

LIBERTAS

Nr. 13

1992

Etik, moral og frihed

redaktionen

Den Suveræne Dansker

Jan Sommerfelt Pettersen

Benjamin Tucker

Orden, proces og retorik

Nicolaj Juul Foss

Det anti-autoritære verdenspas

Bent Hansen

Den ny-konservative udfordring til moderne politisk filosofi

Henrik Gade Jensen

Privat retsvæsen i 300 år

Henrik G. Forsström

Anmeldelser

Ronald Reagan: An American Life.

Allan Bloom: Historien om Vestens intellektuelle forfald.

Norman Barry: Welfare.

Staffan Burenstam Linder: Den nya Nya världen.

»Tidsskriftet Libertas« er et uafhængigt ny-liberalt tidsskrift til fremme af studiet af fri markedsøkonomi og personlig frihed.

ISSN 0107-8046

Redaktion

Niels E. Borges (ansvh)
 Heluf Trollesgade 7, 3tv
 DK-1052 København K
 tlf. 33914599
 Per Ørum Hansen
 Tage Sværke Jessen
 Henrik Gade Jensen
 Ole Kvist
 Christoffer Boe
 Michael O. Appel
 Gunnar Jacobsen
 Peter Kurrild Klitgaard
 Rasmus Dalsgaard Nielsen
 tlf. 86157151

Artikler - signerede og usignede - udtrykker ikke nødvendigvis redaktionens, udgiverens eller medlemmernes holdninger. For indholdet hæfter alene forfatterne/ redaktionen.

Redaktionen modtager gerne indlæg af enhver art, men påtager sig intet ansvar for materiale, der er tilsendt uopfordret.

© Copyright Tidsskriftet Libertas. Tilladelse til eftertryk gives gerne - dog kun efter forudgående tilladelse fra redaktionen og med tydelig kildeangivelse.

Medlemskab/abonnement koster 200,- kroner og dækker 3-4 numre af tidsskriftet, 4-6 nyhedsbreve, adgang til konferencer, seminarer, møder m.v.

Gironr.: 8 08 05 77

Forretningsfører

Jarl Kure, Marstalsgade 16 st.
 DK-2100 København Ø.
 tlf. 01- 42 86 42 (P) & 01- 92 71 42 (A)

Sekretær

Kennet Kærhøg
 Mysundegade 11, 1tv
 DK-1668 København V
 tlf.: 31239898

Rådgivende Kollegium

Ærespræsident nobelpristager professor Friedrich August von Hayek, Østrig, professor Norman P. Barry, University of Buckingham: Storbritannien, professor Walter Block, Fraser Institute, Canada, ing. Hubert Jongen, Libertarisch Centrum, Belgium, professor Leonard P. Liggio, Institute for Human Studies, USA, og dr. Madsen Pirie, The Adam Smith Institute, Storbritannien, professor Murray N. Rothbard, University of Nevada, Los Angeles, USA.

Præsidium

Bo Andersen, Michael O. Appel, Christopher Arzrouni, Michael Bonde-Nielsen, Niels Erik Borges, Otto Brøns-Petersen, Henrik Carmel, Villy Dall, Flemming Friese-Jensen, Torben W. Grage, Jens Frederik Hansen, Morten Holm, Gunnar Jacobsen, Arne Steen Jensen, Palle Steen Jensen, Tage Sværke Jessen; Jarl Kure, Peter Kurrild-Klitgaard. Ole Kvist, Kristian Kyndi, Steen Steensen, Dan Terkildsen, Anette Thomsen, Per Ørum-Hansen og Finn Ziegler.

Indhold

Etik, moral og frihed 3 redaktionen	Den ny-konservative udfordring til moderne politisk filosofi 20 <i>Henrik Gade Jensen</i>
Den Suveræne Dansker 4 <i>Jan Sommerfelt Pettersen</i>	Privat retsvæsen i 300 år 26 <i>Henrik G. Forsström</i>
Benjamin Tucker 12	ANMELDELSER 28
Orden, proces og retorik 13 <i>Nicolaj Juul Foss</i>	<i>Ronald Reagan: An American Life.</i> <i>Allan Bloom: Historien om Vestens intellektuelle forfald.</i> <i>Norman Barry: Welfare.</i> <i>Staffan Burenstam Linder: Den nya Nya varlden.</i>
Det anti-autoritære verdenspas 18 <i>Bent Hansen</i>	

KÆRE LÆSER!**ETIK, MORAL og FRIHED.**

Etik er blevet et såkaldt magisk begreb, der anvendes på alle niveauer i samfundsdebatten. Entydigt dækker det over indførelse af endnu flere forbud, indgreb, centraliseringer og andre tvangsforanstaltninger. Kollektivister ynder at hævde, hvad der er det etisk korrekte i enhver sammenhæng. Substantielt ønsker kollektivisterne i ord og handling øget anvendelse af tvang og formynderi. Den kollektive velfærdsstat bygger netop grundlæggende på vold og tvang, som ikke kan begrundes ud fra en individetik.

Etik kan aldrig kædes sammen med anvendelsen af vold, uden at den mister sin mening. Etik kan aldrig legitimeres ud fra flertallet, arbejderklassen eller racen. Etik kan kun anvendes, uden at ødelægge betydningen af begrebet, når det enkelte menneske har ejendomsretten til **egen** krop og udkommet af eget lønarbejde og produktion. Kun når det enkelte menneske kan agere som det ønsker, uden at skade andres liv og ejendom, kan man tale om moral og etik. Individets suverænitet er snævert forbundet med etik. Man kan ligefrem sige, at individets frihed er en integreret del af begrebet etik. For uden frihed eksisterer der ikke menneskelig værdighed.

Brugen af etik er intet andet end et skalkeskjul for kollektivister, der anvender begrebet i bedste „orwellsk newspeak-stil“ for at sløre den intense jagt på nye områder, der kan underlægges statens tyrrani.



Den suveræne dansker

Af redaktør Jan Sommerfelt Petersen

Der finnes ikke noe fornuftsmessig alternativ til den demokratiske styreform hevder Henning Fonsmark i et idépolitisk essay om det optimale demokrati. I det politiske demokrati er velgeren suveren. I de skandinaviske velferdsstater er velgernes suverenitet stadig blitt beskåret gjennom opprettelsen av offentlige beskyttelsesordninger. Disse kollektive tvangsforordninger - fremmet under påskudd av øket likhet og solidaritet - er i strid med demokratiets grunnlag; friheten. Enkeltmenneskets suverenitet innskrenkes og således også ansvaret som er en konsekvens av friheten. Fonsmark analyserer bakgrunnen for det demokratiske forfall og skisserer hvorledes den suverene velger og den politiske frihet kan gjenvinnes.

Alexis de Tocqueville har gitt oss en kjærlighetserklæring til friheten: „Til enhver tid ville jeg have elsket Friheden. Men i den tid hvor vi nu lever, er jeg villig til at tilbede den.“ Med dette sitatet innleder Henning Fonsmark sitt idépolitiske essay om det optimale demokrati; Den Suveræne Dansker.¹

Utgangspunktet for Fonsmarks bok er den nyere utvikling i Øst Europa „Et spøgelse bevæger sig rundt i Europa – kommunismens spøgelse,“ innledet Karl Marx' og Friedrich Engels sitt Kommunistiske Manifest i 1848. For Marx' etterkommere var det gespenst som beveget seg rundt i Europa i 1989 ikke til å ta feil av. Problemet bestod i at spøkelset *hadde* vært i live og hjemsoekt sine folk som et mareritt. Marerittet ser nu ut til å være over, men mange vesteuropeiske intellektuelle reagerte – etter et spontant gledesutbrudd- med sorg; det var tross alt en drøm som ble knust.

Det avgjørende for Fonsmark er nettopp at drømmen ble knust. Tenk om tap av friheten kun var den pris man måtte betale for oppfyllelsen av drømmen om et økonomisk blomstrende og sosialt trygt samfunn preget av solidaritet og likhet. Ville vi ikke da ha stått i fare for å miste det politiske mangfold for bestandig? La oss følge Henning Fonsmarks idépolitiske drøftelse.

Det suverene individ

Fonsmark hevder at der ikke finnes noe fornuftsmessig alternativ til den demokratiske styreform. Hans klargjørende resonneringer er tankevekkende. Staten er avledet av folkestyret, men ikke identisk med dette. Dersom staten er rammet av en krise, er dette et problem for folkestyre, men folkestyret er dermed ikke blitt et problem. Folkestyret er tvert imot den instans som må takle problemet. I andre styreformer hvor der er identitet mellom stat og styre er ansvaret blitt hjemløst. Fonsmark går videre og drøfter hva som er demokratiets særpreg. Han tar utgangspunkt i verdens to fremste rettighetserklæringer, den amerikanske Uavhengighetserklæring og den franske Erklæring om Menneskerettighetene, hvor det slås fast at „alle mennesker er skapt like“ eller „at menneskene fødes frie og forblir frie med like rettigheter“. Allerede her bringes spenningen mellom begrepene frihet og likhet inn – en brytning som siden har forfulgt oss.

Friheten er medfødt. Den er et vilkår for det å være

menneske. Den frihet det hele begynner med, er med andre ord ingen rettighet; den er en betingelse for menneskelig eksistens og en forutsetning for begrep som rettigheter. Friheten kan vanskelig defineres for den er en forutsetning for vår tankevirksomhet og ligger forut for våre definisjoner. Når man senere hen har diskutert friheten, er det *den politiske frihet* man har debattert.

For det moderne folkestyre – i motsetning til Platons idéer – er ikke samfunnet, men individet utgangspunktet. Folkestyret grunnlegges i *den eksistensielle frihet* hvortil hvert eneste individs bevisste tilværelse av handlinger, beslutninger, valg og avgjørelser er hjemfallen. Den eksistensielle frihet er således udiskutabel. Denne *frihet* forklarer alles like rett til deltagelse i styret eller „lige og almindelige valgret“. I forhold til demokratiet gir begreper som handle, velge og beslutte „et for alle umiddelbart forståelig uttrykk for det frihedsbegreb, hvorefter mennesket er henvist til personlig suverenitet“

Her bringes begrepet ansvar inn. Forstått som en del av den eksistensielle frihet, er ansvaret ikke en psykologisk kvalitet („å ta ams for sine handlinger“), men en begrepsmessig kjennsgjerning. Ansvar er uttrykk for at vi er identiske med de valg vi treffer i frihet. „Når vi taler om, at „drage nogen til ansvar for noget“, de har gjort, så betyder det jo ikke, at Ansvaret opptræder som en selvstændig, uafhængig instans, og at det er den, vi skal stå til regnskap for. Ansvaret er blot det gængse udtryk for, at vi er identiske med vore handlinger uanset deres motiv. Det vælgende menneske er bundet til en eksistens i ansvar. Det er denne konstitution, der er styrende i ethvert individs tilværelse – og med Demokratiet blev den konstituerende for styringen også af samfundet.“ (s32).

