbehov (såkalte 'underskuddsbehov') som dekkes utenfra, og behovet for selvoppfyllelse eller selvaktualisering ('meta-behov') som oppfylles gjennom indre aktivitet. Av disse kommer basisbehovene først, og bare når de for en stor del er blitt dekket, vil behovet for selvaktualisering bli hovedmotivasjon.

Maslow skiller mellom følgende basisbehov:

### **Fysiologiske behov**

Behovet for mat, lys, etc.: «For den som er ekstremt og faretruende sulten, finnes det ingen andre interesser enn mat. Han drømmer om mat, han husker mat, han tenker på mat og hans følelser dreier seg om mat, han ser bare mat og ønsker bare mat.» (Maslow, 1943a, s. 374) Så lenge disse behovene ikke blir dekket, dominerer de menneskets motivasjon, men med engang de er dekket, dukker andre behov opp til overflaten: «Hva skjer med et menneskes begjær når det finnes nok brød og hans mage bestandig er fylt? Med en gang dukker det opp andre (og 'høyere') behov, og disse dominerer organismen mer enn fysiologisk sult. Når disse igjen er dekket, dukker det opp enda nyere (og enda 'høyere') behov osv. Det er det vi mener med å si at basisbehovene er organisert i et hierarki av relativ rangrekkefølge». (Maslow, 1943a, s. 375)

### **Trygghetsbehov**

Fysiologisk behov relaterer til umiddelbare nødvendigheter. Mennesker som er slått ut av sult og tørst, bekymrer seg ikke om framtiden. De vil bare spise og drikke, men når dette umiddelbare behovet for underhold er dekket, dukker det opp bekymring om fremtidige forsyninger. Da dukker det opp behov for sikre matforsyninger, et permanent tak over hodet og vern mot kulde og fare. Vi ønsker å overleve og trenger trygghet for å gjøre det. De fysiologiske behovene er knyttet til vår umiddelbare situasjon; behovet for trygghet er knyttet til vår fortsatte framtid og inkluderer behov for orden og en viss rutine og for fraværet av uforutsette trusler. Ifølge Maslow (1943a) har spesielt barn sterkt behov for et regelmessig livsmønster der de kan føle seg trygge og sikre.

### **Tilhørighets- og kjærlighets- (sosiale) behov**

«Hvis både fysiologiske behov og behovet for trygghet er relativt godt dekket, vil behovet for kjærlighet, hengivelse og aktelse stige fram (...) personen vil som aldri før tydelig føle fraværet av venner eller en kjæreste, kone eller barn. Han vil sulte etter hengivne relasjoner med mennesker generelt, nemlig en plass i sin gruppe, og han vil streve med alle krefter for å nå dette målet.» (Maslow, 1943a, s. 381). Et viktig poeng ifølge Maslow er at dette dreier seg både om å motta og gi hengivelse. På vårt direkte bevissthetsplan der vårt emosjonelle liv er å finne, spiller opplevelsen av likegyldighet samme rolle som sult spiller for den fysiologiske kropp. Det er verdt å merke seg at Maslow ikke betrakter seksuelle begjær som basisbehov: her kan fysiologiske og tilhørighetsbehov operere i ulik grad som motiv.

### **Behov for aktelse (anerkjennelse av andre og selvaktelse)**

Disse behovene er naturlig tett forbundet med de foregående behov, men skiller seg fra dem ved ønsket om kontinuitet. Folk trenger mat, men også å bli forsikret om matforsyninger på lengre sikt (trygghetsbehov). Likeledes trenger folk direkte og øyeblikkelig hengivenhet (tilhørighet og kjærlighet) og en større, sosial tilhørighet som sikrer dem at de er i stand til å opprettholde forholdet til andre også i framtiden.

### **Behovet for å vite og å forstå**

Maslow hevder: «Ønsket om å vite og forstå (...) er like mye et personlighetsbehov som de 'basisbehovene' vi allerede har omtalt.» (Maslow, 1943a, side 385) Man ser ofte at forsøkene

på å dekke disse behovene forfølges til tross for enorm kostnad og risiko, men Maslow er uklar angående nøyaktig hvilken plass dette behovet inntar i forhold til andre behov. Han utelukker ofte behovet for kunnskap og forståelse når han oppsummerer behovshierarkiet. I sin artikkel fra 1943 diskuterer han behovet for kunnskap og forståelse inngående og understreker at det er et basisbehov, men forblir uklar om den posisjon dette behovet inntar i behovshierarkiet. Etter min mening må 'behovet for å forstå' logisk betraktes som et femte basisbehov. Behovet for å vite og forstå vil bare tre fram med full kraft når behovet for hengivelse og sosial tilknytning i hvert fall delvis er dekket. Enhver kunnskap vil bli oppfattet som hul og irrelevant hvis den ikke er ervervet mot bakgrunnen for et emosjonelt og sosialt liv som er umaken verdt, men behovet for å vite og forstå må likevel betraktes som et basisbehov, i den forstand at folk må vende seg mot den ytre verden for å dekke det (mens behovet for selvrealisering bare kan dekkes gjennom indre aktivitet – se nedenfor). Man kan også si at man må tilegne seg en viss grad av viten og forståelse for at en selvaktualisering kan finne sted. I den grad befinner seg derfor behovet for kunnskap og forståelse på et mer fundamentalt plan i hierarkiet enn behovet for selvaktualisering.

## Meta-behov: behovet for selvaktualisering (selvrealisering)

En av Maslows sentrale påstander lyder: hvert talent er også et behov, og det er faktisk et behov for realisering av dette talentet. En person som utvikler seg normalt, stopper ikke ved de høyere basisbehovene, slik som behovet for sosial anerkjennelse og tilegnelse av kunnskap. Når disse behovene er blitt tilstrekkelig dekket, dukker det umiddelbart opp nye: ønsket om å realisere sine egne ferdigheter og talenter. Dette behovet er fundamentalt annerledes enn de fem tidligere, i den forstand at det ikke kan dekkes utenfra, men bare gjennom personens eget indre initiativ. Derfor snakker Maslow i denne sammenheng om et 'meta-behov'.

