

1. INLEDNING

Tiggeriets utbredning i svenska städer har gjort tiggerifrågan till löpsedelstoff. Utöver det mediala intresset finns nu flera intressanta etiska frågor förknippade med tiggeri. En av de självklara etiska frågor som ställts är huruvida vi bör ge till de tiggare vi möter. Två vanliga uppfattningar – kanske de dominerande – som båda tar sin utgångspunkt i antagandet att tiggeri är en verksamhet som kränker människans värdighet, eller leder till att den kränks, är dessa:

- (I) Vi har en (ofullkomlig) plikt att ge till tiggaren (p₁). Vi har också en (ofullkomlig) plikt att engagera oss i eliminerandet av tiggeriets orsaker (p₂). Om vi väljer att *inte* uppfylla både (p₁) och (p₂), utan endast uppfyller en av dem, så är uppfyllandet av den ena moraliskt lovvärt, om än inte lika lovvärt som att uppfylla både (p₁) och (p₂).
- (II) Vi har en (ofullkomlig) plikt att engagera oss i eliminerandet av tiggeriets orsaker (p₂). (p₂) genererar, eller har som del, en (fullkomlig) plikt att *inte* ge till tiggaren, eftersom ett givande står i konflikt med (p₂). (p₁) står således i konflikt med (p₂), och företräde ges till (p₂).

I vad som följer kommer jag att argumentera för att det inte finns någon reell konflikt mellan (p₁) och (p₂), vilket innebär att (II) kan avfärdas som felaktig, och utifrån antagandet att (p₁) och (p₂) är grundade i en och samma basala princip om mänsklig värdighet att en agent inte kan sägas ha respekterat människans värdighet om agenten avsiktligt utför endast (p₁) eller (p₂), vilket således motsäger (I). Min argumentation är knappast radikal i sig, men jag hoppas att jag ändå kommer att övertyga läsaren om att vi inte behöver fastna i en konflikt mellan (p₁) och (p₂), samt att det finns goda skäl för att inte slå sig till ro i övertygelsen om att allt utöver enbart (p₁) eller enbart (p₂) är enkom ytterligare godhet.

Avslutningsvis kommer jag även att kort argumentera för att (p1) lämpligen uppfylls indirekt via givande till lämpliga välgörenhetsorganisationer; ett förslag som många anhängare av (p1) sannolikt skulle anse förkastligt.

Låt mig inledningsvis påpeka att min argumentation inte kommer att vara konklusiv till sin natur. En grundlig undersökning av tiggeriets etik skulle kräva flera volymer – precis som alla andra etiska spörsmål. En annan orsak till att en sådan här undersökning kommer att stanna på det tentativa stadiet är det aningen förbryllande faktum att förhållandevis lite är skrivet om tiggeri och etik. Ett antal filosofer har genom historien klumpat samman tiggeriets etik med den större frågan om välgörenhet och fattigdom, vilket ofta lett till en aning trubbiga slutsatser. Bland samtida filosofer är det, med något undantag, påtagligt tyst om tiggeri.¹ Det finns således förhållandevis lite filosofiskt material att bygga vidare på.

Diskussionen nedan kommer även att vara begränsad till den svenska kontexten, med allt vad det innebär: ett visst välfärdssystem, i allmänhet välbeställda medborgare, en relativt stor tiggargrupp från utlandet, och så vidare. De slutsatser och argument som här presenteras har därför endast lokal bärkraft – samma argument och slutsatser skulle förmodligen te sig främmande i Calcutta eller i många av Kapstadens townships. Jag kommer dessutom att helt ignorera frågan om hur mycket man ska ge till tiggaren, och frågan om under vilka omständigheter den ofullkomliga plikten att ge är uppfylld eller helt bortfaller. Dessutom fokuserar diskussionen nedan endast på paradigmatiska fall (tiggaren i trasiga kläder, som i tio minusgrader sitter på marken med en pappmugg framför sig) och just primära plikter – jag kommer inte att säga något om vilka andra plikter, utöver de primära, som mötet med tiggaren eller tiggeriet som system kan ge upphov till.

2. TIGGERI

Tiggeri i den form som avses här är en verksamhet som kan karaktäriseras som *en personlig förfrågan om medel – där förfrågan inte grundar sig på föregående relation och någon motprestation inte erbjuds – i det offentliga rummet*. Utifrån en sådan karaktärisering går man ofta vidare och delar in tiggandets praktik i *passivt* och *aktivt* tiggande. I det passiva tiggeriet utgörs förfrågan endast av, till exempel, en pappersmugg och kanske en papperslapp med ett meddelande framför tiggaren; i det aktiva tiggeriet

¹Ett undantag, där den filosofiska tystnaden också påpekas, är Christine Sypnowich 2006, s. 177–94. Den här essän bygger vidare på flera av de poänger som Sypnowich gör.

görs förfrågan direkt och riktad mot en viss person eller grupp, och kan även ha formen av en uppsökande verksamhet. Olika sorters tiggeri har naturligtvis olika etiska frågor förknippade med dem. Nedan ska jag utgå från det passiva tiggeriet, vilket förmodligen är den vanligaste formen idag.