Den forbudte frihet

Den eksistensielle frihet forteller om en felles egenart ved hvert enkelt individ. Den politiske frihet har derimot de *andre* som begrepsmessig forutsetning. Den frihet som skal gjelde alle, må være innskrenket for å kunne fylle sin oppgave. „Den eneste frihed, som fortjener navnet, er retten til at søge vort vel på vor egen måde, så længe vi ikke udelukker andre for at opnå deres ...,“ hevdet John Stuart Mill i *On Liberty* (1859). De forbud som følger logisk av det politiske frihetsbegrep, er med andre ord forutsetningen for at vi i det hele tatt kan snakke om politisk frihet.

Den politiske frihet er – i kontrast til den eksistensielle frihet – et dialektisk begrep eftersom den er bestemt av sin motsetning. Når det er valgt at denne frihet skal omfatte alle, innebærer dette at ufrihet eksisterer i situasjoner hvor ikke alle er likt omfattet av frihetens innskrenkninger.

På en belysende måte bringer Fonsmark her inn sosialismens idé. Hos naturrettsfilosofene var friheten basert på en naturbestemt menneskerett. Etterhvert som metafysikken kom i miskreditt, ble denne begrunnelse forlatt og den er ofte vanskelig å gjenfinne i moderne formuleringer av menneskerettigheter. En interessant regel som har levet gjennom årtusen, er imidlertid *den gyldne regel*: „Man må ikke gjøre mod andre, hvad man ikke vil, andre skal gjøre mod en selv“. Regelen ble tidligst formulert av den kinesiske filosof Confucius. Det er avgjørende å legge merke til at den gyldne regel er båret opp

av to nektelser. Det er et kjennetegn for Kristendommen at disse nektelser er utelatt og i Bergprekenen lyder regelen: „... alt, hvad I vil, at menneskene skal gøre mod Jer, skal I gøre mod dem...“ (Matteus, 7.12). I de fleste andre religioner opptrer den negative formulering. Positive utsagn er dog ikke symmetriske med negative utsagn: Å hevde at *du er fri* er rett forstått ikke å si noen ting; Å si at *du er ufri* er derimot en konkret henvisning til en situasjon. Det er ingen tilfeldighet at de fleste religioner har uttrykket seg i nektelser – så også i de 10 bud Bergprekenen er derimot positivt formulert, men objektet er ikke samfunnet, men den der føler seg tiltalt.

I de siste par hundrede år har stadig flere samfunnsutopier bygget Bergprekenens positive tiltale som formål i sine sosiale prosjekter. En særlig representant for denne idé er den sekulariserte bevegelse som kalles sosialismen. I politikk representerer de positive goder en farlig bestrebelse som vanskelig kan „forlikes med respekten for en pluralistisk suverenitet“.

Sitatet fra John Stuart Mill ovenfor var en formulering av *den gyldne regel*. Det eneste der ifølge Mill berettiget mennesket „til at blande sig i andres handlefrihed, er selvforsvar“. Dette forsvar består i *forbud*, i *forsvar* for disse forbud og i *beskyttelse* av de frihetsrettigheter disse efterlater. Om dette lyder uforenlig, henviser Fonsmark til den franske glose *défense* som i enhver ordbok finnes i tre betydninger forsvar, beskyttelse og forbud

Demokratiet blir således den politiske instans som sikrer det suverene individs politiske suverenitet, men demokratiet overtar ikke velgernes suverenitet; *det forvalter kun den del av suvereniteten det har fått tillagt*.

Demokratiet blir en sosial kontrakt som forutsetter vår tilslutning til det sett av regler som regulerer våre handlings- og disposisjonsmuligheter. I de fleste fellesskap som bygger på denne demokratiske regel, kan vi frivillig trekke vår tilslutning og gi avkall på fellesskapets fordeler. Denne mulighet *foreligger ikke* i den del av demokratiet som forvaltes av Staten. Det statlige demokrati baserer sin tilslutning på prinsipiell ufrivillighet. Avgrensningen av Statens oppgaver blir i demokratiet løpende definert av et flertall av suverene velgere. Velgerne har til og med frihet til å endre det som var demokratiets utgangspunkt, den politiske frihet. I de europeiske demokratier satte sosialismen friheten på spill ved å bringe inn konkurrerende premisser som likhet og solidaritet.

Likheten som misforståelse

I Den franske Nasjonalforsamlings Menneskerettighetserklæring av 1789 avgrenses friheten således: „Friheden består i retten til at gøre alt, som ikke skader andre. Derfor har udøvelsen af ethvert menneskes naturlige rettigheder ikke andre begrensninger end dem, som kan sikre andre mennesker i samfundet, at de kan nyde de samme rettigheder. Disse begrensninger kan kun fastsættes af loven.“

Valget av individuell frihet som det bærende premiss i demokratiet, innebærer at krenkelser som ligger utenfor denne veldefinerte ramme, *er krenkelser av friheten*. Slike krenkelser ligger innenfor demokratiets muligheter.² Nettopp derfor defineres de grunnleggende rettigheter i en erklæring – en *Bill of Rights*. Forfatninger er folkesuverenitetens beskyttelse mot sitt eget misbruk. Rettighetene kan, imidlertid fjernes eller oppheves på forfatningsmessig reglementert vis. Det egentlige vern ligger imidlertid i den åpne argumentasjons

gjennomslagskraft. Ingen argumentasjon kan ha gjennomslagskraft uten et bæredyktig styringsbegrep. Det fellesskap som et demokrati etablerer, har som sin *forutsetning – og bærende* verdipremiss – den eksistensielle frihet.

Det er lærerikt å minne om at de fleste historiske samfunnsformer ikke har hatt friheten som grunnleggende premiss. Marxismen har ikke individets frihet, men en gruppes utfoldelse av frihet som utgangspunkt. Selv om individets frihet er *den* grunnleggende premiss i et demokrati, er det nødvendigvis ikke den eneste premiss. Den franske filosofen Baron de Montesquieu (1689-1755) knyttet *likheten* til friheten, og ekteskapet mellom disse premisser gjenfinnes i den franske revolusjons parole; Liberté, Egalité. Senere i revolusjonsforløpet – i 1793 – ble nok en premiss tilføyet; Fraternité (i dag solidaritet).

Sosialdemokratiets sentrale plass i de europeiske demokratiers konsolideringsperiode er bakgrunnen for at likhet og solidaritet fremsto som konkurrenter til frihet som første eller eneste verdipremiss i demokratiet.

At *likhet* er nevnt i de to erklæringer som utløste det moderne demokrati, forklarer begrepets makt i debatten. Imidlertid fremstår likhet ikke som et styringsbegrep i noen av erklæringene, men kun som en klargjøring av friheten; *Friheten skal forstås som en frihet der gjelder likelig for alle*.

Fra midten av det 19. århundrede ble likheten introdusert i en ny betydning. Logisk sett vil ethvert begrep som sideordnes friheten, oppheve denne i de tilfeller det nye begrep praktiseres. De konsekvente likhetsfilosofier aksepterer åpent at frihet fravelges som verdipremiss i de situasjoner likhet gjøres gjeldende.

Vanskeligheten likhetsbegrepet stiller oss overfor er ikke av logisk natur, men skriver seg fra den mening vi tillegger begrepet. Jean-Jacques Rousseau var den første som hevdet at individuelle forskjeller skulle betraktes som en sosial urett. I sin avhandling om opprinnelsen til ulikhet – *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1754 – skiller han mellom den naturgivne (aldre, helse, mm) og den menneskeskapte (materiell, politisk, mm) ulikhet. Det blir således samfunnets mål å utrydde de menneskeskapte ulikheter og mildne virkningen av de naturgivne ulikheter. Hvis ulikheter skal utryddes, må dette skje i forhold til en *felles norm*. Diskusjonen vil således dreie seg Om hvilken norm likheten skal reguleres etter; det er i denne debatt sosialdemokratiet har stått sentralt.

Fonsmark trekker spesielt frem kvinne- og utdanningspolitikk. Under angrep har vært mannssamfunnet og elitens normer. Det har vært ansett som en sosial urett at

kvinnene ikke har vært likelig representert i samfunnets toppstillinger og at alle samfunnsgrupper ikke har vært likelig representert i rekrutteringen til høyere utdanning. Det ligger ingen filosofisk betenkning bak dette valg av likhetsmål; snarere har en bestemt sosial situasjon vært utgangspunktet. Man kunne like godt satt inn angrepet mot den sosialt og kjønnsmessige skjeve rekruttering av bildende kunstnere eller for den saks skyld fiskere.

I den politiske debatt har likheten tradisjonelt fungert i tre betydninger;

- *likhet for loven*. Her er likheten avledet av frihetens premiss som en fundamental rettsgrunnsetning.

- *like vilkår*. Utgangspunktet er her ikke en norm som skal tilstrebes, men et savn som skal avhjelpes. *resultatlikhet*. Dette

er en likhetsbestrebelse hvis resultat måles i graden av ensartet adferd. Resultatlikhet er som regel tilfeldig i utvelgelsen av objekt og kravet om ensretting er uforenlig med de rettsgrunnsetninger som ligger i ideen om likhet for loven.

Fonsmark gjør seg til talsmann for å bortvise likhet som styringsbegrep fra den politiske dagsorden. Begrepet er *historisk* misvisende, selv for dets tilhengere, og er historisk i og med at det henviser til en fase i folkestyrets utvikling da en ny samfunnsgruppe ville opp og søkte en politisk særstilling i forhold til det borgerskap som hadde etablert seg som elite. Dette gruppeoppgjør som hadde sin tiltrekning under industrialismens gjennombrudd, har mistet sin motstander i det Hayek betegner som *the extended society*. De entydige gruppenormer har av mange grunner gått i oppløsning.

Solidaritetsbegrensninger

Er solidaritet også et begrep som i det moderne samfunn er foreldet? Fra et rent psykologisk synspunkt er solidaritet det mest slagkraftige av revolusjonens tre begreper, Liberté, Egalité, Fraternité. Den som valgte friheten som kamprop, visste i samme øyeblikk at denne måtte begrenses. Den som gjør seg til likhetens talsmann blir raskt oppmerksom på at begrepet lett degenererer til ensretting og ikke kan gjøre nytte som positiv parole for noe som helst. Med solidariteten forholder det seg ganske anderledes; begrepet tåler ikke innvendinger og ingen vil påstå at det gjelder å være usolidarisk.