Skillelinjen mellom meta-behovet og basisbehovene som må dekkes av elementer fra verden utenfor, faller sammen med skillelinjen mellom indre og ytre motivasjon [se 3-1 og 3-2]. I det øyeblikket meta-behovet blir drivkraften for motivasjonen, manifesterer folk seg som involverte vesener. Forholdet til den ytre verden er på en måte snudd ut inn på. Så lenge basisbehovene fungerer som motivasjon, eksisterer den ytre verden som et middel til dekning av disse. Når meta-behovet blir den motiverende drivkraft, blir folk selv midler for å møte den ytre verdens behov. Mens basisbehovene stiger opp fra hva 'jeg' har (en kropp og emosjoner), stiger meta-behovet ut fra det tilknytningsforholdet som manifesterer seg i 'jeg'et.

Behovet for selvrealisering må derfor ikke betraktes som hedonistisk. Det dreier seg ikke om en ego-tripp, men om et behov for mening som bare er å finne ved å tjene 'andre'. Meta-behovet er et behov for det meningsfulle. Spørsmålet om tilværelsen har mening, kan ikke besvares med et 'ja' eller 'nei' på et rent rasjonelt-intellektuelt plan. Det meningsfulle oppstår i eksistensiell handling overfor 'den andre', der handlingen oppfattes som en ytterst personlig sak. En politiker, kunstner, tømmer eller butikkasistent som drives av behovet for selvrealisering, vil alltid finne tanken på å tjene andre i hjertet av det som driver ham eller henne. Trangen til å tjene er en del av menneskets natur, og en person skaper mening for sin eksistens i den grad denne trangen omsettes i handling.

## Behovsmetning

I folk som har vært i stand til å utvikle seg på en sunn og harmonisk måte, utvikler det seg en slags tilstand av tilfredsstillelse i forhold til basisbehovene. «Det dette betyr, er at en grunnleggende tilfredsstilt person ikke lenger føler behov for aktelse, kjærlighet, trygghet etc. (...). Hvis vi er interessert i det som faktisk motiverer oss og ikke i hva som har, vil eller kunne komme til å motivere oss, da er et dekket behov ikke en motivasjonskraft som av alle praktiske hensyn må betraktes som ikke å ha eksistert: å ha forsvunnet. Dette poenget skulle understrekes, fordi det har enten blitt oversett eller motsagt i hver eneste motivasjonsteori jeg kjenner. Den perfekte sunne, normale, lykkelige mann har verken seksuelle eller sultbehov eller behov for trygghet, kjærlighet, prestisje eller selvaktelse, unntatt i korte øyeblikk av truende farer (...) en sunn mann motiveres primært av sine behov for å utvikle og realisere sitt fulleste potensial og evner. Hvis en mann aktivt og konstant forfølger andre basisbehov, er han ganske enkelt en usunn mann.» (Maslow, 1943a, s. 393-394)

Oppfyllelsen av et basisbehov må derfor skilles fra reaksjonen på et behov som av og til dukker opp. Alle vil f.eks. normalt sett spise hver dag, men så lenge matforsyningen ikke er noe problem, vil ikke sult være et endelig motiv. I en situasjon der behovet for mat og drikke konstant dekkes, kan man si at disse basisbehovene er tilfredsstilt. Selv om disse behovene må tilfredsstilles iblant, dukker de ikke opp som motivasjonskraft. Man kan også si at basisbehovene bare forsetter å spille en rolle som avledet motivasjon. Selvfølgelig vil man streve etter trygghet eller tilegnelse av kunnskap, men i sin essens finner dette sted på bakgrunn av eller i forhold til behovet for å oppfylle sitt potensial som et involvert menneske, et behov som oppfattes som dypere og av større betydning.

Ifølge Maslow blir mange behov tilfredsstilt allerede i de tidligste år av livet. Maslow var imponert over at visse mennesker som voksne hovedsakelig syntes å være motivert av ønsket om selvrealisering, selv om det ble ledsaget av alvorlige underskudd angående basisbehovene. Dette synes å være et unntak fra den hierarkiske orden der behovene fungerer som motivasjonskrefter: «Kanskje viktigere enn alle disse unntakene er det som omfatter idealer, høy sosial standard, høye verdinormer osv. Med slike verdier blir folk martyrer; de vil gi opp alt på grunn av et spesifikt ideal eller verdi. Disse menneskene kan i det minste delvis forstås gjennom referanse til et basiskonsept (eller hypotese) som kan kalles 'økt frustrasjon-toleranse gjennom tidlig tilfredsstillelse'. Folk som har blitt tilfredsstilt i sine tidlige år, synes å utvikle en eksepsjonell styrke til å motstå aktuell eller framtidig frustrasjon av disse behovene, ganske enkelt fordi de som følge av basistilfredsstillelse har en sterk, sunn karakterstruktur. De er 'sterke' mennesker som lett kan holde ut misnøye eller opposisjon, som kan svømme mot den offentlige meningsstrømmen og stå opp for sannheten til tross for store personlige kostnader. Det er bare de som har elsket og er blitt godt elsket og har mange dype vennskap, som kan holde ut mot hat, avvisning eller forfølgelse. (...). Det virker sannsynlig at den viktigste behovsdekningen finner sted i de første to årene av livet. Det vil si at mennesker som er blitt gjort sterke og trygge i de første leveårene, er tilbøyelige til å holde seg trygge og sterke deretter, uansett hva som truer.» (Maslow, 1943a, side 388)

I en selvrealiserende person kommer derfor en slags omvendt Maslows pyramide til syne: i rekken av behov og motivasjoner blir de som manifesterer seg sist, de primære. Det som opprinnelige var toppen av pyramiden, blir nå den nye

basisen. I dette henseende foregår det en omveltningssprosess der basisbehov går over til å bli meta-behov [se 4-1].

Et viktig element i Maslows motivasjonsteori er påstanden om at basisbehovene faktisk kan dekkes helt. Disse behovene er ikke uutømmelige. Den logiske konklusjonen er at tilnærmingen til basisbehovene må finne sted fra en 'negativ' retning, siden det vi i det vesentlige snakker om, er fjerning av underskudd. Når disse underskuddene først er fjernet, finner omveltningen sted, og meta-behovene blir drivkraften i våre handlinger.