Den samhälleliga synen på tiggeri varierar betänkligt från kultur till kultur. Medan vår(a) västerländska kultur(er) verkar ha en påtagligt ambivalent syn på tiggandet – tiggaren är stigmatiserad, men givandet ses ofta som lovvärt – ses tiggaren i vissa delar av Asien som en spirituell person engagerad i sin egen själsliga rening. Sätten att reglera tiggeriet varierar också från kultur till kultur, och från stat till stat. I Sverige kom den första lösdrivarlagen år 1303, vilken föreskrev att lösdrivare ibland kunde straffas med att få öronen avskurna. Under 1500-talet förbjöds tiggeri, men undantag gjordes för de som fått ett ”tiggarpass” utfärdat av biskopen – sådana auktoriserade tiggare var det tillåtet att ge mat. 1700-talet bjöd på ett mer organiserat samhälleligt svar på tiggeriet, och 1836 öppnade det första härbärget i Stockholm. Tiggarens situation präglades av utanförskap även i andra termer än ekonomiska. Fram till 1945 fick den som tog emot fattigvård inte rösta, och fram till 1982 reglerades tiggeriet i Sverige av lagen om ”samhällsfarlig asocialitet”; därefter tog den moderna socialtjänstlagen vid.²

Bilden av tiggaren själv är omtvistad. Ofta hörs påståenden om att tiggare har missbruksproblem eller lider av psykisk sjukdom; påståenden som både nyttjas som förklaringar till tiggeriet och som argument för att inte skänka pengar. De förhållandevis få undersökningar som gjorts indikerar att sådana påståenden är delvis korrekta: Ulla Beijers rapport från 1999, där 116 tiggare intervjuades, konkluderar att ”[d]rygt fyra femtedelar hade kända missbruksproblem [...]” och att ”[k]nappt en femtedel (av 116) hade allvarliga psykiska problem och/eller sjukdomar”.³ Att avstå från att skänka pengar till tiggare med missbruksproblem är kanske rimligt, men det bör självklart påpekas att även missbrukare och psykiskt sjuka behöver få grundläggande behov tillgodosedda, varför missbruk och psykisk sjukdom knappast kan godtas som skäl mot en generell plikt att hjälpa. Men många tiggare i Sverige har utländskt ursprung – ofta romer från Rumänien eller Bulgarien – och det verkar inte finnas någon evidens för att missbruk eller psykisk sjukdom skulle vara vanligt förekommande bland dem.

En frekvent uppfattning är att tiggeri är en lönsam sysselsättning. Även om det är svårt att bilda en välgrundad uppfattning om hur mycket

²Ulla Beijer 1999, s. 15–19. Socialtjänstlagen har sedan dess införande reviderats ett flertal gånger.

³Beijer, *Tiggeri*, s. 128.

en tiggare i Sverige ”tjänar” per dag så kan vi göra en grov uppskattning. Beijers undersökning från 1999 uppger – på basis av tiggarnas egna uppgifter – att tiggaren per dag tjänar mellan 50 kronor och ”tusenlappar”.⁴ Modernare siffror, rapporterade av *Dagens Nyheter* och *Östgöta Correspondenten*, uppger att tiggaren tjänar cirka 180 till 200 kronor per dag.⁵ Nyligen gjordes även en undersökning av tiggarnas inkomster i Bryssel, en undersökning vars resultat är av ett visst intresse här.⁶ Forskarna beräknade de *inhemska* tiggarnas inkomst till 106,14 procent av fattigdomsgränsen, vilken definieras som 60 procent av landets medelinkomst.⁷ De inhemska tiggarna kan därmed sägas vara hyfsat fattiga, men ändå tjänat ett levebröd på sitt tiggeri. De *romska* tiggarnas inkomst beräknades till 32,97 procent av fattigdomsgränsen. Forskarna betonar även att summorna är beräknade för en-personhushåll – om tiggaren har barn att försörja, vilket ofta är fallet med romska tiggare i Sverige, blir situationen än mer akut. Forskarna gör även den viktiga observationen att tiggarnas inkomster är så låga jämfört med olika former av kriminell aktivitet, att utsträckningen i vilken tiggeri attraherar kriminell inblandning är tämligen liten.⁸

3. MÖTET MED DEN ANDRE

I diskussionen kring tiggeri motiveras ofta (p1) med referens till *den andre*. I mötet med tiggaren handlar det om att ”se den andre”, ”att se sig själv i den andre”, och så vidare; ett perspektiv med teoretiska förankringar hos Emmanuel Lévinas.⁹ En annan vanlig trop är just *mötet*, där vi finner den moraliska kärnpunkten och den botten mot vilken etiska imperativ tar spjörn (även det en tankegång hemmahörande hos Lévinas). I mötet med den andre blir han vårt ansvar, och detta ansvar kan inte undflys genom att luta sig tillbaka mot abstrakta principer och regelsystem.