Haken ved begrepet fremkommer når vi spør hvem vi skal være solidariske med og om hva? I demokratiet er svaret opplagt: Vi skal være solidariske med den grunnsetning at ethvert individ er suverent og at formålet med de politiske institusjoner er å beskytte individets suverenitet. Solidaritet er således ikke mer enn likhet i en bestemt rortolkning av begrepet, likhet; et nødvendig element i forståelsen av at friheten skal gjelde for alle.

Marxismen opererer med et annet solidaritetsbegrep. En grunnleggende overbevisning i marxismen er at noen blir snytt. De som blir snytt, er ikke en krets av navngitte individer, men et ubestemt antall medlemmer i en bestemt klasse. Marxistene har også en definisjon på snyterne. Også her er det tale om en til enhver tid ubestemt krets som lever opp til definisjonen av snyteriet. Slik begynte klassekampen; to kaster satt opp mot hverandre; et lite maktfullt mindretall av snytere mot en stor forarmet kompakt majoritet av snytte. I denne grunnleggende overbevisning er det moralske valg gitt på forhånd; et valg mellom forbryter og offer.

Hadde valget bare vært så enkelt. Marx brukte ikke begrepet snytere, men valgte å kalle det utbytting som er det samme. Det var ikke mennesker, men grupper som stod oppmarsjert. *Individet er gått tapt*. I den grunnleggende klassebetraktning tilbyr marxismen et alternativ til demokratiet. Det er ikke tale om et fellesskap av motsetninger som det politiske system skal ta seg av, men en eneste motsetning som er så innlysende umoralsk at det overhode ikke kan bli tale om noe fellesskap før denne motsetning er ryddet av veien. Når motsetningen imidlertid er ryddet av veien, er det ingen grunn til å operere med et politisk system hvis funksjon er å håndtere motsetninger.

Marxismens solidaritet er avgrenset til gruppen av lønnsarbeidere. Utbyttingen beror på at kapitaleierne innkasserer *merverdien* av lønnsarbeidernes arbeide. Hvis beskrivelsen er sannferdig, er det demokratiets oppgave å

korrigere den og avskaffe snyteriet. Et slikt inngrep ville ikke krenke friheten, men befeste den. Marxistene forutsetter at demokratiet ikke kan løse denne oppgave. Årsaken hertil er at det ikke er friheten til å snyte som skal utryddes, men årsaken til at snyteriet er mulig. Årsaken er *den private eiendomsrett* – en av grunnrettighetene i den franske erklæring om Menneskerettigheter. Det er ikke rettens misbruk som skal avskaffes, men selve retten.

Sosialismen presenteres – særlig etter det marxistiske eksperiments empiriske sammenbrudd – som en særlig moralsk forfinet utvidelse av demokratiet. Sosialismen benytter mange av marxismens begreper, men har ikke samme utgangspunkt og historie. Utgangspunktet er en *moralsk holdning*, tilknytningen til arbeiderklassen er en historisk tilfeldighet. Flyttet bakover i tid ville tilknytningen sannsynlig ha vært bondestanden. Holdningen er ikke historisk, men snarere *kristen*.

Den franske sosialistiske teoretiker Louis Blanc (1811-1882) – som også var praktiker under revolusjonen i 1848 – gir i Sosialstenes Katekismus, 1848, svaret på hva som er sosialismens vesen: „Det er Evangeliet i virksomhet. Hvorledes det? Sosialismens mål er at virkeliggjøre Evangeliets fire grunnprinsipper iblandt menneskene: 1) Elsker hverandre; 2) Hva du ikke vil, at andre skal gjøre imod eig, det må du ikke gjøre imod dem; 3) Den første blandt Eder skal være alle de andres tjener; 4) Freden skal herske mellom alle de mennesker, der vil det gode.“ Fonsmark hevder at dette er en skjønn fordring, men påpeker at Blanc opptrer i strid med kristen etikk når han endrer på denne fordrings adresse; istedenfor å henvende seg til en forsamling av kristne individer, appellerer og fortape Blanc seg i et kollektiv „hvor ansvaret har det eksistensvilkår å være hjemlest.“

Blanc innvarsler den periode da spørsmålet om hva velgerne skal være solidariske om, kunne besvares med ett enkelt ord; lønsmottagerinteresser. Den historiske situasjon som definerte lønsmottagergruppen som en entydig solidaritetskapende transbegrep, er forlenget tilbakelagt. Med veksten i velstand, teknologi og pluralisme i foretrukne livsmønstre har begrepet lønsmottager mistet sin meaing som entydig kriterium for en sosialgruppe. Lønsmot- tagernes relasjoner til samfunnet er i dag bestemt av talløse kombinasjoner av interesse-preferanser. Solidaritetens in-

statusjoner har vist en utstrakt inertia og høyt utviklet evne til å overleve sin historiske begrunnelse.

Desto mer pluralistiske interesser bryter opp veldefinerte klasser, desto viktigere er det å vende tilbake til et overordnet sett av politiske ideer i diskusjonen om samfunnets innretning. Oppfinnelsen av bilen fordret ingen ny idédebatt; demokratiet skal regulere friheten ved å utferdige trafikkregler. Debatten om forurensning er en konsekvens av kapitalismen, gir ingen mening. Det er ikke eierforholdene som forurenser, men produksjonen; derfor er forurensningen et stort – ja endog større – problem i Øst-Europa hvor privat eiendomsrett og profittbegrepet var landsforvist. De marxistisk inspirerte samfunn i Øst-Europa overlevet ikke som modellforsøk. Årsaken ligger ikke bare i den politiske undertrykkelse av åpenhet – et avgjørende element i den friheten som er demokratiets verdigrunnlag – men den økonomiske katastrofe som kjennetegnes med at planøkonomien ikke en gang kunne tilby sine borgere et utvalg av basale livsfornødenheter.

Vestens sosialister og sosialdemokrater har imidlertid ikke

akseptert at sammenbruddet i de Østeuropeiske modellforsøk er et nederlag for den form for sosialisme de har kjempet for. Hvilke ideer er det så sosialistene vil tilby som rettesnor for det 21. århundre når kravet om sosialisering av produksjonsmidlene er forlatt?

Fonsmark trekker frem to påstander som kjennetegner moderne sosialisme og som fremstår som levedyktige destillater av den klassiske sosialisme:

- „De værdier, der skabes i et samfund, er principielt skabt af et fælleskab.“ Således blir målet for sosial rettferdighet at alle har lik del i resultatet av innsatsen. Hvis likheten går på bekostning av systemets verdiskapende dynamikk, kan denne modifiseres, men dette er kun en pragmatisk – ikke filosofisk – overveielse.

- „Det er lønsmottagerne, der skaber de værdier der figurerer på samfundets bundlinje.“ Derfor skal verdiene styres av lønsmottagerne. Styringsstrukturen skal innføres demokratisk – ved statens mellomkomst – og gjerne ved en gradvis prosess.

Hvorledes vil disse prinsipper forholde seg til et demokrati som i sitt utgangspunkt har den individuelle frihet som bærende verdi? Samfunnets verdiskapning er resultat av en kollektiv innsats. Den står derfor til rådighet for samfunnets kontroll, restriksjoner og omfordeling. Tankegangen opphever forestillingene om at verdiskapningen er skapt av individer eller frivillig etablerte fellesskaper. For at dette skal gi mening, må man operere med et fellesnevner-begrep; lønsmottager. Et slikt gruppe-begrep definerer velgerne på en måte som ikke er forutsatt i demokratiet – hvor man opererer med individer og ikke med et kollektiv. Gruppe-begrepet vil nødvendigvis fortrenge og oppheve det begrep om individets frihet som var selve grunnlaget for demokratiet.

Fonsmark eksemplifiserer dette resonnement med eksempelet velgeren som produsent. Han velger velgeren fremfor individet fordi individet lett kan fortape seg i en gruppe, men selv sosialister må innrømme, hvis de er demokratiske, at velgeren er suveren. Fonsmark velger å se velgeren som produsent; ikke en som er definert som mottager (lønsmottager) men en som er definert ved det åyte. Fonsmark tenker seg en person som har produsert en oppfinnelse som gir en royalti og eksportvekst på 2 millioner kroner. Har hun rett til de 2 millioner? Svaret er ja i et samfunn som opprettholder forbindelsen mellom innsats og inntjening. I et samfunn som betrakter individuell verdiskapning som en funksjon av fellesskapet, er sammenhengen mellom innsats og inntjening opphevet og forbudt. Med hvilket alment hensyn kan forbudet begrunnes? Hun har ikke skadet andre, en eksportvekst på 2 millioner kan vanskelig skade helheten. Forbudet kan altså ikke begrunnes med at fellesskapet krenkes. Begrunnelsen kan kun søkes i en omvurdering, eller opphevelse, av det som er demokratiets beskyttelsesoppgave. Forbudet kan heller ikke forklares utifra den klassiske påstand om utbytting av arbeidere da en lønsmottager som blir snytt, er offer for et rettsbrudd som kan begrunnes i normale rettsforestillinger.

Nei, kravet om likhet i lønn forutsetter en utligning mellom lønnsarbeiderne innbyrdes hvorved individuell innsats ignoreres. Louis Blanc begrunnet likheten med kristen etikk. Proudhon begrunnet den med likhets-moral utifra et' tidsmål på innsats; en dags arbeid skulle oppveie en dags arbeid. Hvis vår oppfinner fikk gjøre sin oppfinnelse i et lykkelig innfall på 20 minutter, ville hun ikke hatt mye av verdi å bytte med etter

det Proudhonske system.

Beregningsmetoden er underordnet. Det vesentlige er at man innlater seg på beregninger hvis formål det er å avskaffe begrepet fortjeneste fordi det oppfattes som umoralsk. Både Blanc og Proudhon gjorde seg forhåpninger om at mennesket skulle gjøre så store etiske fremskritt at belønning og fortjeneste ikke lenger skulle oppfattes som naturlig eller ønskelig. Dette er et utopisk prosjekt.

Moral og rett er forbundet med hverandre, men begrepene er ikke identiske. En morallov kan ikke være beheftet med sanksjoner uten å miste sin karakter av moral. I moralen er der identitet mellom lovgiver og håndhever. I retten ensuvereniteten plassert eksternt. Et samfunn kan ikke med makt oppheve begrepet om fortjeneste med en moralsk begrunnelse tuen derved å oppheve begynnelsens kakker av moral.