## Den autoritære personligheten i følge Maslow

Ifølge Maslow er nøkkelen til den autoritære personligheten å finne i et spesifikt syn på verden og menneskeheten: «Som andre psykologisk usikre mennesker lever den autoritære person i en verden som kan oppfattes å ha bli tegnet av vedkommende som en slags jungel der en mann nødvendigvis står mot alle andre menn, hele verden oppfattes som farlig, truende eller i det minste utfordrende og mennesker oppfattes som primært selviske, onde eller dumme. For å ta analogien videre er denne jungelen befolket av dyr som enten spiser eller blir spist og enten må fryktes eller foraktes. Ens trygghet ligger i ens egen styrke, og denne styrken består primært av evnen til å dominere. Hvis man ikke er sterk nok, består det neste alternativet i å finne en sterk beskytter. Hvis beskytteren er sterk nok og man kan stole på vedkommende, er det mulig for individet å finne en viss fred (...). Med et slikt syn på verden blir alt det den autoritære personen gjør, logisk og fornuftig. (...) Hvis verden faktisk er som en jungel for et individ, og hvis folk faktisk har oppført seg som ville dyr overfor ham, er den autoritære personen fullstendig berettiget til alle sine mistanker, fiendskap og bekymringer. Hvis verden ikke er en jungel, hvis folk ikke er fullstendig grusomme, egosentriske og selviske, da og bare da, tar den autoritære feil.» (Maslow, 1943b, 1973, side 141) Maslow understreker imidlertid at bare et fåtall mennesker (spesielt uttalte psykopater) passer til bildet av mennesket som beskrevet av den autoritære personlighet.

Maslow tar med følgende trekk i sin karakteristikk over forskjellen mellom den 'autoritære' og 'demokratiske personlighet':

- Den autoritære personlighet viser preferanse for hierarkier. «Folk rangeres på en vertikal skala som om de sto på en stige, og deles inn i dem som står over og dem som står under dem selv på denne stigen. Den demokratiske personligheten tvert i mot tenderer (i sin rene tilstand) heller til å respektere andre mennesker som grunnleggende annerledes enn hverandre enn å være bedre eller verre. Han er mer villig til å tillate dem deres egen smak, mål og personlige selvstendighet så lenge ingen andre blir såret av det. Videre tenderer han til heller å like enn mislike dem og til å anta at de hvis de får en sjanse, sannsynligvis heller er essensielt gode enn dårlige individer.» (Maslow 1943b, 1973, s. 142)
- Den autoritære personlighet viser tendenser til å generalisere i 'overlegenhet' og 'underlegenhet'. Sterkere mennesker betraktes som overlegne på alle områder. I sin mest karikerte form gjenkjenner vi dette i personkultusen rundt diktatorer som Mao eller Kim il Sung. Propagandaen omformer sakte slike personligheter til dyktige ledere eller enestående forfattere, kunstnere, vitenskapsmenn og idrettsmenn [eller kvinner]. Slik personkultur drar fordel av autoritærsinnede personers tendenser til å generalisere.

Det demokratisksinnede individ viser ikke samme tendens til generalisering, men ser overlegenhet og underlegenhet bare på spesifikke funksjonelle områder i relasjon til evnen til å håndtere oppgaver effektivt.

- Den autoritære personlighet viser et sterkt behov for makt (makt er essensielt for å overleve i jungelen). Den demokratiske personlighet søker heller styrke enn makt.
- Den autoritære personlighet viser sterk tendens til å se andre «...som verktøy, som midler for hans egne mål, som bønder på hans sjakkbrett, som objekter som kan utnyttes.» (Maslow, 1943b, 1973, s. 145) Her finner vi en annen grunn til at en autoritær person som regel vil være mot direkte demokrati.

Et viktig element som Maslow også tar opp, er autoritære menneskers tendens til å omtolke holdninger og overbevisninger som er diametralt motsatt av jungelfilosofien, på en autoritær måte. Maslow gir et eksempel: «... det kristne ideal [som] er blitt korrumpert og fordreid til det motsatte av forskjellige kirker og andre organiserte grupper.» (Maslow 1943b, 1973, s. 147)

## Indre motivasjon og en demokratisk innstilling

Maslows 'selvrealiserende' person er en hvis daglige aktiviteter og følelser om livet ikke domineres av udekkede basisbehov. Selvrealiseringsmennesker handler ut fra sterke indre personlige motiver: «Akkurat som treet trenger solskinn, vann og næring, trenger folk flest kjærlighet, trygghet og dekning av andre basisbehov som bare kan finne sted utenfra, men når denne ytre dekningen er nådd, når disse indre underskuddene er blitt dekket av ytre krefter, begynner den individuelle menneskelige utviklings sanne problem, dvs. selvrealisering.» (Maslow 1950, 1973, s. 188)

Et av de mest overraskende karaktertrekk som Maslow legger vekt på med denne persontypen, er den 'demokratiske personlighetsstrukturen': «Alle mine subjekter kan uten unntak betraktes som demokratiske mennesker i dypest mulig forstand. (...) Disse folkene har alle de overflatiske og tydelige demokratiske karaktertrekkene. De kan være og er vennlige mot alle som har en passende personlighet, uansett klasse, utdanning, politisk holdning, rase eller farge. I virkeligheten ser det ut som om de ikke en gang er klar over disse ulikhetene som er så tydelige og viktige for gjennomsnittsmennesket. De har ikke bare denne meget tydelige kvaliteten, men deres demokratiske følelse går enda dypere. De finner det f.eks. mulig å lære fra hvem som helst som har noe å lære dem – uansett hvilke andre karaktertrekk vedkommende måtte ha. I slike læringsforhold søker de ikke å håndheve noen ytre 'verdighet', status eller aldersprestisje eller lignende. Man kunne til og med si at mine subjekter deler en kvalitet som kunne kalles en spesiell form for 'ydmykhet'. De er alle ganske klar over sin egen verdi, så det dreier seg ikke om smiskende underdanighet eller beregning. De er også like mye klar over hvor lite de vet sammenlignet med hva man kunne vite og hva andre vet. På grunn av dette er det uten å skape seg mulig for dem å være ærlig respektfull og til og med ydmyk overfor mennesker som kan lære dem noe de ikke vet eller har en ferdighet de ikke selv eier. (...) Disse individene som selv utgjør en elite, velger andre elitemennesker som venner, men dette dreier seg mer om en elite på grunnlag av personlighet, evne og talent enn av fødsel, rase, blod, navn, familie, alder, ungdom, berømmelse eller makt. Dypest, men også mest vag, er den vanskelig oppnåelige ev-

nen til å gi en viss mengde respekt til et hvilket som helst menneske bare fordi det er et menneske...» (Maslow 1950, 1973 s. 193-194)

Maslow betrakter derfor den 'selvrealiserende person' som et essensielt demokratisk menneske i motsetning til den autoritære disposisjonen som er en holdning som springer ut fra mangel på dekning av basisbehovene.