Det här etiska perspektivet behöver dock inte grundas i Lévinas aningens dunkla termer, utan kan lika gott beskrivas som baserat på, till exempel, *ett fysiskt möte mellan A och B, och som innebär att A får rimligt tillförlitlig kunskap om att B inte har grundläggande mänskliga behov uppfyllda, och utan*

⁴Beijer, *Tiggeri*, s. 131. Justerar vi för inflation tjänade tiggarna från 61 kronor och uppåt per dag räknat i dagens penningvärde.

⁵*Dagens Nyheter*, 11 mars 2013; *Östgöta Correspondenten*, 14 maj 2013.

⁶Stef Adriaenssens och Jef Hendrickx 2011, s. 23–40.

⁷Vid tillfället för undersökningen utgjorde 49,32 € 60 procent av medelinkomsten i Belgien.

⁸Med detta inte sagt att organiserad kriminalitet aldrig utnyttjar tiggare; ett exempel utreddes nyligen i Stockholm (*Dagens Nyheter*, 30 och 31 maj 2013).

⁹Se t.ex. Emmanuel Lévinas 1969 och 1988.

att B på något sätt kan sägas vara moraliskt ansvarig för den uppkomna bristen. Det tycks mig som att en sådan beskrivning är tillräcklig för att aktivera en djupt liggande intuition som föreskriver en plikt att hjälpa. Formuleringen väcker självklart frågor om gränsdragning – hur nära måste man vara för att ”mötas”, vad menas med tillförlitlig kunskap, och så vidare – men jag skjuter dem åt sidan här, eftersom mitt fokus ligger på paradigmatiska fall.¹⁰

Mötet med den andre (oavsett terminologin i beskrivningen) innebär en insikt om att den andre är en människa av kött och blod, och lika benägen att gråta eller skratta, vara hungrig eller mätt, frysa eller njuta av sommarvärme – och därmed upplever man en ansvarskänsla på sina axlar när den andres behov blir uppenbart. Att ignorera nämnda ansvarskänsla är (ofta) förknippat med skam, och kan även tolkas i termer av ett förnekande av den andres mänsklighet och värdighet. Det verkar också rimligt att plikten att hjälpa tiggaren är en grundläggande moralisk plikt, då ett nonchalerande av det omedelbara behovet innebär ett nonchalerande av den andres värdighet. En sådan plikts grundläggande och avvägningsresistent¹¹ karaktär kan, om än inte fullständigt, illustreras med en analogi: Det faktum att jag arbetar hårt för att förbättra säkerheten på fartyg, eller ger mycket och frekvent till välgörenhet, betyder inte att min plikt att kasta en livboj till den som fallit överbord på något sätt reduceras.

Det verkar alltså finnas en intuitiv grund för att vi i mötet med den andre, tiggaren, har en moralisk plikt att hjälpa denne. Men även givet en sådan utgångspunkt finns tänkvärda invändningar. En vanlig kritik mot att ge till den enskilde tiggaren är att vi inte kan *veta* huruvida pengarna kommer att nyttjas på ett lämpligt sätt, eller om de kommer att spenderas på missbruk. Vi möter aldrig den andre, utan bara hans fasad: ger vi pengar, så bekräftar vi fasaden och i slutändan kanske även missbrukaren, men riskerar att förneka tiggarens grundläggande värdighet som människa. Men en sådan kritik måste, först, kvalificeras en aning: den relevanta frågan är om vi *rimligen* kan veta hur tiggaren kommer att

¹⁰Kan jag undvika plikten genom att undgå mötet? Inte om vi låter den analytiska tolkningen av mötesperspektivet dominera: om mötet undviks för att jag *vet* att det kommer att generera en plikt, så begär jag sannolikt ett moraliskt fel som undviker det. Om undvikandet innebär att jag håller mig på behörigt avstånd (låt oss säga att jag stannar i den lappländska vildmarken för att slippa möta tiggaren) kan den ofullkomliga plikten reduceras om avstånden minskar min förmåga att hjälpa, men om jag vet (eller misstänker) att ett visst möte kommer att ålägga mig skyldigheter, så har redan den vetskapen eller misstanken genererat en plikt att hjälpa.

¹¹Här avser jag en motsvarighet till engelskans ”trade-off resistance”.

spendera pengarna. För den som varje dag möter samma tiggare i sin hemstad är sannolikheten stor att det också går att göra en tillförlitlig bedömning av hur pengarna faktiskt kommer att användas. Vår moraliska plikt att ge utsträcker sig således till de senare fallen, där vi kan göra en sådan rimlig bedömning.