Å velge frihet forstått som „frihet, uinnskrenket for alle“ er et moralskvalg, men frihet er i seg selv ikke noe kriterium for en moral, men en forutsetning for moralske valgs eksistens. Å etablere et demokrati med friheten som grunnlag, er således det første samfunnsmessige valg av moralsk karakter. Sosialistene utfordrer friheten som verdipremiss med henvisning til at demokratiet dermed neglisjerer en moralsk fordring. Sosialistene havner her i et dilemma: „Hvis det er et problem for moralen at den ikke går forut for flertalsavgjørelsen, så er det flertallet, der er blevet problemet, og det kan det ikke være i en samfundsform, der kalles demokrati.“ Man kan selvfølgelig innvende at et samfunn som er styrt av frihet, er dømt til å være ikke-moralsk, men det er ensbetydende med å hevde at moralen „Ikke kan påregne at kunne kalkulere med noget flertal.“ Resonnementet havner i ørkesløse spekulasjoner som alle er uforenlige med politisk demokrati.

Demokrati som omverden

Meningen med et fellesskap er at vi skal være noe for hverandre, og bedømmelsen ligger hos de andre. „Det er det, man med et kommersialiseret uttrykk kalder Markedet.“ Denne kjennsgjening ligger i begrepet fellesskap. Det er denne kjennsgjening kapitalismen er innrettet for å etterleve. Kapitalismen som system er hverken innført eller et resultat av positiv lovgivning. Kapitalismen eksisterer i det omfang den ikke er forbudt ved at privat eiendomsrett er avskaffet eller ved at frivillige kontrakter mellom arbeidstager og arbeidsgiver er forbudt.

Moderne sosialisme er måteholden med forbud mot eiendom, men velger i stedet å virke for *økonomisk demokrati* med krav om medinnflytelse og utbyttedeling. Det eksisterer med andre ord en særlig „lønsmottagerinteresse“ som alternativ til eiendomsbegrepet, og så lenge denne interesse ikke er gjort gjeldende, er forholdene mindre „demokratiske“. Det argumenteres her med analogi.

Demokratiet er basert på den forutsetning at den krets som skal delta i avgjørelsene, er den samme krets som berøres av avgjørelsene; denne tanke lå til grunn for det amerikanske revolusjonære parole no taration without representation. Er denne forutsetning oppfylt når det man kaller „økonomisk demokrati“ fremføres som en fordring med henvisning til „lønsmottagerinteressen“? I en økonomisk virksomhet – uavhengig om denne er privat eller offentlig – opptrer lønsmottagerinteressene på linje med andre interesser, som en del av virksomhetens eksistensvilkår, men ikke som en del av virksomhetens formål. Det er denne situasjon sosialismen

ønsker å modifisere. Hvis kravet fremføres konsekvent, må lønsmottagerinteressen forfremmes fra å være en sekundær interesse, blandt mange andre, til å være en del av virksomhetens formål eller eksistens.

Fonsmark hevder at vi her vender tilbake til utgangspunktet. Å etablere en virksomhet er å definere dens *eksistensberettigelse* for „de andre“. En virksomhet som ikke kan forklare sitt formål med å eksistere – til forskjell fra individene som er forutsetningen for fellesskapet – kan ikke forklare sin eksistensberettigelse. I begrepet berettigelse forutsettes en *annen* bedømmelsesinstans. „De andre“ eller markedet fremstår her som en form for *direkte demokrati*. Det er det direkte demokrati som avgjør virksomhetens eksistensberettigelse, men det direkte demokrati er også virksomhetens *eksistensbetingelse*. Berettigelse og betingelse er sammenfallende i det omfang det direkte demokrati får lov til å oppfylle sin funksjon. I det øyeblikk man manipulerer med betingelsen, lar berettigelsen seg ikke utledes. Sagt på en annen måte blir *folkesuvereniteten* suspendert eller redusert på et område den ellers ville komme til umiddelbar utfoldelse.

I offentlige virksomheter er berettigelsen politisk og indirekte fastlagt. Metoden kan bestå i subsidier, monopoler eller kunstig lav pris. I alle tilfelle har det *indirekte demokrati* bemektiget seg det direkte demokratis utfoldelsesområde. Behov kan ikke fremmes som en egenskap som er relevant i produksjon av varer og tjenester da behov er en „sosial“ egenskap som må avhjelpes direkte. Organisatorisk reiser offentlig produksjon (helt – statsbedrifter – eller delvis – økonomisk demokrati) en utfordring til demokratiets logikk: Det er statens oppgave å beskytte velgerne mot monopoler, men hvem skal beskytte velgerne mot offentlige monopoler? Velgerne? Det er et paradoks at demokratiet innlater seg på å frembringe monopoler samtidig som det er en form for virksomhet som demokratiet har til oppgave å bekjempe fordi monopoler fører til ufrihet.

Det er vanskelig å definere „lønsmottagerinteressene“ i forbindelse med virksomhetens funksjon. Den kan fungere som en del av virksomhetens eksistensvilkår, men den *opphever seg selv*, hvis den trer inn som en integrert del av virksomheten. Den vil også oppheve eksistensvilkåret hvis den vil oppheve konkurransen, som er en del av vilkåret, så lenge det er bestemt av omverdenens direkte demokrati.

Sammenhengen mellom virksomhetens *eksistensberettigelse* og *eksistensbetingelse*, etterlater ingen plass til lønsmottagerinteressene. Økonomisk demokrati kan kun realiseres ved å overta det eierskap som forvaltervirksomhetens formål, dvs. dens eksistens. Det er ingen prinsipiell hindring for at de private eiere av en virksomhet kan være de samme som virksomhetens ansatte. Når lønsmottagerstyrte virksomheter ofte har vist seg å komme i vanskeligheter, beror dette på at det er vanskelig å forene lønsmottagerinteressen med eierinteressen. Imidlertid understreker Fonsmark at „økonomisk demokrati“ ikke medfører noen utbygging av det politiske demokrati hvis oppgave det er å fastlegge spilleregler for markedet gjennom lovgivning. Dette gjelder uansett om markedsdeltagerne kaller seg aksjonærer eller lønsmottager-aksjonærer. „... etterlysningen af Økonomisk Demokrati kan passende forstumme. Det findes for længst. En hvilken som helst gruppe kan i et frit land vælge at tage del i det.“

Direkte og indirekte suverenitet

Det politiske demokratis rolle er å treffe *kollektive* avgjørelser. Slike avgjørelser er beheftet med to negative egenskaper. 1) de treffes på *annen hånd*- i henhold til en bemyndigelse og 2) De er bindende for alle og må gjennomføres med tvang. Det gir kun mening å foretrekke indirekte avgjørelser der den direkte er prinsipielt utelukket. Det gir kun mening å foretrekke tvangsbestemte avgjørelser der den frivillige er prinsipielt utelukket. Argumenter om indirekte avgjørelses forrang (visdom, modenhet ol i den politiske ledelse) eller at tvangen har et selvstendig formål fremfor frivillig heten kan forsvares i mange styresett, men har intet meningsinnhold i demokratiet som baserer seg på den totale folkesuverenitet.

Det er imidlertid et faktum at den demokratiske debatt ikke trenger å være meningsfull. Det hører med til velgernes suverenitet at de endog kan velge å redusere eller utrydde sin egen frihet også på områder hvor man ikke kan påberope seg fellesskapets nødvendighet. Grensene for det politiske demokrati er åpne. Den britiske filosof Herbert Spencer begrenser i Den sosiale likevekt (1850) statens oppgave til en konsekvent beskyttelsesfunksjon. Staten skal sikre borgeren mot overgrep. Spencer. fremsetter denne oppgave som den vesentlige og „da det væsentlige ikke bør ofres til fordel for det uvæsentlige, bør Staten ikke foretage sig andet end at beskytte.“

„Det politiske demokrati, der løser den værdifulle oppgave at regulere friheden,“ skriver Fonsmark, „har mer end nogen sinde brug for en debat om, hvorvidt det er den individuelle frihed, eller den kollektive magt, der befæstes.“ Hvordan ser det moderne velferdssamfunn ut i forhold til Spencers prinsipielle avgrensning, spør Fonsmark? Staten har i dagens samfunn pålagt seg selv tre hovedoppgaver:

- *Omfordeling av inntekt.*
- *Etablering av kollektive goder.*
- *Tilfredstillelse av merit goder.*

Fonsmark hevder at *omfordeling av inntekt* er en klar *beskyttelsesoppgave* i den grad overførselen gjennomføres i henhold til et trangskriterium som gjelder for alle. Trang bør være det eneste kriterium og således forbeholdes dem som ikke kan forsikre seg selv. Beskyttelsesbegrepet får en politisk grenseløs betydning dersom staten kan etablere seg som et generelt forsikringselskap. Et utvidet kriterium påfører normalt fungerende befolkningsgrupper et *ubegrunnet suverenitetstap* – klientisering. Den langsiktige – og oversiktlige – økonomiske effekt av monopolistiske og landsomfattende overføringsordninger vil lett bli en tidsinnstilt bombe under samfunnsøkonomien. Politikerne henvises til en rolle som innbyrdes konkurrerende forsikringsakvisitører, og på valgdagen står velgerne overfor et dilemma; er det deres egen forsikringspremie og bonus eller landets felles interesser valget omhandler?

Den kanskje mest uavviselige beskyttelsesoppgave i et samfunn er *kollektive goder*. Dette er goder som prinsipielt berører alle i fellesskapet; Fonsmark lister opp forsvar, rettsvesen, politi, pengevesen og generelle regler for markedet. Kollektive goders avgrensning vil alltid være et politisk stridsspørsmål. Imidlertid er deres formål mer akseptert i og med at de *reduserer friheten med det formål å beskytte den*.

Den offentlige sektor i velferdsstaten har påtatt seg oppgaver som ikke kan defineres hverken som overføringer eller kollektive goder. For å beskrive denne gruppe av goder – trafikk, energi, kommunikasjon, utdanning, barnepass, boli-

ger, forskning, helsevesen og eldreomsorg – har man måttet oppfinne et tredje begrep; *merit-goder*.

Moderne velferdsstater har eksellert i produksjon av merit-goder. Begrepet er en risikabel oppfinnelse for demokratiet. Begrepet medfører at de individuelle preferanser er preget av en *falsk bevissthet* som har konsekvenser for både markedet og det politiske demokrati; Hvis man ikke kan overlate til borgerne/velgeren å avgjøre hvor meget de trenger av forskjellige goder, hvorledes kan man overlate til de samme borgerelvelgere å stemme over de samme spørsmål eller i det minste stemme over hvem som skal treffe beslutningene?