Maslows karakteristikk av demokratiske og autoritære personligheter korresponderer med Putnams skille mellom 'borgerånd og amoralsk familiebevissthet'.

Det er verdt å merke seg at folk og samfunn av begge typer synes å forplante og forsterke seg selv. Demokrati og borgerånd genererer mer demokrati og borgerånd. På den annen side vil autoritære personligheter ifølge Maslow bidra til at samfunnet blir mindre demokratisk. De transformerer samfunnet til det imaget av sosial jungel som de tror på – der de sterke uhemmet utnytter de svake.

## Aristoteles om lykke

Verken demokrati eller økonomisk aktivitet er mål i seg selv. De er bare viktige i den grad de tjener menneskets lykke og velferd. God politikk trenger ikke å gjøre folk lykkelige, men god politikk har plikt til å fjerne sosiale barrierer for å kunne skape lykke, men hva er lykke?

I sin *Ethica Nicomachea* ga Aristoteles oss en av de eldste definisjonene. *Ethica Nicomachea* er hans mest modne verk på etikken område, og det første bindet er viet spørsmålet om lykken. Aristoteles begynner med den likefremme observasjonen at mennesker utfører et vidt omfang av forskjellige handlinger med meget ulike mål. En medisinsk behandling er f.eks. rettet mot å lege; salmakerens mål er å lage en sal osv. De umiddelbare målene er imidlertid i sin tur underordnet andre, bredere og høyere målsetninger. Salmakeren lager salen for den samme høyere grunnen som hesteoppdretteren aler opp en hest: spesifikt for å gjøre det mulig å ri [hesten], men hvorfor strever folk for å ri hester? Aristoteles spør seg selv: er det ikke noe som er det høyeste og ultimate mål bak alle disse mellomliggende målene? Er det noe vi strever etter bare fordi det er godt i seg selv? For Aristoteles var det endelige målet lykken. Penger og rikdom f.eks. ønskes ikke for sin egen skyld, men fordi de ansees å bringe lykke. Lykke på den annen side er et mål som ikke trenger noen ytterligere forklaring.

Hva består denne lykken av? For å oppdage det leter Aristoteles etter det som gjør oss til menneske; hva er det som skiller oss fra dyrene eller plantene? Lykken finnes i de handlinger som er i harmoni med menneskets sanne natur og derfor ikke trenger noen ytterligere rettferdiggjørelse. Siden mennesker i det vesentlige er sosiale og moralske vesener, kommer Aristoteles fram til definisjonen av lykke som: «...en viss sjelig aktivitet i harmoni med dyden.» I dypere forstand er dydige handlinger – som alltid til sjuende og sist er en eller annen form for beredskap til å hjelpe andre – tilfredsstillende i seg selv. Vår reelle tilknytning og involvering med 'andre' er vår lykke. Aristoteles' syn stemmer med Maslows teori om meta-behovene: lykken for selvrealiserte (i Maslows termer 'tilfredsstilte') mennesker består av beredskapen til å hjelpe (Aristoteles 'dyd').

Aristoteles visste imidlertid også at mange mennesker har et annet syn, og samme person kan ha forskjellige syn i for-

skjellige situasjoner. Aristoteles var fullstendig klar over betydningen av det Maslow kalte 'basisbehov': «Likevel (...) [lykken] trenger også ytre goder; for det er umulig eller ikke lett å utføre edle handlinger uten rett utstyr. I mange gjerninger bruker vi venner, rikdom og politisk makt som redskap; og det er mange ting, som hvis de mangler, tar glansen bort fra lykken, slik som god byrd, gode barn, skjønnhet; for den som er meget stygg av utseende, født syk eller ensom og barnløs, er sannsynligvis ikke lykkelig, og hvis man hadde gjennomgripende dårlige barn eller venner eller hadde mistet gode barn eller venner gjennom død (...), er det kanskje enda mindre sannsynlig at man vil være lykkelig. (...) Lykken synes da å trenge den slags velstand i tillegg; av den grunn identifiserer mange lykke med godt hell, andre med dyd.»

Aristoteles' konsept kan omformuleres i Maslows terminologi slik: så lenge basisbehovene ikke er dekket, kan den gleden som utgår fra at disse basisbehovene dekkes, oppleves som en erstatning for den virkelig lykken som følger av tilfredsstillelsen av meta-behovene, dvs. streven etter tilknytning.

Aristoteles trodde ikke at lykken følger av at basisbehovene dekkes. Adekvat dekning av basisbehovene er en vesentlig, men ikke tilstrekkelig forutsetning for lykken. Folk har også meta-behovet av å oppføre seg rettskaffent og streve etter 'det gode'. Det betyr at de på et generelt samfunnsmessig plan trenger demokrati fordi folk må kunne være i stand til å streve etter 'det som er vakkert i seg selv' på dette livsområdet også (se 4-2). Frank (1997) har ganske rett i sin observasjon at folk flest heller ville være en misnøyd Sokrates enn en stappmett gris. Grisen kjenner ikke lykke fordi den ikke kan streve etter 'det gode'; men den kjenner helt sikkert velbehaget i å være mett. I 1954 oppdaget Olds og Milner at stimulering av visse deler av cerebral cortex hos rotter syntes å forårsake en intens følelse av nytelse hos dem. Hvis rottene selv kunne aktivere denne stimulansen, mistet de interesse for alt annet. Ng (1997) antar at vi kunne gjøre et substansielt hopp framover for å realisere 'lykken for alle' ved å forsyne folk med teknisk mulighet til slik vedvarende stimulans av cerebral cortex. Slik masseproduksjon av 'lykke' ville være billig og veldig miljøvennlig. Det finnes bare et problem: menneskets lykke har mye mindre å gjøre med en slik garantert glede enn mange reklameeksemplere vil ha oss til å tro. Lykke er ikke det samme som glede. Å være lykkelig betyr: å være istand til å være kreativ og hjelpsom. Franks og Ngs spørsmål viser klart at Aristoteles har rett i sitt konsept på lykke, uansett hvor idealistisk og utopisk hans påstand umiddelbart kan virke.