Ett annat svar på invändningen är att vi *inte har rätt* att använda själva bruket av de erhållna medlen som ett skäl för att ge eller inte ge. I min mening är det ett dåligt motargument. För att nyttja Platons exempel så skulle vi knappast ge den lånade kniven tillbaka till dess rättmätige men vansinnige ägare, med motiveringen att vi inte har någon rätt att bry oss om hur kniven kommer att användas. För att argumentet ska vara någorlunda övertygande krävs att vi först förnekar själva grundbulten i det perspektiv som utgår från mötet med den andre, nämligen *ansvaret* för den andre.

4. ETT SYSTEMPERSPEKTIV

Ett vanligt och konkurrerande sätt att närma sig tiggeriet som etiskt problem är utifrån ett *systemperspektiv*. Medan mötesperspektivet tenderar att generera uppfattningen beskriven i (I) ovan, ger systemperspektivet ofta upphov till uppfattning (II). Systemperspektivet exemplifieras av Bo Rothsteins förslag att kriminalisera givandet till tiggare, och av den rumänska ambassadören Raduta Mataches insisterande att om vi tillåter tiggeri i Sverige så försvårar vi tiggarnas integration på hemmaplan.¹² Båda inlagorna fokuserar på att *eliminera tiggeriets orsaker*. De specifika strategierna skiljer sig åt rörande tillvägagångssätt, men de delar det antagandet att en elimination av tiggandet som fenomen på ett eller annat sätt kräver att själva *förfrågan om medel*, eller *givandet av medel*, förbjuds eller nekas – en strategi som således placerar systemperspektivet på kollisionkurs med mötes- eller behovsperspektivet.

Rothstein argumenterar för att ett givande till tiggare upprätthåller en incitamentsstruktur som inte bidrar till att eliminera tiggeri som fenomen:

De som i sin medmänsklighet ger dessa människor [tiggarna] en slant bidrar inte på något vis till att upprätta dem som medmänniskor och att göra deras liv mera värdigt. Tvärtom monterar detta fast gatutiggarna i en fortsatt social förnedring och gör de facto deras utslagning från samhället än mer permanent.¹³

Systemperspektivet vill således gå till roten med problemet, men ser gåvor till tiggare som ett sätt att permanentera tiggeriet som institution.

¹²Bo Rothstein 2013; Raduta Matache 2014.

¹³Rothstein 2013.

I Rothsteins argumentation ligger fokus på att stärka incitamenten för att genom politiskt handlande utrota förutsättningarna för en i grunden oönskad praktik. I Mataches fall finns också incitament i fokus, men det är just tiggarens incitament att tigga som ska motarbetas, eftersom de drar tiggaren bort från de lokala insatser som skulle ge honom eller henne de materiella och sociala förutsättningarna att undkomma tiggeriet. Hennes argument har dock ifrågasatts, eftersom man har hävdat att diskrimineringen mot romer i Rumänien är så djupgående att generella välfärdsinsatser inte räcker; det som krävs är ett stopp för den politiska och sociala diskrimineringen.¹⁴ En djupare analys av orsakerna låter sig inte göras här, men ett visst stöd för kritiken finns inom den vetenskapliga litteraturen.¹⁵

Även Immanuel Kant verkar ha föredragit det systemiska perspektivet. Kant erkänner visserligen en plikt att hjälpa tiggaren (p1), just på grund av dennes utsatthet och behov,¹⁶ men ändå förespråkar Kant begränsningar på tiggandet, till förmån för mer institutionaliserade strategier. I den tolkning som görs av filosofen och Kantkännaren Lucy Allais är Kants huvudsakliga argument mot att ge till den enskilde tiggaren att "[...] det är fel *sätt* för en person att få sina basala behov tillgodosedda".¹⁷ Det som en människa legitimt kan kräva ska inte ges som gåva – om så görs är det förnedrande för bägge parter. Ett fokus på att uttradera tiggeri som fenomen ligger då nära till hands.

Diskussionen kring plikter associerade med tiggeri sammanfattas väl av Christine Sypnowich:

[A]tt ge till tiggare är lika tvetydigt som en blågrå nyans. Vi har sett skäl att tro att givande är en grundläggande akt av mänsklig vänlighet som är obligatorisk. Men vi har också sett skäl att tro att givande är en potentiellt malplacerad form

¹⁴Se t.ex. Rickard Klerfors 2014. Problemet med bristande ekonomiska och sociala förutsättningar på hemmaplan, i kombination med de incitament som ett relativt lönsamt tiggande i Sverige ger, indikeras av hur strategin att hjälpa tiggarna genom att erbjuda gratis hemresa till hemlandet verkar vara ett nästintill totalt misslyckande. Immigrationsmönstren bland europeiska tiggare tenderar att vara repetitiva, vilket innebär att man kan förvänta sig att många tiggare kommer tillbaka – något som också nyligen blev erfarenheten av Borås kommuns hemtransport av romska tiggare (*Borås Tidning*, 5 januari 2014). Erfarenheten från Frankrike är densamma. Siffror som återges i Maria-Carmen Pantea 2013, s. 34–47, på s. 37, säger att av de 8 000 romer som sändes tillbaka till Rumänien från Frankrike under 2009, så återvände två tredjedelar.