Den annen motsigelse i offentlig produksjon av meritgoder er selve *produksjonens monopolistiske struktur*: Ethvert monopol begrenser markedets disposisjonsfrihet. Frihetstapet ved offentlige monopoler – sammenlignet med private – er imidlertid dobbelt. Det begynner med en tvangsmessig blokkering av ressurser; de beskattede ressurser kan ikke lenger anvendes til annen efterspørsel. De offentlige monopoler har også den negative særstilling at deres ulemper er politisk begunstiget. Dersom private monopoler oppstår – ekte private monopoler er sjeldne og enda sjeldnere bestandige – vil det politiske demokrati forstå at monopolet innebærer et frihetstap som det er demokratiets oppgave å forhindre. Offentlige monopoler blir det kun snakket om – kødannelse eller lav kvalitet angripes – men det ville være en selvmotsigelse å bekjempe de offentlige monopoler eftersom de i så fall skulle bekjempes av dem som har tatt ansvaret for å opprette dem. Demokratiet har ved egen innsats gjort seg maktesløs. Produzentene av offentlige meris-goder har ingen mulighet til å måle i hvilket omfang og på hvilken måte deres produkt er efterspurt. *Offentlige monopoler representerer tap av suverenitet*.

En innvending som må imøtekommes, er påstanden om at offentlige meris-goder ikke bør måles i tap av suverenitet, men på den *rang* de imøtekommer. Forekomsten av trang i et samfunn er ikke noe produksjonsmotiv og ingen grunn til å avskaffe de suverene velgeres frie efterspørsel. Den økonomiske trang som opptrer som et viktig *marginalt fenomen* i ethvert samfunn, bør nettopp takles som et marginalt problem. Den bør ikke misbrukes som en politisk begrunnelse til fortrenghet for generelle beslutningsmekanismer i demokratiet. Produksjonen av meris-goder medfører at forbruksvalget ikke kan måles, at ressursanvendelsen blir ugjennemskuelig, landets samlede økonomi blir mer statisk og virker negativt på den samlede velstand som igjen påvirker samfunnets evne og muligheter til å hjelpe sine trengende.

Hvorledes kan problemet med meris-goder løses? Man kan etablere konkurrerende systemer på de områder offentlig produksjon foregår. Dette blir ingen reell konkurransesituasjon i og med at offentlig produksjon finansieres over skatteseddelen. Et system av konkurrerende ikkeskattfinansiert produksjon medfører at man kun kan kjøpe seg ut av offentlige køer ved å betale for annen gang- denne gang til *kostpris*. *Konkurransen vil gjenopprette forbrukersuvereniteten i prinsippet, men til fordoblede priser*.

En annen måte å takle problemet består i opprettelsen av *selvforvaltning*; forbrukerne får anledning til å kontrollere eller utforme det offentlige tilbud de er tvunget til å betale for og således bøte på noen av monopolets ulemper. Den direkte markedsavgjørelse erstattes av en representativ annenhånds avgjørelse. Denne forvaltningsform får lett det resultat at de helhetshensyn som det er demokratiets oppgave å forvalte,

erstattes av mindretallsprivilegier. Eksempler på denne metode er selvforvaltning av universiteter og høyskoler, foreldreråd i grunnskolen, offentlig oppnevnte representanter i finansinstitusjoners styre.

I produksjonen av meris-goder står vi overfor to *uforenlig* demokratimodeller. Begge modellene bygger på frihet, men i den ene er friheten på forhånd frivillig deponert i et fellesskap mens friheten i den andre modell er intakt som et individuelt disposisjonsgrunnlag. Begge modeller benytter seg av begrepene demokrati og frihet, men de felles begreper benyttes i forskjellige betydninger. Sosialdemokratene ønsker å utvide modellen for produksjonen av offentlige meris-goder til stadig større områder av den private sektor. Tilhengerne av den annen modell ønsker at førstehånds-avgjørelsene i den private sektor som uttrykk for individuell frihet, skal avløse den representative frihet i den offentlige sektor. Det er kollisjonen mellom disse to betydninger av begrepene demokrati og frihet som avspeiles i skillelinjene i den offentlige debatt om *fellesskapets maktområde* og den *enkeltes suverenitet*.

„Den suveræne dansker“

„Mennesket er til stadighet et bytte for to indbyrdes fiendtlige behov: Trangen til at ledes og ønsket om at forblive frit. Da det ikke kan frigjøre sig for hverken det ene eller det andet af disse stik modsatte instinkter, prøver det at frode en fællesnævner. Resultatet er blevet en enkeltmagt, et almægtigt formynderskab men valgt af borgerne selv: Centralisering kombineret med folkesuvereniteten. Det giver en slags åndehul. Man forsoner sig med at være under formynderskab, da man jo selv har valgt sine formyndere,“ skrev Alexis de Tocqueville i 1835.

Det danske velferdsdemokrati er ikke etablert som en formynderstat, skriver Fonsmark, men sammenlignet med mange andre samfunn er det snakk om en styrt suverenitet; en sentralisering gjennomført med folkelig tilslutning. I sin bok *Historien om den danske utopi*, 1990, forøkte Fonsmark å analysere den idépolitiske prosess som var forutsetningen for den ekstreme kollektivisering og sentralisering i den danske samfunnsmodell. Den etablerte visdom som tidligere ble tillagt *det opplyste enevælde*, forvaltes nu av et kollegium av folkevalgte politikere. Fonsmark ser en motsigelse i den konsensus som målbærer de politiske resultater og den politikerlede og politikerforakt som skjemma den folkelige debatt. Siden politikerne er valgt med stor valgdeltagelse og ingen instans kan velge et annet folk, kan krisens bakgrunn ikke søkes i rollebesetningen men i selve forestillingen om den danske utopi.

Det politiske kollektiv mener å kunne kollektivisere ansvaret for samtlige problematiske livssituasjoner. Denne kollektivisering får konsekvenser for ansvaret for politikken. Ansvarsbegrepet som er betingelsen for at suvereniteten har mening, blir stadig mer uvirkelig eftersom stadig større områder forvaltes på anden hånd. Uvirkeligheten hjemsøker ikke bare dem som utsettes for forvaltning- som Tocqueville antyder – men like så meget dem som forvalter. *Sentraliseringen* medfører *ikke* alene at ansvaret forsvinner hos dem som avgir suverenitet, men at det også mister sitt alvor *hos* dem der overtar det.

„... det, der bestandig var på spil, var netop folkesuvereniteten. Hvor meget kunde den bruges som betalingsmiddel? Det var nemt at se, at mere og mere af den blev synlig på scenen, men i salen blev den væk. Og selv om publikum er uten

indflydelse på en forestillings iscenesættelse og på dens omfang, er det dog stadig det, der bestemmer, om den overhovedet skal foregå.“ (s107) Det er i tillit til den siste rest av dansk tilskuersuverenitet, Fonsmark tilegnet sitt essay til den suveræne dansker. Danmark er – på linje med de andre nordiske velferdsstater – en av de få land hvor tittelen lyder som en provokasjon eller til nød en vittighet – selv om Fonsmark har tenkt den som en kjærlighetserklæring. En italiener vil oppfatte uttrykket som en pleonasje eller en dårlig insinuasjon. Man vil ikke tjene særlig på å påpeke overfor en italiener at de har behov for å minnes på at de er suverene.

Den franske filosof Jean Baudrillard konstaterer at etter at alt er blitt politikk, er intet politikk mer' Og han fortsetter: „Jeg beklager ikke nødvendigvis, at politikken er forsvundet. Italia er et ekstremt eksempel på et land, der i lange perioder kan fungere udmærket tiden regering. Måske vil det endda være en fordel for Italia, hvis politikerne gik i strejke i al evighet.“ (s108).

Fremtiden; en suverenitetsutvidelse

Å være suveren er ikke blott en forfatningbeskyttet tilstand, men en fundamental psykologisk egenskap. I den periode de nordiske velferdsstater har beveget seg i retning av stadig mer sentralistisk organisert beskyttelsessamfunn, har det foregått en utvikling i verden som vesentlig har endret betingelsene for den demokratiske utfoldelse.

Informasjonsalderen har gjennom individualisering av teknologien for politiske styringssystemer medført at tidligere klassetenkning er offer for sammenbrudd. Internasjonaliseringen er en annen viktig bevegelse. Spesielt i Europa har denne trend sin bakgrunn i to verdenskriger, og gjennom opprettelsen av EF og fornyelsen av EF gjennom det Indre Marked i 1992, vil fiendskapet på det europeiske kontinent bli avløst av samarbeide og handel mellom mer enn 300 millioner mennesker.

For „den stivertene dansker“ – og forhåpentligvis for den suverene nordmann – vil utviklingen i Europa medføre en enorm suverenitetsutvidelse. Medlemskap i EF fremstilles tradisjonelt i debatten som et tap av suverenitet – eller selvråderett. Hvorledes kan den enorme ekspansjon i innflytelse og utfoldelsesmuligheter fremstilles som en form for frihetsberøvelse? Den eneste forklaring Fonsmark finner, ligger i at friheten – i velferdsstatens ekspansjonsperiode – ikke ble oppfattet som en disposisjonsmulighet hos den suverene velger, men som en mulighet deponert i det politiske forvaltningssystem. Betingelsene for den nasjonale suverenitet ble radikalt endret av dansk medlemskap i EF, men Norges situasjon er et godt eksempel på at internasjonaliseringen på det europeiske kontinent har forandret situasjonen nesten like meget uten medlemskap. For „den suveræne dansker“ er den direkte suverenitet styrket – siden danskene nu nyter godt av EF-borgerens rettsbeskyttelse. Den indirekte suverenitet – representert gjennom det politiske demokrati og den nasjonale selvråderett – er i stor grad blitt svekket på de områder hvor internasjonaliseringen har medvirket suverenitetsavståelse – uavhengig av medlemskap.

Fonsmark har ingen tro på at de reelle maktforhold mellom de respektive land i EF kan rokkes synderlig ved et eller annet „poetisk-strukturelt hokuspokusnummer“. Viktigere er det å arbeide for at grensene for EF's politiske operasjonsfelt kommer inn under direkte *folkelig kontroll* og at vedtaksprosedyrene

i de forskjellige EF-institusjoner underlegges betraktelig større *åpenhet* slik at ingen vesentlige avgjørelser kan taes uten debatt og folkelig aksept i den europeiske opinion. Imidlertid er det ikke i dagens EF temmelig snevre grenser for hvor langt man kan nå gjennom det politiske demokrati. „Folkeligt er den kontrol, der ligger i åbenheden, en bedre garant for demokrati end selv nok så forfinede beslutningsprocedurer, som den løbende debat om politisk union kan vise sig at producere“. (s113).