Kanskje det finnes to årsaker til at man generelt ikke delte Aristoteles ideer om lykke (mer om dem nedenunder). På den ene siden fører mangel på dekning av basisbehovene til fiksering på dekning av dem, noe som betyr at omveltningen i retning av dekning av meta-behovene ikke finner sted. Jakten på nytelse blir da et surrogat for strevet etter lykke. På den annen side finnes også ondskapens virkelighet. Maslow snakker om 'Jonas-komplekset': egenrådig å klynge seg til basisbehovene og bevisst se bort fra meta-behovene som motivasjonskraft for våre handlinger. Det syntes for ham å være nøkkelen til menneskers onde atferd. Aristoteles kjente også til det onde: «...det finnes et annet element [i mennesket] som er en naturlig motsetning til det rasjonelle prinsipp som bekjemper og motsetter seg dette prinsippet. Nøyaktig slik som paralyserte kroppsdeler når vi søker å bevege dem mot høyre, vender seg mot venstre istedet, slik er det også med sjelen: impulsen hos villstyrte mennesker beveger seg i motsatt retning. Mens vi ser hva som beveger seg feil i krop-

pen, ser vi det ikke i sjelen. Likevel må vi uten tvil anta at det i sjelen også finnes noe motsatt av det rasjonelle prinsipp som motsetter seg og motstår det.»

Det ondes realitet krever mot av politikerne. Uttrykket 'politisk mot' peker vanligvis på en situasjon der 'upopulære tiltak' må gjennomføres mot folkets vilje. Dette er ikke mot, men feighet å unngå konfrontasjon med en ide som du betrakter som feilaktig. Slike ideer kan bare beseires i en åpen demokratisk debatt der ideer kappes med hverandre. De som unngår denne kappestriden og i stedet søker å sikre seieren ved å vise makt, lykkes i det lange løp bare i å styrke de ondsinnede kreftene i samfunnet. En politisk kultur som aksepterer at en person bruker makt mot en annen, er det ondes naturlige biotop. Virkelig politisk mot består ikke i å hanskes med ideer man syns er feilaktige eller skadelige, ved å bruke makt, men heller ved å avholde åpen kappestrid. Folk som har virkelig politisk mot, lærer å gjenkjenne det onde, men lar seg ikke skremme av det. Ved å motsette seg ondskap strever politisk mot etter et samfunn der menneskets ønske om et sterkt demokrati og virkelig involvering blir oppfylt.

## Demokrati og lykke

Lykke er også blitt studert kvantitativt. Frey og Stutzer (2002) gir et godt overblikk over de mest betydningsfulle funn.

Lykke kan selvfølgelig måles ved at man bare spør folk hvor lykkelige de er. Ved å be folk om å rangere sin generelle lykkefølelse på en skala fra 'totalt ulykkelig' til 'perfekt lykkelig' får man konsistente og meget nyttige resultater. Folk som betrakter seg som mer enn gjennomsnittlig lykkelige, blir også vurdert som lykkeligere av andre. De smiler mer, er sunnere, er sjeldnere borte fra arbeidet, får lettere sosial kontakt osv. (Frey og Stutzer, 2002, side 33). Det er mange ulike faktorer som innvirker på lykke.

Absolutt rikdom påvirker ikke lykkefølelsen når et visst minimum er nådd slik at primærbehovene kan dekkes. I løpet av siste halvdel av det 20. århundret økte f.eks. gjennomsnittslønnen i Japan til det seksdobbelte uten at dette økte japanernes gjennomsnittlige følelse av lykke. På den annen side påvirker relativ rikdom lykkefølelsen. Folk som er fattigere enn sine naboer er generelt mindre lykkelige. Kvinner er generelt lykkeligere enn menn, gifte lykkeligere enn ugifte, folk som tror på Gud, er litt lykkeligere enn ikke-troende, folk som ser mye på TV, er generelt ulykkeligere enn de som bare sporadisk ser på TV, og innbyggerne i rikere land er vanligvis lykkeligere enn innbyggerne i fattigere land.

Arbeidsløshet fører til betydelig tap av lykke. På en skala fra 1 (overhodet ikke tilfreds) til 4 (meget tilfreds) fører arbeidsløshet til et generelt fall på ca. 0,33 [enheter]. Dette viser den nedgangen i lykkefølelse som bare skyldes arbeidsløshet når justeringer for andre faktorer som f.eks. tap av inntekt, er gjort (Frey og Stutzer, 2002, s. 97). Vi kan forstå denne virkningen i lys av Maslows og Aristoteles' teorier. For mange mennesker gir arbeid en meget viktig mulighet til selvrealisering. Arbeid gir mulighet til i Aristoteles' forstand å praktisere en adferd i samsvar med dydene. Dette bekreftes av andre studier som indikerer at folk som er sin egen sjef, er lykkeligere enn folk som arbeider for en annen og derfor har mindre kontroll over sin egen arbeidssituasjon. Det er ikke bare en persons egen, men også andres arbeidsløshet som har effekt på lykkefølelsen: «...en økning på 1 prosentpoeng

i generell arbeidsløshet fra 9% (europeisk gjennomsnitt) til 10% reduserer den uttalte grad av tilfredshet med livet med 0,028 enheter på den anvendte 4-punkts skalaen.» (Frey og Stutzer, 2002, s. 101).

Føler borgerne seg generelt lykkeligere hvis de har mulighet til å bestemme om saker direkte gjennom folkeavstemninger? En komparativ studie av de 26 sveitsiske kantonene hvor muligheten for direkte deltakelse i lovgivningen varierer markant fra kanton til kanton, gir svar på dette spørsmålet. Frey og Stutzer reduserte graden av mulighet for direkte beslutningsprosess til et enkelt parameter der verdien kunne variere fra 1 (ikke demokratisk) til 6 (meget demokratisk). Baselland-kantonen (det overveiende landlige området rundt Basel) fikk høyest poeng (5,69) og Geneve-kantonen lavest (1,75). Ved siden av bruk av alle andre faktorer som gjenspeiler de demografiske og økonomiske forskjellene mellom kantonene, brukte Frey og Stutzer også en annen skala med 10 nivåer som markerte graden av lokal selvstendighet i hver kanton.

Resultatene viser at innbyggerne i de mer demokratiske kantonene gjennomsnittlig er betydelig lykkeligere. En økning på et enkelt poeng på 1-6 skalaen korresponderer med en økning av følelsen av lykke på 0,11 enheter som tilsvarer effekten av overgangen fra laveste inntektskategori (under 2000 sveitsiske franc per måned) til neste inntektskategori (fra 2000 til 3000 sveitsiske franc per måned).