¹⁵Som exempel kan nämnas Pantea 2013, där svårigheterna med många av de vanliga integrativa åtgärderna belyses.

¹⁶Immanuel Kant 1797, s. 353–603.

¹⁷Lucy Allais 2012.

av vänlighet, något dåligt – ja, att ge till tiggare kan vara direkt förkastligt i någon mening.¹⁸

Systemperspektivet verkar dela den egenskapen med mötesperspektivet, att det inte kan ersättas eller kompenseras genom det andra perspektivet. Lika lite som ett arbete med sjösäkerhet borttar plikten att kasta en livboj åt den som fallit överbord, så borttar inte plikten att kasta livbojen till den nödställda plikten att förhindra att sådana olyckor sker i framtiden.¹⁹ Men, kan det invändas, analogin är här felaktig, eftersom den inte tar fasta på den incitamentsstruktur som systemperspektivet ser som central, och dessutom implicerar den felaktigt att konsekvensen av att man inte hjälper tiggaren är att denne dör. Som svar bör det påpekas att, för det första, hotet om förestående död inte behöver finnas med – att basala behov inte täcks skulle de flesta nog anse vara illa nog. För det andra skall det betonas att analogin helt korrekt tar fasta på en skillnad rörande förmånstagare: tiggaren som jag möter på gatan kommer inte att få sina basala behov tillfredsställda av att jag bidrar till att undanröja incitamentsstrukturen, däremot kanske någon annan individ kan hitta en väg ut ur personlig misär genom att incitamentet som utgörs av ”lönsamt” tiggeri försvinner. Systemperspektivet, med dess incitamentsfokus, innebär således inte att man löses från (p₁). För det tredje innebär inte ett uppfyllande av (p₁) att man per automatik upprätthåller tiggandet som socialt fenomen. Tvärtom finns skäl att betvivla den starka kopplingen däremellan som krävs för att det systemperspektiv som genererar (II) ska kunna ses som rimligt. Ett antagande som verkar återfinnas i grunden för systemperspektivet är beskrivningen av människan som *homo economicus*; en varelse vars handlingar generellt bestäms av hennes beräkning av vinster och kostnader. Men en sådan analys av tiggarens drivkrafter är sannolikt missvisande. Tiggaren drivs rimligen inte in i tiggeri på grund av sysselsättningens relativa lönsamhet (vilken, som påpekats ovan, ofta är överdriven), utan för att *andra alternativ upplevs (rätt eller fel) som frånvarande*. Utan alternativ, ingen vägning. Och genom att bortta det enda existerande alternativet (tiggeri), kan man då inte heller säga att ett incitament att välja ett annat *icke-existerande* alternativ ges. Det är inte orimligt att anta att tiggeriet faktiskt skulle *bortfalla* som alternativ, den

¹⁸Sypnowic 2006, s. 191.

¹⁹Om det nu är i min makt att göra så. Självklart varierar innehållet i min plikt beroende på om jag är en vanlig passagerare på färjan eller om jag är en sjösäkerhetsexpert som råkar vara på kryssning, men den grundläggande plikten att verka mot framtida incidenter kvarstår – kanske kan den vanlige passageraren undvika att resa med de färjor som drivs av operatörer vilka tummar på säkerheten till förmån för profit.

dagen tiggaren bjuds ett människovärdigt alternativ, men i avsaknad av ett sådant alternativ ges incitamentsargumentet inget utrymme. Att ett givande till tiggaren skulle ge incitament till verksamhetens fortlevnad, och att (p₁) och (p₂) därmed skulle stå i konflikt med varandra, ter sig således osannolikt.²⁰ Systemperspektivets legitimitet förtar således inte legitimiteten hos mötesperspektivets plikt att hjälpa. Vi verkar stå med två grundläggande moraliska plikter, av vilka ingendera förmår ersätta den andra, utan endast *komplettera* den.

5. HALVA PLIKTEN, HÄLFTEN LOV?

Vi verkar således ha en djupt rotad plikt att hjälpa när behovet är akut och i vår närhet, men också en plikt att bekämpa tiggeriet som fenomen. Den konflikt som uttrycktes i (II) och som ofta figurerar som argument i samband med det jag kallade systemperspektivet verkar dock vara skenbar, eller åtminstone av mindre vikt. De slutsatserna är, misstänker jag, inte så värst kontroversiella. Men för att få en mer fullständig bild av de plikter som tiggeriet genererar, måste vi säga något mer om relationen mellan (p₁) och (p₂).