Hva kan velferdsstaten tilby EF

„Den suveræne dansker“ er ertet den danske deltagelse i EF friere stillet enn tidligere, hevder Henning Fonsmark, men det suverene Danmark er tvunget inn i et politisk selvoppgjør; er Europa en positiv mulighet eller en trussel?

Danmark karakteriseres av et uforholdsmessig høyt skatteinivå – både når det gjelder avgifter og inntektsskatt – i forhold til sine europeiske samarbeidspartnere. I forhold til det grenseløse Europa medfører dette faktum en negativt egen-skap. De fleste skattemuligheter er oppbrukt. Omlegningen er således vanskelig og tilpasning vil tvinge frem en reduksjon i det totale skatteinivå. Danmark havner således i et dilemma: Den sosialiserte sektor kan kun finansieres ved hjelp av underskudd med mindre det kommer en markant vekst i eksporten. Imidlertid er det en forutsetning for utnyttelsen av det nye åpnere marked i Europa at den sosialiserte sektor begrenses og nedbygges. Den danske modell er intet ideal for Europa, snarere tvert imot.

For demokratiet er det tale om en gigantisk psykologisk-politisk snuoperasjon ikke ulik den de østeuropeiske land er midt oppe i. Dette østeuropeiske dilemma har sia bak grunn i statssubsidier, man vil gjerne dra fordeler av den nye økonomiske frihet (biler, fjernsyn og velfylte supermarkeder) samtidig som man vil beholde subsidierte fordeler (kunstig lave matvarepriser). Den franske filosof Frédéric Bastiat (1801-1850) formulerte dette dilemma med påstanden om at staten er den fiksjon at alle kan *leve på andres* bekostning. De goder som staten produserer, *er det* man ser, men det som samtidig er gått tapt, er det man ikke ser.

Bastiat viet sitt liv til å påpeke sammenhenger og avdekke subsidienes tjuennemtrengelighet: „Forestil Dem, at jeg træffer aftale med en jordarbejder om, at han skal grave en afløbsgrøft i min mark for fem francs. I det øjeblik, da altalen iadgås kommer skatteopkræveren og rager mine fem francs og sender dem til indenrigsministeren; min handel er gået over styr, men hr. ministeren kan føle en ret til sin middag. Hvorledes vover De nu at påstå, at denne offentlige udgift giver næringslivet forøgelse. Forstår De da ikke, at der kua har Pundet en simpel omflytning af tilfredsstillelse og arbejde sted En minister har ganske vist sit bord bedre forsynet, men en landmand får lige så vist sin mark mindre godt drænet. En parisisk restauratør har tjent fem kanes, det må jeg indrømme; men indrøm til gengæld mig, at en jordeier i provinsen er gået glip af fem francs. Alt, kvad man kan sige, det er, at den officielle tet mad og den tilfredse restauratør, det er det, man ser, men den fugtige mark og den ubeskæftigede arbejdsmand, det er det mort lirke ser.“ (s120)

Et ytterligere problem for den danske modell er den slagkraftige organisasjonsmotstand som vil møte enhver rasjonalisering. Det er et problem for demokratiske beslutninger at de skal gjennom en skjærsild av særinteresser som verger

sine oppnådde privilegier. Revisjon er dog ikke umulig og det er viktig å understreke at man ikke er henvist til å oppfinne en ny modell. Det finnes en privat og en offentlig serviceproduksjon. Den første fungerer automatisk i henhold til velgernes direkte suverenitet og fotsyner forbrukerne med de varer de efterspør i det omfang som efterspørres. Den andre -offentlige serviceproduksjon - er det en kronisk diskusjon omkring. Det er tale om en evighetsdiskusjon som prinsipielt utfordrer den folkesuverenitet som er demokratiets utgangspunkt. „Den kommandoøkonomi, den offentlige produksjon er henvist til at leve med som styringsinstrument, kan af helt banale grunde ikke måle sig med de automatisk fungerende signaler, der styrer et almindeligt marked.“ (s122)

Den oppgave som skal løses - å tilbakeføre noe av den tapte suverenitet til den suverene velger, krever nødvendigvis ikke avvikling av offentlig eierskap, men krever at produksjonen organiseres slik at direkte forbrukeradferd avgjør dens eksistensbetingelse. Som en konsekvens av internasjonaliseringen, kreves radikale endringer i de mekanismer som i dag fastlåser den offentlige økonomi og den danske velger i stadig mer velbefestet avmektighet.

Dersom reformen lykkes, vil det *ikke* medføre en reduksjon av demokratiet. Snarere vil balansen mellom direkte og indirekte suverenitet gjenskapes i overensstemmelse med folkesuverenitetens opprinnelige begrep. Utgangspunktet for styreformen var frihet, men denne frihet blir illusorisk hvis ikke ansvaret er innebygget i utfoldelsen. Det er her kollektivismen er på kollisjonskurs med folkesuvereniteten. Det var ikke meningen at det demokratiske eksperiment - at alle velgere regnes for like verdige til å styre sitt eget og vårt felles liv - skulle konvertere ansvaret til en kollektiv fiksjon. Oppgjøret med kollektivismen er ikke bare et oppgjør med de sentralistiske systemer, men også et oppgjør med den mentalitet - den politiske uvirkelighet - som etterhvert er blitt dens konsekvens. Den uvirkelighet kan vanskelig presenteres som et positivt dansk særpreg i virkelighetens Europa.

Den største force som de skandinaviske velferdsmodeller kan tilby Europa, er ikke de ubetalelige kollektive systemer, men derimot skandinavene selv. Forutsetningen er at den suverene velger får lov til å ta tilbake noe av sin tapte suverenitet og det ansvar som er en fiksjon av friheten. For den ansvarsbevisste velger vil det bli stadig vanskeligere å være tvangsinnlagt i en solidaritet som medfører både et økonomisk og et demokratisk underskudd.

Noter:

1. Fommark, Henning. (1991). Den Suveræne Dansker, København, Gyldendal, ss 124, DKR 188.
2. Det har vært hevdet at folkesuvereniteten ikke kan avskaffe seg selv. Uansett hvor velmenende disse argumenter hamn, må man spørre seg om suverenitet i det hete ratt kan forsvares hvis der ikke er i Forhold til seg selv. Man kan drømme om at demokratiet kunne op prettholdes ved - forbud mot dets utryddelse, men hvorledes kunne et slik forbud opprett. holdes uten å påberope seg et brudd med nettopp det demokrati hvis beskyttelse var formålet.
3. I et intervju med Peter Wivel. Berlingske Tidende, 900511.

Benjamin Tucker

Benjamin Tucker (1854-1939) var en amerikansk »individualanarkist«. Han blev kendt, da han nægtede at betale skat.

Udviklingen af det økonomiske program, der består i at ødelægge monopolerne og erstatte dem med fuldstændig fri konkurrence, fik dets ophavsmænd til at forstå, at hele deres filosofi hvilede på et grundlæggende princip: Individets frihed, dets ret til at bestemme over sig selv, sine produkter og forehavender, og retten til oprør mod alle påbud fra en ydre autoritet. Ligesom Marx' idé om at berøve menneskene deres kapital og give den til regeringen fik ham til at ende med at gøre regeringen til alt og individet til intet, således førte Warrens og Proudhons idé om at fjerne kapitalen fra de regeringsbeskyttende monopoler og give alle let adgang til den, dem til at gøre individet til alt og regeringen til intet. Hvis hver enkelt har ret til at regere sig selv, er al ydre regering tyranni. Derfor nødvendigheden af at afskaffe staten.

Dette var den logiske slutning, som Warren og Proudhon måtte drage, og den blev den grundlæggende artikel i deres politiske filosofi. Det er denne grundsætning, som Proudhon kaldte »anarkisme«, et ord, som er afledt fra græsk, der ikke nødvendigvis betyder kaos, fravær af orden, som det almindeligvis formodes, men fravær af styre. Anarkisterne er simpelthen uforfædtede Jeffersonske demokrater. De tror, at »den bedste regering er den, der regerer mindst«, og at den, der regerer mindst, muligt ikke er nogen regering. Selv den enkle politiopgave at beskytte mennesker og ejendom vil de ikke betro regeringer, og ejendom vil de ikke betro regeringer, der opretholdes med tvungen beskatning. De mener, at man kan opnå beskyttelse (så længe sådan noget er nødvendigt) ved frivilligt at slutte sig sammen og samarbejde om selvforsvar, eller at den skal kunne købes som enhver anden vare hos de, der giver det bedste tilbud til den laveste pris. Ifølge deres opfattelse er det i sig selv en utilbørlig indtrængen på den enkelte at tvinge ham til at betale eller lide under en beskyttelse imod indtrængen, som han ikke har bedt om og ikke ønsker. Og de hævder endvidere, at beskyttelse vil blive en vanskelig afsættelig vare, efter at fattigdom og dermed forbrydelse er forsvundet som følge af deres økonomiske programs virkeliggørelse. De anser tvungen beskatning for at være hovedhjørnestenen i alle monopoler, og de forestiller sig, at passiv, men organiseret modstand over for skatteopkræveren vil blive det mest effektive våben til at nå deres mål til sin tid.

Deres holdning til disse problemer er en nøgle til deres holdning til alle andre politiske og sociale spørgsmål. Ang. religionen er de ateister, hvad angår deres egne meninger, for de anser den guddommelige autoritet og det religiøse krav om moralsk adfærd for de privilegerede klassers vigtigste påskud, når disse udøver menneskelig autoritet. »Hvis Gud er til,« sagde Proudhon, »er han menneskets fjende.« Og som modsætning til Voltaires berømte fyndord: »Hvis Gud ikke er til, vil det være nødvendigt at opfinde ham,« formulerede den store russiske nihilist Mikhail Bakunin sit antitetiske »Hvis Gud er til, vil det være nødvendigt at afskaffe ham.« Men skønt anarkisterne ikke tror på det guddommelige hierarki (idet de anser

det for at være i strid med anarkiet), tror de ikke desto' mindre på friheden til at tro på det og går utvetydigt imod enhver fornægtelse af den religiøse frihed.