Større lokal selvstendighet fører også til en økning i rapportert lykkefølelse, men Frey og Stutzer fant også at de to skalaene ikke er uavhengige av hverandre: det ser ut som om det i kantoner med mer direkte demokrati også over tid har blitt større lokal selvstendighet. Dette stemmer overens med det generelle funnet at politikere generelt synes å sikte på mindre lokal selvstendighet og mer sentralisering, mens borgerne vanligvis ønsker mer lokal selvstendighet.

Økingen av lykkefølelsen har generell karakter: «Den positive effekten av direkte demokrati på lykke gjelder alle inntektsklasser og er ikke begrenset til en spesifikk (...) Godene fordeles heller mer jevnt blant de sosiale klassene.» (Frey og Stutzer, sidene 145 og 149).

Mulighetene for borgerinitierte avstemninger kan føre til mer lykke på to måter. På den ene siden kan direkte beslutningsprosesser føre til tiltak og lover som i høyere grad reflekterer borgernes ønsker ('resultatmessig nytte'), og på den annen side kan muligheten til å delta i seg selv være en kilde til lykke. I siste tilfelle er nytten kjent som 'prosedyremessig nytte' (et gode som følge av selve beslutningsprosessen). Ved å undersøke de poengene på lykkeskalaen som utlendingene i de ulike kantonene oppga, var det mulig å måle effekten av de to delene hver for seg. Disse menneskene kan ikke stemme i folkeavstemninger før de har fått sveitsisk statsborgerskap og har derfor ingen glede av 'prosedyrenytten'; men de må leve med følgene av en mer eller mindre effektiv administrasjon. Forskningen viser at de ikke-sveitsiske innbyggerne også rapporterte større grad av lykke i de mer demokratiske kantonene, men økingen var mindre markert enn hos de sveitsiske innbyggerne. Sammenligningen av effektene hos både sveitsiske og utenlandske innbyggere fører til den konklusjon at størsteparten av økingen i lykkefølelsen skyldes det enkle faktum at man kan delta i beslutningsprosessen. Det faktum at beslutningene som treffes, er mer i pakt med innbyggernes ønsker, skaper en reell nytte, men ikke så stor som selve den prosedyremessige nytten: «...to tredjedeler av den positive effekten av en mer utbredt tilgang

til direkte demokratisk deltakelse skyldes den prosedyremessige nytten.(...) Den positive effekten av tilgangen til deltakelse er tre ganger større for borgerne enn for utlendingene, – dvs. storparten av velferdsgevinsten fra den gunstige politiske prosessen skyldes den prosedyremessige nytten.» (Frey og Stutzer, 2002, s. 161-162, 167)

Det burde ikke komme som noen overraskelse at demokrati i seg selv fremmer lykke. I lys av Maslows teori var dette å forvente. Folk lever tross alt ikke av brød alene. De har også et meta-behov av å ta sin felles skjebne i egne hender i solidaritet med sine medmennesker og være i stand til å gjøre sitt i utformingen av samfunnet som individuelle moralske mennesker. I Aristoteles' begreper: folk trenger demokrati slik at de kan streve etter å oppføre seg rettskaffent også på et sosialt plan og finne lykken på denne måten.

#### 4-1: Ikke av brød alene

Hvordan Maslows selvrealiseringsbehov kan forme atferd illustreres av følgende anekdote (trykt i avisa *Süddeutsche Zeitung* i Sør-Tyskland 22.januar 1997; se Schuster et al, 1997, s. 581): «Den meksikanske taxisjåføren Manuel Lubian leverte tilbake en sum tilsvarende 44.000 Euro som en passasjer hadde glemt i bilen hans. Lubian brukte to dager på å jakte rundt i den meksikanske hovedstaden for å finne eieren av bagen som inneholdt kontanter, juveler og viktige papirer. Han av slo belønningen som eieren – en boliviansk senator ville gi ham: «Jeg følte at hvis jeg tok imot belønningen, ville jeg miste det vakre i meg selv.»

Kohn (1990) gjengir to eksempler på livreddende innblanding av folk som ikke var direkte involvert. En mann som hoppet ut på sporet til undergrunnsbanen i New York for å redde et barn fra et tog som nærmet seg, sa til reporteren: «Jeg ville ha dødd inni meg hvis jeg ikke hadde handlet øyeblikkelig. Jeg ville ha ansett meg selv som verdiløs fra da av.» I et annet tilfelle sa en mann som hoppet ut i elven Potomac for å redde en sjåfør fra en synkende bil: «Jeg kunne bare ikke se på at fyren druknet. Jeg tror at jeg hoppet ut i vannet i selvforsvar. Jeg ville ikke ha vært i stand til å leve med meg selv hvis han hadde druknet uten at jeg hadde gjort noe.» (s. 243)

Disse forklaringene peker på et iblant intenst opplevd behov for å reagere på et indre kall til å hjelpe et annet menneske. Allerede det Nye Testamentet peker på den ekstraordinære betydningen av Maslows meta-behov: «Mennesket skal ikke leve av brød alene, men ved hvert ord som kommer fra Guds munn.» (Matthew 4:4). Folk lever virkelig ved å besvare dette kallet eller 'dør på innsiden' hvis de ignorerer det.

Oliner og Oliner (1988) intervjuet 406 personer ('reddere') som hjalp jøder med å skjule seg under Nazi-okkupasjonen under annen verdenskrig, så vel som en kontrollgruppe på 126 som ikke deltok i slike aktiviteter. I flesteparten av tilfellene varte skjuleperioden i flere år. Oliners studie avslørte at redderne delte et spesielt personlighetstrekk: de hadde ingen vansker med å danne menneskelige relasjoner med folk utenfor sine egne sirkler ('utvidede relasjoner'). «Det som utmerket redderne var ikke deres mangel på frykt for seg selv, ytre anerkjennelse eller prestasjoner, men heller deres evne til utvidede relasjoner – deres sterkere sans for bånd til andre og deres følelse av ansvar for andres velferd, inklusive folk utenfor deres umiddelbare familie eller nære krets.» (s. 243)