Det verkar rimligt att se (p₁) och (p₂) som plikter härledda ur en mer grundläggande plikt *P*; en assistansplikt motiverad av att en viss värdighet tillskrivits varje individ. *P* kan grundas och uttryckas på en rad olika sätt. Jag kommer dock inte att vidare analysera hur den kan grundas, utan helt enkelt anta *P* som en premis. Det verkar också rimligt att anta, i synnerhet givet vad som sagts ovan, att både (p₁) och (p₂) är plikter av lika dignitet. Alternativt – vilket skulle kräva en mer omständlig argumentation för att göra övertygande – är det inte uppenbart att (p₁) och (p₂) är jämförbara vad gäller deras moraliska status, eller (om jämförbara) avvägningsbara mot varandra. Man skulle kunna hävda att så inte är fallet, eller åtminstone inte i den kontext som tiggeriet utgör. Även om (p₁) och (p₂) är ofullkomliga plikter, så verkar de vara avvägningsresistenta i den bemärkelsen att vi knappast skulle låta någon ”byta bort” sin plikt att hjälpa någon i nöd, eller hävda att omedelbar hjälp till en behövande inte är en plikt eftersom man har gjort gott på något annat område.²¹ Det verkar inte heller sannolikt att vi skulle finna det acceptabelt att

²⁰Min analys bygger på de fakta som tidigare redovisats; om tiggandet skulle vara en lönsam sysselsättning, skulle situationen vara en annan. Men, ska det tilläggas, det är ett betydande ”om”: man måste fråga sig i vilken mån det är sannolikt att tiggandet *kan* bli en lönsam sysselsättning, eftersom själva lönsamheten däri bygger på just tiggarens fattigdom (eller intrycket därav).

²¹Notera att mitt försvar här inte motsäger mitt tidigare påstående att plikterna (p₁) och (p₂) är ofullkomliga plikter.

någon rättfärdigar en likgiltighet inför tiggeriets orsaker med att denne regelbundet ger till tiggaren utanför Konsum. Kanske är en förklaring att (p₁) och (p₂) berör samma fenomen, men återfinns i olika moraliska sfärer, emellan vilka byten och avvägningar inte kan göras om inte andra värden tas till hjälp?

Att därmed *avsikligt* göra (p₁) men inte (p₂), eller *vice versa*, innebär ett erkännande av *P* samtidigt som *P* negligeras. Effekten av (p₁) utan (p₂) må vara bättre än varken (p₁) eller (p₂), men det moraliska *beröm* som agenten förtjänar i och med utförandet av (p₁) förtas av det frivilliga avståendet från att utföra (p₂).²² För att illustrera med ett exempel: A sitter fastkedjad, utan möjlighet att skaffa mat. B hittar den fastkedjade mannen. B råkar ha gott om mat i sin ryggsäck och B har dessutom möjlighet att åtminstone försöka befria A. B ger nu maten till A, vilket avhjälper den mest akuta hungern, men struntar sedan att försöka befria den fastkedjade A. Skulle vi nu säga att B bör ges beröm för att ha gett av sin mat till A? Sannolikt inte. I stället skulle vi *klandra* B för hennes cynism, ja kanske till och med för hennes grymhet. Analogt bör vi inte slå oss till ro med att (bara) ha gett en peng till tiggaren (p₁) eller att (bara) ha verkat för att undanröja orsakerna till tiggeriet (p₂). Ett sådant agerande torde, tvärtemot (I), inte motivera moraliskt beröm.

Det kan nu invändas att det finns en relevant skillnad. I mitt exempel ovan är samma person (A) objektet för Bs plikter, medan vi hjälper en tiggare genom att ge pengar och en annan genom att motverka tiggeriets orsaker. Men invändningen är inte speciellt övertygande, vilket kan ses om vi modifierar exemplet ovan. Låt B träffa både A och C; den förra svälter och den senare är fastkedjad. B har möjligheten att ge A mat *och* att befria C; ändå väljer B bara det ena alternativet. Skulle vi säga att B har agerat på ett sätt som förtjänar vårt beröm? Förmodligen inte. För en någorlunda bemedlad svensk är situationen jämförbar med den som B befinner sig i. Det innebär att den som slår sig till ro efter att ha gett en slant till de tiggare hon möter på gatorna, eller i stället säger sig vilja avhjälpa tiggeriets orsaker, inte kan berömma sig av att ”åtminstone ha gjort något”. (I) verkar således inte vara en hållbar attityd.

6. GIVANDETS FORM

Helt säkert kommer någon att påpeka att den grundläggande plikten *P* uppfylls i båda dess varianter (p₁) och (p₂) om vi ger genom befintligt skattesystem, till en stat eller ett överstatligt organ som både tillgodoser tiggarnas omedelbara behov och verkar för att eliminera tiggeriets

²²Detta, så klart, om vi inte antar en rent konsekventialistisk syn på moraliskt beröm och godhet.