Og på samme måde, som de hævder ethvert menneskes ret til at være eller vælge sin egen præst, hævder de hans ret til at være eller vælge sin egen læge. Der skal ikke være noget monopol i teologien, så lidt som i lægevidenskaben. Konkurrencen skal være der overalt og til hver en tid; åndelig rådgivning og lægelig hjælp skal alene stå eller falde på egne fortjenester. Og ikke blot i lægevidenskaben, men også i sundheds-læren skal dette frihedsprincip efterfølges. Den enkelte skal have lov til at bestemme, ikke blot hvad han vil gøre for at blive rask, men også, hvad han vil gøre for at forblive det. Ingen ydre magt må diktere ham, hvad han må spise eller ikke, hvad han må drikke, gå klædt i eller gøre.

Den anarkistiske ordning fremsætter ikke nogen form for moralkodeks over for den enkelte. »Pas dig selv« er det eneste moralske forlangende. At blande sig i en andens sager er en forbrydelse og skal imødegås som sådan. I overensstemmelse med dette anser anarkisterne forsøg på vilkårligt at undertrykke laster som forbrydelser i sig selv. De tror, at friheden og den deraf følgende sociale veltilpashed vil være en sikker kur mod alle laster. Men de anerkender drukkenbolten, spillerens, skørtejægerens og skøgens ret til at leve livet, som de vil, indtil de frivilligt holder op med det.

Med hensyn til børnepasning og børneopdragelse vil anarkisterne hverken foreskrive de kommunistiske børnehaver, som statssocialisterne foretrækker, eller bevare det kommunistiske undervisningssystem, som nu er fremherskende. Barneplejersken og læreren skal ligesom lægen og præsten vælges frivilligt, og de skal betales for deres tjenester af de, der har ansat dem. Forældreretten skal ikke ophæves, og forældre. ansvaret må ikke blive prasket andre på.

Selv i den meget delikate afdeling, der har med kønslivet at gøre, viger anarkisterne ikke tilbage fra at anvende deres grundsætning. De anerkender og forsvare enhver mand eller kvindes ret til at elske hinanden så længe eller så kort, som de kan eller ønsker. Lovformeligt ægteskab og lovformelig skilsmisse er for dem lige store meningsløsheder. De forestiller sig en tid, hvor alle mennesker, mænd såvel som kvinder, vil kunne forsørge sig selv, og hvor alle vil have deres eget hjem, det være sig et særskilt hus eller (sammen med andre) værelser i et hus; hvor kærlighedsforbindelserne mellem disse uafhængige mennesker vil være så varierede som de enkeltes tilbøjeligheder og lyster, og hvor de børn, som kommer ud af disse forbindelser, udelukkende skal tilhøre moderen, indtil de er gamle nok til at tilhøre sig selv.

Orden, Proces og Retorik

Af Nicolai Juul Foss

I over 150 år, fra David Humes' torpederen af merkantilist-doktrin til Gustav Cassel, var markedsordenens forsvarere i stand til at hente intellektuel ammunition, og antagelig moralsk støtte tillige, fra eksistensen af et elaboreret teoretisk korpus, som almindeligvis opfattedes som støttende deres forehavende. Dette korpus var økonomisk teori. Så sent som i 1949 kunne Ludwig von „ses klargøre relationen mellem liberal politisk doktrin og økonomisk teori i følgende termer:

»Liberalism, in its 19th century sense, is a political doctrine. It is not a theory, but an application of the theories developed by praxeology and especially by economics to definite problems of human action within society« (p.153-154; min fremh.).

Jeg behøver næppe dvæle, detaljeret ved, hvilken autoritet liberal doktrin herved bibragtes; at være favorabelt indstillet, og mene at kunne fundere en sådan indstilling på positiv teori, overfor interventionisme, ubalancerede budgetter, »cheap money«-politikker etc. var ipso facto at iføre sig charlatanens lidet komfortable klædedragt; trindt omkring i mellemkrigstidens økonomiske litteratur finder vi pejorative referencer til sådanne »cranks« – en attitude, Keynes som bekendt ændrede. Og en holdning favorabel over for interventionisme var da også generelt ledsaget af skepsis over for økonomisk teori; som Mises med karakteristisk vitriolsk utvetydighed forklarede

»Quacks – praising their patent medicines and short Guts to an earthly paradise – take pleasure in scorning economics as »orthodox and »reactionary« – ... The economic policies of the last decades have been the outcome of a mentality that scoffs at any variety of sound economic theory and glorifies the spurious doktrines of its detractors« (ibid., p.9).

I Metodestriden forekommer Schmoller således at have følt, at hvad hans østrigske modstandere forsvarede, var ikke en metodologisk position per se, men en distinkt, og forkastelig, vision af markedsordenen – »Manchestertum«, alternativt, »Smithianismus«.

I dag er alt dette passe: Et advoatur for vidtgående *laissez-faire* i økonomiske anliggender, i særdeleshed, når dette er instrumentalt som distinkt fra rent etisk karakteriseret, betragtes i bedste fald som et eklatant eksempel på teoretisk anakronisme, kun undskyldelig for professorer over 75, og mere realistisk som et udslag af vindbøjtens teoretiske uhæderlighed. Hvoraf, må vi berettiget spørge, er dette kommet?

I vor besvarelse af dette spørgsmål er det såre let at udpege større motiverende intellektuelle begivenheder i de økonomiske doktriners historie: Det keynesianske tidevand; externalitetsteori og teori om offentlige goder, påpegningsen i 1930'erne af Oskar Lange et al. af den *formelle* ækvivalens mellem allokeringproblemet i en socialistisk økonomi og en markedsøkonomi med privatejendomsret til kapital under *stationære* betingelser; den voksende prominens af økonomisk teoris grundlæggende fejltagelse: At fordi visse relationer holder i en konceptuel konstrukt, ligevægt, er deres tvungne implementeren i den virkelige verden retfærdiggjort; den associerede tiltagende ligevægtsorientering med statisk neowalrasiansk teori effektivt relegerende mere processuelle, østrigske og marshallianske, indflydelser til teoretisk limbo;

etc.

Og i sammenhæng med alt dette hændte det måske aller-værste: Økonomisk teori blev tiltagende *kedelig*. Hvor er alle de interessante historier i økonomisk teori blevet at? Adam Smith fortalte os om arbejdsdelingens fordele med den *spektakulære* historie om nålefabrikken; David Ricardo anvendte de internationale markeder for vin og klæde i illustrationen af loven om komparative fordele; Carl Menger forklarede loven om faldende marginalnytte med Robinson Crusoes økonomiserende aktiviteter; Eugen von Böhm-Bawerk brugte hestemarkedet til eksplikationen af prisdannelse; og måske mest interessant af dem alle var Hayeks narrativ om tin-markedet og hans »telecommunications system«-metafor om pris-systemet. Hvad vi har fået i stedet, er Robert Lucas' historier om ferier under Den store Depression og kanopadlende øbøere, Milton Friedman om pengestrøende helikoptere og Gary Becker om »optimal love-making«, børn som varige goder og andre absurditeter, givende nyt indhold til Oscar Wildes berømte diktum om kynikere: At de (økonomer) kender prisen på alt, men værdien af intet.

På trods af min generelle skepsis over for denne nye »økonomiske imperialism« på intellektets domæne vil jeg haste med at gøre opmærksom på, at jeg ikke har foretaget de foregående observationer for at etablere et obskurantist-angreb på moderne økonomisk teori in toto. Formalisering, abstraktion og præcision i socialvidenskaberne er nødvendigt og muligvis endda på langt sigt socialt produktiv, omend metaforisk ræsonneren er en integral, og uundværlig, del af videnskabelig diskurs (McCloskey (1985)), og måske af »la condition humaine« generelt. Snarere plages jeg af en nagende mistanke om, at økonomer i exorciseringen (eller rettere: i deres futile forsøg herpå, jvf. igen McCloskey (1985)) af den intuitive og metaforiske ræsonnerens badevand, samtidig har skaffet sig af med en overordentlig betydningsfuld baby.

Økonomer har glemt, eller i det mindste misforstået – det vil være det underliggende tema for det følgende – den mester-metafor, der fødte deres disciplin: den usynlige hånd; der har været en kontinuerlig eroderen af forståelse for det princip, som James Buchanan (1977) har været tæt på at foreslå som økonomisk teoris *eneste* princip: princippet om spontan orden. Lad mig, i overensstemmelse med det ovenstående, fortælle et par historier til illustration heraf.

Jeg havde for ikke så længe siden fornøjelsen af at deltage i en halv-officiel middag med prominente udøvere af den økonomiske disciplin i Danmark. En af disse dignitarer udfrittede mig på et fremskredent tidspunkt af middagen om, hvad jeg egentlig mente om »denne Hayek« og, citeret efter hukommelsen, »hans fuldstændig absurde forestilling om, at man ikke meningsfuldt kan tale om »social retfærdighed«. Da jeg ikke var til sinds (og måske også på daværende tidspunkt var uskikket herfor) at påbegynde en længere diskussion heraf, greb jeg til en af de erfaringsmæssigt mere effektive »conversations-stoppers« i denne henseende, ofte og effektivt appliceret af professor Hayek selv, og spurgte fornævnte dignitar, hvordan *han* da ville *definere* »social retfærdighed«. Dette resulterede i længere og intensiv, og som forventet, uproduktiv, tankevirk-somhed, indtil en anden deltager i middagen forklarede, at en socialt retfærdig tilstand var, »når alle havde lige meget« (tek-

nisk: en såkaldt »fair« (!) tilstand). »Ja«, udbød den tankefulde dignitar, »det er præcis sådan, vi vil definere ,social retfærdighed'«.

Som etisk udsaga kan vi naturligvis debattere, i hvor høj grad dette er åbent for diskussion; men der er langt mere, eller snarere noget helt andet, end etik involveret. Lad os bortse fra vore dignitars åbenbare ukendskab til en extensiv litteratur i politisk Filosofi om fx proces – versus »current time slice-principles« for retfærdighed – at deres socialt retfærdige tilstand formentlig kun ville kunne implementeres gennem drakoniske indgreb (dvs. processen, der leder til den »socialt retfærdige« tilstand) over for stort set enhver tænkelig rettighed forekommer således ikke at have strejft dem. Mere fundamentalt er måske selve den underliggende, men uarticulerede, forestilling om eksistensen af et fordelings/allokering-problem tilgængeligt og håndterbart, i det mindste på et konceptuelt niveau, for en godgørende planlægger. Filosofer, og måske særlig tysk filosofis store gamle mand, Hans-Georg Gadamer, har givet os vægtige argumenter for at sky det eksterne og i egentlig forstand fordomsfrie perspektiv på menneskelige anliggender promoveret af fx Hegel. Men dette Gud-lignende perspektiver præcis udgangspunktet valgt af mange økonomer, som i overensstemmelse hermed foreslår skemaer for omkalfatringen af resultaterne af frivillig menneskelig interaktion for tilfredsstillelsen af deres egne arbitrære kriterier for maximum velfærd, retfærdighed etc.: »når alle har lige meget« perspektivet er et, omend ekstremt, udslag af deane, som Robert Sugden (1986) siger, »US Cavalry Model«.