Oliners studie fikk dem til å konkludere med at denne 'omfattende personligheten' blomstret i en spesifikk familieomgivelse som de karakteriserte slik: «Foreldredisiplinen tenderte i retning av mildhet; barna opplevde den ofte som umerkelig. Den inkluderte en stor dose resonnering – forklaringer på hvorfor adferd er upassende, ofte med re-

feranse til følgene for andre. Fysisk straff er sjelden; når brukt tenderer den til mer å være en enkeltstående hendelse enn normen. Vilkårlig straff, straff som tjener som en katarsisk frigjøring av aggresjon for foreldrene og ikke kan relateres til barnets adferd – hender nesten aldri. Samtidig stiller foreldrene høye krav som de forventer at barna skal innfri, spesielt med hensyn til omsorg for andre. Plikten til å hjelpe andre formidles eksplisitt eller implisitt i en generøs ånd uten tanke på ytre belønning eller gjengjeldelse. Foreldrene selv viser slik atferd, ikke bare i forhold til sine barn, men også mot andre familiemedlemmer og naboer. Fordi barna forventes å skulle bry seg om og ta seg av andre, mens de samtidig fikk omsorg selv, blir de oppmuntret til å utvikle evner som assosieres med omsorg. Pålitelighet, ansvarsfølelse og selvtillit blir verdsatt fordi det letter evnen til å passe på seg selv og andre. Tabber betraktes heller som læreerfaringer, med antagelse om eventuell mestring, enn som iboende svekkelse av karakter, intellekt eller evner. Av slike velgjørende erfaringer lærer barna å stole på andre. Trygt forankret i sine familierelasjoner tør de danne intime relasjoner utenfor dem.] (s. 249-250)

Bakgrunnen for den motsatte type (den 'restriktive' personlighet) er ifølge Oliner vanligvis preget av svake familierelasjoner, mye mer fysisk (ofte vilkårlig) avstraffing, familieverdier som beror sterkt på konvensjoner, og få relasjoner med utenforstående som ofte bedømmes i stereotyper.

Selv om det ikke var spørsmål om en deterministisk forbindelse, gir oppdelingen i 'utvidede' og 'restriktive' personligheter 70% visshet i å eksakt identifisere om en spesifikk person ville ha handlet som en redder under forfølgelsen av jødene. Med Maslows terminologi kunne man si: mangel på dekning av basisbehovene i tidlige år skaper autoritære personlighetstrekk som fører til adferd som skaper de samme trekk igjen i neste generasjon. Vi finner her igjen kontrastene som beskrevet av Putnam mellom 'borgerånd' og amoralsk familiebevissthet'. Både borgerånd og amoralsk familiebevissthet har tendenser til å gjenta seg fra generasjon til generasjon. Hvorvidt 'det som er vakkert i meg selv' (Manuel Lubian) vil komme til uttrykk, avhenger for en stor del av den sosiale kapitalen i det samfunnet man vokste opp i.

#### 4-2: Direkte demokrati, velferd og sosial kapital

Et av de få land der effektene av direkte demokrati på sosial kapital kan studeres direkte, er Sveits. Omfanget og formen på direkte demokrati varierer – iblant ganske markant – fra kanton til kanton. Noen av de 26 kantonene har et veldefinert system av direkte demokrati, mens andre har en type administrasjons som ligger nærmere det rent representative systemet, med langt færre muligheter for deltagelse.

Frey (1997b) undersøkte en rekke kantoner for å se om det fantes en sammenheng mellom systemet for demokrati og innbyggernes holdninger til skatter. I kantoner der innbyggerne hadde omfattende rettigheter til å delta i beslutningsprosessen, var den årlige ikke-oppgitte inntekt per skattebetaler 1.600 sveitsiske francs (ca. 1.000 Euro) lavere enn gjennomsnittet for de 26 kantonene; i kantoner med mindre direkte demokrati var den ikke-oppgitte inntekten faktisk 1.500 sveitsiske francs (ca. 900 Euro) høyere enn gjennomsnittet. Forskjellen i ikke-oppgitt inntekt mellom de to typene kantoner besto i rundt 1.999 Euro per år per skattebetaler. Med en marginal beskatning på 30-35% betød tallene en gjennomsnittlig forskjell i betalt skatt på ca. 625 Euro per skattebetaler. Dette ville bli ca. 21,9 milliarder Euro per år i Storbritannia som har 35 millioner skattebetalere.

Frey undersøkte om andre faktorer slik som nivået på bøter eller forskjeller i gjennomsnittlig rikdom mellom kantonene kunne forklare effekten. Dette syntes ikke å være tilfelle. Det er stor sannsynlighet for at forskjellene i nivået for skatteunndragelse kan forklares av det faktum at skattebetalerne i kantoner med sterke direkte-demokratiske tradisjoner er i stand til å utvikle en sterkere følelse av sosial solidaritet og større ansvarsfølelse overfor administrasjonen.

Observasjonene i Sveits bekreftes av funnene til Abers (2000) i den brasilianske byen Porto Alegre der et direkte-demokratiske system ble innført i 1989 der innbyggerne selv forbereder det årlige budsjettet (se 2-1). Innføringen av deltakelsesprosessen førte umiddelbart til en spektakulær økning i effektiviteten. Mens det ble lagt maksimalt 17 km kloakkrør årlig i de forutgående årene, økte det til et gjennomsnitt på 46 km årlig i perioden fra 1989 til 1996. I treårsperioden fram til innføringen ble det bygd ca. 4 km veier per år. Dette ble til 20 km per år etterpå, og dessuten var de veiene som ble bygd da, av en mye høyere kvalitet. Ifølge Abers leder deltakelsesprosessen til en 'spørrekultur'. Deltakerne på budsjettmøtene stilte spørsmål angående tall og fakta, påstander og beslutninger til embetsmennene. De siste må og er vanligvis istand til å svare, men den konstante muligheten til å måtte gjøre rede for sine beslutninger offentlig overbeviste administrasjonen om å innføre tiltak som de også kunne rettferdiggjøre. Gjennomsiktigheten og ansvarligheten i det offentlige rom steg påfallende. Penger kunne ikke bare forsvinne lenger, kontrakter ble ikke lenger overpriset og løfter ble ikke lenger glemt. Før introduksjonen av 'Orçamento participativo' fantes det sterke bånd mellom entreprenørene og lokalpolitikerne; lukrative kontrakter ble gitt i bytte med støtte i valgkampene. Da 'Partido dos Trabalhadores' (PT, Arbeiderpartiet) først kom til makten, boikottet entreprenørene de offentlige myndighetene: de dannet et kartell og nektet å gi anbud på offentlig arbeid. Senere falt kartellet fra hverandre, og virksomhetene oppdaget at de ikke lenger trengte å betale bestikklser for å få en kontrakt. Et usedvanlig interessant fenomen var den inntektsøkningen byen kunne glede seg over fra 1992, takket være i nedgangen i skatteunndragelse. Folk ble mye villigere til å betale skatt. Abers så to grunner til dette: på den ene siden så skattebetalerne at pengene deres ble brukt effektivt og på ting som virkelig var nødvendig; og på den annen side: jo mer PTs popularitet økte, jo mer mistet herdede skattesnytere håpet om at en annen administrasjon skulle komme til makten og gi dem skatteamnesti.