orsaker. Och, om välfärdsstaten ändå inte förmår vara effektiv, så kvarstår möjligheten att ge till de organisationer vilka har samma dubbla mål. En sådan invändning löser således problemet med ett alexanderhugg: det mer krävande alternativet att uppfylla både (p1) och (p2) ersätts med en enkel inbetalning via skattsedeln. Men alexanderhugget framstår inte som helt realistiskt. Till att börja med framstår statens utsikter att uppfylla de två plikterna – att möta den enskildes behov och att eliminera orsakerna till tiggeriet – som små. Tiggare har sällan en positiv relation till myndighetspersoner inom polis och socialtjänst, utan relationen präglas av stark misstro.²³ Detta förhindrar ett arbete som effektivt hjälper tiggaren. Vidare är statens resurser att eliminera de systemiska orsaker som genererar strömmen av inresande tiggare små, eftersom de kräver ett substantiellt mellanstatligt samarbete – ett samarbete som i dagsläget inte bara är organisatoriskt svårt, utan som förmodligen försvåras av nationella och kulturella skillnader. Så länge relationen mellan tiggare och myndigheter är ansträngd, och så länge effektiva mellan- eller överstatliga insatser saknas, kommer inkom skattepengar inte att befria oss från de plikter som tiggeriet genererar. Det kan även tilläggas att en avgörande incitamentsstruktur verkar saknas för politiskt agerande i fråga om immigrerade tiggare. Detta lägger bördan på medborgarna att sätta erforderlig press på regering och riksdag, vilket också får följden att statens plikt i praktiken landar i just individens plikter (p1) och (p2).

Uppfyller vi då inte vår moraliska plikt genom att skänka pengar till nationella och internationella hjälporganisationer i stället för direkt till tiggaren? Olika frivilligorganisationer, ofta kyrkligt baserade, verkar ha en viss framgång i att möta tiggarna på deras egna villkor och i att faktiskt leverera stöd. Men även denna lösning ter sig, om än inte utopisk, så åtminstone inte helt komplett. Rörande tiggeriets orsaker och (p2), är statens problem visserligen praktiskt, men kanske framför allt en fråga om incitament och prioriteringar. Hjälporganisationerna är än mer kraftlösa om tiggarnas hemland visar bristande vilja att åtgärda de situationer och strukturer som då genererar tiggeri. De har visserligen motivationen, men knappast det inflytande och de verktyg som behövs.

Men vi bör här ändå ta fasta på den framgång som vissa hjälporganisationer faktiskt har i relation till (p1). Notera först att (p1) beskriver en ofullständig plikt att ge till den som är i nöd. På vilket *sätt* som hjälpen

²³Se t.ex. Beijer 1999, där författaren visar hur myndighetspersoners syn på tiggaren tenderar att innebära att tiggarna tillskrivs ansvaret för den egna situationen. Undersökningen, bör det påpekas, rör mestadels svenska tiggare; inte de romer som numera är vanligt förekommande bland tiggarna i Sverige.

bör ges specificeras inte.²⁴ Även om en del uppenbart *dåliga* sätt att ge exkluderas ur (p₁), finns fortfarande gott om utrymme att avgöra hur hjälpen bör ges. Har vi goda skäl för det, kan vi därför snäva in (p₁) ytterligare, utan att för den sakens skull förvandla (p₁) till en fullkomlig plikt. Och det verkar finnas starka skäl för att specificera (p₁) på ett sådant sätt att den föreskriver att ge pengar till lämplig hjälporganisation i stället för direkt till tiggaren (p₁*). Följande skäl kan anföras:

- (i) Kant menade att personligt givande förnedrar tiggaren, eftersom ”gåvan” är lika mycket en gåva som en återbetalning av en skuld är att anse som en gåva. Gåvogivandet förvrider således relationen mellan tiggaren och givaren. Den hjälp som erbjuds av frivilligorganisationer är i viss utsträckning även den en gåva, men med den viktiga skillnaden att givandet är (mer) opersonligt. Notera att det är just *relationen* som är det viktiga här. I en bemärkelse ger även en frivilligorganisation gåvor, och i grunden finns även där personliga givare, men relationen mellan tiggaren och dessa bakomvarande givare förblir i en relevant utsträckning oförändrad.
- (ii) All fördelning som svar på akuta behov bör vara effektiv i den bemärkelsen att dess resultat stämmer väl överens med vad som föreskrivs av allmänt accepterade rättvisseprinciper. Men vår individuella kunskap och fördelningsförmåga är begränsad. Vi tenderar att ge till den tiggare som *verkar* vara sjukast, trevligast, eller på något sett i mest behov av vår gåva.²⁵ Vi har således en partiskhet som får oss att ge, eller ge mer, till vissa personer men inte, eller mindre, till andra. Ett sådant partiskt givande baseras på yttre attribut, vilka inte nödvändigtvis motsvaras av faktiska behov. En väletablerad frivilligorganisation har oftast en större kunskap om tiggarna och deras villkor och kan därmed fördela medel på ett sätt som bättre överensstämmer med rättvisseprinciper och med en mindre benägenhet att fördela på basis av fördomar och missvisande attribut.
- (iii) Vår partiskhet i givandet resulterar också i ackumulerade orätt-

²⁴En invändning här vore att det personliga mötet också kräver ett personligt gensvar i den formen att själva *hjälpandet* måste vara direkt mellan de individer som möts. En sådan tolkning tenderar dock att vara på kollisionskurs med vad moralen i övrigt dikterar (i synnerhet rörande effektivitetshänsyn), och jag diskuterar därför inte invändningen här.