### 4-3: Naiv Kynisme

Naiv kynisme er et viktig begrep i direkte demokrati. Den naive kyniker mener at andre forsøker å få så mye anerkjennelse som mulig selv og prøver å flytte ansvaret for alt negativt mest mulig over på andre.

Forskningen viser virkelig at folk ikke har noen særlig klar oppfatning av sitt eget bidrag til positive eller negative handlinger. Det finnes en klassisk undersøkelse av Ross og Sicoly (1979) over ansvarstilskrivning blant ektepar. Man kunne eksempelvis spørre begge parter om hva deres andel er i å luften hunden. Mann og kone kunne svare henholdsvis 70% og 50%. Svarene er uforenelige, fordi summen av den virkelige prosentdelen naturligvis må være 100%. Nesten alltid viser summen av de to svarene seg å være mer enn 100%.

Man kunne forestille seg at det skyldes at begge parter ønsker å overdrive sine meritter, men det er ikke korrekt. Summen av antatte bidrag til negative handlinger vil vanligvis også overstige 100%. En mer sannsynlig forklaring er at folk husker sin egen medvirkning bedre enn andres. Deres eget positive eller negative bidrag synes relativt større proporsjonalt i forhold til det som alt i alt ble oppnådd.

Enda et spørsmål er: Hvordan tolker folk dette fenomenet? Faren her er at man tolker andres tendens til å overdrive eget positive bidrag som en tilbøyelighet til å urettmessig ta anerkjennelsen selv. Denne tolkningen kalles 'naiv kynisme'.

Studiet av fenomener som naiv kynisme er meget viktig for direkte demokrati, fordi motstandere av radikalt demokrati vanligvis refererer til den antatt selvsentrerte adferd hos de fleste mennesker for å rettferdiggjøre avvismingen av retten til selvbestemmelse. En rekke nye undersøkelser (diskutert av Kruger og Gilovich 1999) definerer fenomenet naiv kynisme enda klarere.

En innledende undersøkelse vurderte bedømmelsen av positive og negative handlinger hos ektepar. Begge parter fikk lov til å vurdere henholdsvis sitt eget og partnerens bidrag til ti aktiviteter – fem positive og fem negative. De positive aktivitetene var f.eks. 'energiparing hjemme, eksempelvis 'det å slukke unødvendig lys' eller 'å løse konflikter seg imellom'. På den andre siden var 'det å ødelegge innbo' eller 'å starte en krangel' typiske negative aktiviteter.

Begge parter fikk deretter også lov til å forutsi hva den andre ville hevde å være hans eller hennes eget bidrag. På lik linje med den foregående undersøkelsen var resultatet at deres eget bidrag systematisk ble overvurdert. Ved de positive aktivitetene nådde overvurderingen et gjennomsnitt på 5,2% og for de negative aktivitetene 3,8%.

Enda viktigere er det likevel hvordan begge parter forutsier den andres vurderinger. De to partene forutsier om hverandre at de vil overdrive sitt eget positive bidrag og tone ned sitt negative bidrag. Gjennomsnittlig sett er vurderingen av overdrivelsesnivået for positive bidrag 9,7% høyere enn det virkelige nivået, og for negative bidrag 16,1% lavere enn det faktiske.

Folk oppfører seg derfor ikke egoistisk i seg selv, men de har en ideologisk forestilling om den andre som et egoistisk vesen (se også forskningen i dette emnet av Miller og

Ratner som diskuteres i kap. 3). Også av interesse i denne konteksten er ny forskning som forfatterne henviser til, der det fremgår at de parene som er lykkeligere i sine parforhold, bedømmer hverandre til å være mindre egoistiske enn gjennomsnittet. Kruger og Gilovich brukte ikke kun ektepar til undersøkelsen, men også en rekke andre sammenhenger. Resultatet var det samme hver gang, men det oppstod én viktig forskjell. I situasjoner der folk samarbeider aktivt mot det samme målet, synes de ikke bare å ikke overvurdere sine egne meritter, men forventer heller ingen overvurderinger fra andres side. I konkurransesituasjoner oppstår det derimot en sterk fordom: Tilbøyeligheten til å mistenke noen for overvurdering er meget sterk i et konkurranseforhold. Begge situasjoner kan også forekomme i kombinasjon. Kruger og Gilovich undersøkte f.eks. 'vogelpik'-deltagere som spilte på lag to mot to ('Vogelpik' er en slags dart). Det fremgikk at spillerne som var på samme lag, ikke bare ikke viste noen tendens til å overdrive eller undervurdere henholdsvis sine egne meritter eller mangler, men de kunne også presist forutsi medspillernes vurderinger uten dermed å mistenke dem for egoistiske påstander. Spillerne fra motstanderlaget ble derimot mistenkt for å over-

vurdere sine egne meritter med et gjennomsnitt på 24,8%.

Denne type forskningsresultater er viktige for spørsmålet om direkte demokrati på to måter:

For det første illustrerer de enda en gang at de fleste mennesker viser en tilbøyelighet til å tilskrive andre lavere moralnormer enn de selv har. Motstanderne av direkte demokrati støtter seg derfor på en ufortjent gjensidig mistro for å forsvare det aktuelle, patroniserende system.

For det andre viser denne forskningen også at den gjensidige mistroen overvinnes gjennom felles aktiviteter. På dette punkt inntreffer en logisk bro mellom Kruger og Gilovich' forskning og Freys forskning om virkningen av direkte demokrati i forhold til skattesnyteri, omtalt i 4-2. Aktivt demokrati kokes ned til borgernes felles innsats for å forme samfunnet. Denne innsatsen gjør borgerne i stand til å ta hverandre nærmere i øyesyn og vurdere hverandre bedre, og den gjensidige mistroen fordufter. Det temmelig udemokratiske og konkurranseorienterte samfunn som vi kjenner i dag, danner på den andre siden grobunn for gjensidig mistro.