²⁵Dylika begränsningar på privat välgörenhet är välkända. I relation till tiggeri har det påpekats av filosofen Ole Martin Moen 2012.

visor. Eftersom de allra flestas givande kommer att påverkas av denna skevhet, blir det sannolika resultatet att de vars yttre attribut inbjuder till givande också blir ”vinnare” i tiggeriets fördelningssystem, trots att de inte nödvändigtvis är de som moraliskt sett bör erhålla den största andelen medel.²⁶ En frivilligorganisation, med dess bättre överblick, kan med lätthet undvika sådana ackumuleringseffekter.

Ovanstående ger oss således skäl att anta den snävare plikten (p_1^*) som föreskriver att tiggarens omedelbara behov ska tillgodoses genom institutioner snarare än via personligt givande.

7. AVSLUTANDE KOMMENTAR

Det verkar rimligt (om än inte fullt ut bevisat) att det inte finns någon verklig eller djupgående konflikt mellan plikten att hjälpa de tiggare man möter på gatorna och plikten att undanröja tiggeriets orsaker. Det verkar också rimligt att fullgörandet av plikterna inte alls är en fråga om ”mer godhet”; fullgörandet av den ena men inte den andra plikten verkar snarare vara ett utslag av cynism. Vårt moraliska ansvar är både att hjälpa tiggaren och att avhjälpa tiggeriets orsaker, och att bara göra det ena ger ingen halv guldstjärna. Avslutningsvis argumenterade jag även för att plikten att hjälpa den enskilde tiggaren uppfylls bäst genom att ge till någon lokal hjälporganisation med riktad verksamhet mot tiggare.

Min diskussion ovan är tveklöst ofullständig. Trots att frågan om etisk respons på tiggeri är gammal, och trots att frågan idag är högst aktuell, finns fortfarande förhållandevis litet skrivet om hur tiggeri skall ses och bemötas ur ett moraliskt perspektiv. De reflektioner och spekulationer jag bidragit med ovan är förhoppningsvis ett litet steg mot att avhjälpa ett sådant tillkortakommande.

LITTERATUR

Adriaenssens, Stef och Jef Hendrickx. 2011. ”Street-level Informal Economic Activities: Estimating the Yield of Begging in Brussels”. *Urban Studies* 48, nr 1, s. 23–40.

²⁶Även detta påpekas av Ole Martin Moen. Det bör dock tilläggas att alla ”vanliga knep” inte genererar ökade intäkter. I sin studie från Bryssel påpekar att Adriaenssens och Hendrickx att i den utsträckning man har kunnat beräkna inkomster för de tiggare som har med sig små barn när de tigger, så genererar barnens närvaro inga ökade intäkter (2011, s. 35).

- Allais, Lucy. 2012. "Kant on Giving to Beggars", opublicerat manus (<http://wiser.wits.ac.za/system/files/seminar/Allais2012.pdf>, hämtad 2014-02-20).
- Beijer, Ulla. 1999. *Tiggeri: Ett nygammalt fenomen*. FoU-rapport 1999:29. Stockholm: Forsknings- och utvecklingsenheten, Socialtjänstförvaltningen.
- Dagens Nyheter*. 2013, 11 mars.
- Dagens Nyheter*. 2013, 30 maj.
- Dagens Nyheter*. 2013, 31 maj.
- Kant, Immanuel. (1797) 1999. *The Metaphysics of Morals*, II.I.1 § 23. I Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, red. Mary J. Gregor, s. 353-603. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klerfors, Rickard. 2014. "Så kan vi bryta romernas tiggeri och utanförskap". *Dagens Nyheter*, 22 februari.
- Lévinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1988. *Etik och oändlighet*. Stockholm: Symposion.
- Matache, Raduta. 2014. "Att tillåta tiggeri försvårar för romer att integreras". *Dagens Nyheter*, 8 februari.
- Moen, Ole Martin. 2012. "Don't Give Money to Beggars". *Practical Ethics* (<http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2012/09/dont-give-money-to-beggars/>, hämtad 2014-02-20).
- Pantea, Maria-Carmen. 2013. "Policy Implications for Addressing Roma Precarious Migration through Employment at Home". *International Migration* 51, nr 5, s. 34-47.
- Rothstein, Bo. 2013. "Därför bör vi göra det förbjudet att ge till tiggare". *Dagens Nyheter*, 28 december.
- Sypnowich, Christine. 2006. "Begging". i Christine Sypnowich (red.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. New York: Oxford University Press, s. 177-194.
- Östgöta Correspondenten*. 2013, 14 maj.