Lad mig, for at bringe min pointe hjem, fremsætte et par yderligere, mindre personlige, men måske mere instruktive, eksempler, nogle, der er ganske uafhængige af etiske/normative overvejelser.

Et overordentligt illustrativt eksempel på, hvilken konceptuel forvirring manglende forståelse for den spontane ordens princip kan bringe med sig, og på hvilke scientistiske excesser maximerings-paradigmet kan implicere, finder vi i en nyligt udkommet bog om sovjetisk økonomisk teori (Keiding/Pitzner-Jørgensen (1988)). Vi konfronterer her følgende spektakulære passage (en tidligere læser har i marginen på min kopi opsummeret sin spontane reaktion : »plåt!«):

Hvis man synes, at det er en lidt tvivlsom sag at lade planlæggerne maksimere forventet gevinst, skal man dog ikke hovere for meget, for i ni ud af ti artikler i vestlige økonomisk-teoretiske tidsskrifter sætter man den almindelige forbruger til at gøre netop dette. Hvis han kan, hvorfor skulle så fagfolkene i Sovjet ikke kunne?« (p. 91).

Lad os bortse fra, at der her sker en flagrant sammenblanding af *teoretiske* fremstillinger af *konceptuelle* konstruktioners økonomiske aktiviteter (den nyttemaximerende forbruger) med eksisterende planlægges *faktiske* aktiviteter. Lad os i stedet erindre et af Adam Smiths grundlæggende budskaber, måske det grundlæggende budskab: at det økonomiske system »fungerer« uden, at der er nogen »fagfolk« overhovedet, der behøver besidde en præcis ide om, *hvorfor* dette er tilfældet. Og i Adam Smiths evolutionære vision af uplanlagt orden var der bestemt ingen præntention om, at »den almindelige forbruger« kontinuerligt kan »maksimere forventet gevinst«. Det er ikke den usynlige hånd, der er afhængig af maximerings-antagelsen – kun neo-klassisk økonomisk teori.

Fuldstændig samme manglende forståelse for den spontane ordens princip genfinder vi i den flagrante, men såre ud-

bredte, sammenblanding af en organisation opererende inden for en spontan orden, fx virksomheder, og den spontane orden selv – dvs. sammenblandingen af, hvad professor Hayek har kaldt »taxis« og »kosmos«. Således forklarer en dansk socialist-økonom (Aage (1990)) manende, og med henblik på den aktuelle Østeuropa-situation: »At slippe markedskræfterne løs au ville skabe mere kaos end vækst. Plan og marked er jo ikke uforenelige modsætninger«, og han fortsætter – you guessed it –, »Der planlægges meget i kapitalistiske koncerner« (p.23). Javist, men ...

Lad mig fortsætte med tematisk med problemerne omkring socialist-allokering, men tillad mig samtidig at flytte diskussionen til et lidt andet niveau; et, der måske umiddelbart vil forekomme at være en digression, men som jeg håber på at kunne vise, ikke er det.

2.

Socialist-Kalkulations-debatten, 1920'ernes og 30'ernes debat mellem Mises, Hayek og Robbins på den ene side, Lange, Lerner, Taylor et al. på den anden, var aldrig korrekt fokuseret. I traditionelle fremstillinger, og tildels også i professor Lavoies (1985) beundringsværdige revisionisme, fremstilles stridspunktet traditionelt som centreret omkring komparative vurderinger af alternative økonomiske systemers evne til at, i professor Nelsons (1981) terminologi, »track a moving target«, dvs. på alternative økonomiske systemers evne til at konvergere til en ligevægtig, efficient tilstand.

Men således at insistere på en strikte separeren af, i neoklassisk terminologi, eksistens-problemet og stabilitetsproblemet, hvor den komparative vurdering af alternative økonomiske systemer er funderet på deres relative tilpasnings-hastigheder til ligevægt, er at begå, hvad Fritz Machlup (1963) kaldte »the fallacy of conceptual realisen«: dvs. at tillægge en ren mental konstruktion, økonomisk ligevægt, en reel eksistens, og i øvrigt betragte denne ligevægt som konceptuelt separabel fra den proces, der genererer den. Der består her et grundlæggende filosofisk problem, som truer hele projektet med at adskille proces og orden, eller mere fundamentalt, præference og valg. Som James Buchanan (1982) forklarer det: »... the ,order' or the market emerges only from the process of voluntary exchange among the participating individuals. The ,order' is, itself, defined as the outcome of the process that defines it. The ,it', the allocationdistribution result, does not, and cannot, exist independently of the trading process. Absent this proces, there is and can be no ,order'« (p.74).

Og valghandlingen selv er ikke en potentielt forudsigelig stimulus-respons-reaktion, men er en kreativ indeterminant handling. Forståelsen af sammenhængen mellem præference og valg kan muligvis tydeliggøres ved at referere tilbage til Husserls distinktion mellem to slags »parts« (Husserl (1970, den 3. »Investigation«: »On the Theory of Wholes and Parts«)): »pieces«, som er potentielt uafhængige dele af et hele (fx en af mine fingre), og »moments«, som er ikke-uafhængige dele af et hele (fx visuelle karakteristika ved en havoverflade). Den neoklassiske tilgang ekskluderer »moments«-valg og præference er konceptuelt separable -, og hypotaserer effektivt præference; præference portrætteres som uafhængigt eksisterende, fritsvævende platoniske ideer. Men som Buchanan videre forklarer: »Individuals do not act so as to maximize utilities described in independentlyexisting functions. They confront genuine choices, and the sequence of decisions taken

may be conceptualized, ex post (after the choice), in terms of 'as if' functions that are maximized. But these 'as if' functions are, themselves, generated in the choosing process, not separately from such process. If viewed in this perspective, there is no means by which even the most idealized omniscient designer could duplicate the results of voluntary interchange. The potential participants do not know until they enter the process what their own choices will be. From this it follows that it is logically impossible for an omniscient designer to know, unless, of course, we are to preclude individual freedom of the will« (1982, p.74). Markedsordenen er således logisk uopnåelig uden

den frivillige bytteproces mellem de multiple rettig-hedsejere, som konstituerer markedet. Og teknokratiske bureaukrater kan ikke »assistere« markedet gennem »indikativ planlægning«, »trendanalyse«, »industripolitik« etc., eftersom den fremtid, som bureaukraterne planlægger, ikke eksisterer, og ikke kan eksistere, uafhængigt af, om de valg, som vil komponere den, er foretaget. Som Kari Popper har argumenteret, er prediktion af fremtidig viden kontradiktorisk, for »...he who could so predict today by scientific means our discoveries of tomorrow would make them today; which would mean that there would be an end to the growth of knowledge« (1972, p 98).

3.

Lad mig prøve at være fair og rimelig: jeg har ikke konstrueret en stråmand, en manifest misrepræsentation af neoklassisk økonomisk teori, med det formål at argumentere, at enhver konceptuel separering af proces og orden, valg og præference, portrætterer af menneskeligt valg i deterministiske termer etc. nødvendigvis må lede til obskurantisme, forvirring og scientistisk socialingeniør-indstilling. (Om end jeg vil fortsætte med at betragte det som en velvalideret observation, at alternativomkostningerne ved overdreven involvering i neoklassisk økonomisk teoris tekniske excesser ofte er aftagende forståelse af den spontane ordens princip). Et ståsat advokatur for markedet kan fremkomme, og er fremkommet, som vi skal se i det følgende, fra skoler og enklaver, hvor den »efficiens«, som det uregulerede marked tenderer mod at generere, konceptualiseres uafhængigt af den ordens-genererende kompetitive proces. Ejheller er radikal subjektivismen en nødvendig forudsætning for et teoretisk forsvar for markedsordenen; Adam Smith var bestemt ingen subjektivist.

Den sædvanlige måde, hvorpå økonomer diskuterer prisernes rolle i markedsøkonomien, er at argumentere, at kompetitive kræfter skubber priser mod deres ligevægts-niveauer, og at beslutninger informeret af sådanne ligevægts-priser leder til en optimal ressourceallokering. Som utallige kritikere har gjort opmærksom på, er selve beskrivelsen af den kompetitive proces ringe specificeret eller ad hoc; i en lang og ærværdig teoretisk tradition visualiseres udregningen af ligevægtspriser således som en fiktiv »auktionarius« hverv. Innovationen af denne godgørende deus ex machina var som bekendt Walras' fortjeneste, og hans meget explicitte formål med konstruktionen af generel ligevægts-teori var at etablere et præcist case for tilskrivningen af maximums-velfærdsegenskaber til det uregulerede marked.

Men når kritikere fremhæver, at »auktionarius« er en af økonomisk teoris dårlige metaforer, og at forudsætningerne underliggende fuldstændig konkurrencemodellen er urealisti-

ske, er den instinktive neoklassiske reaktion, at det ikke er forudsætninger og realisme, der bestemmer teorivalg, men prediktiv styrke.

Dette er som bekendt Chicago-doktrin, og vi finder bestemt Chicago blandt de mere ståsatte advokater for markedet. Men Chicago går videre: Som Melvin Reder (1982) forklarer, er det en integrerende del af Chicagos forskningsprogram i økonomisk teori, at verden, som en robust hypotese, kan beskrives som i kontinuerlig kompetitiv, Pareto-optimal ligevægt:

»In essence the Chicago view, or what I term »right or Equilibrium« Theory ... is rooted in the hypothesis that decision makers so allocate the resources under their control that there is no alternative allocation such that any one decision maker could have his expected utility increased without a reduction occurring in the expected utility of at least one other decision maker« (p. 11).

Ikke alene kan vi have stærke reservationer over for den deskriptive realisme af en sådan tilgang, dens undertrykken af den virkelige verdens uligevægtige kompetitive proces etc.; men Chicago åbner for en indvending, flittigt og med lyst appliceret af neoklassiske økonomer i Lange-traditionen: Hvorfor ikke lade et centralt planlægningsbureau »play market« gennem en eller anden iterativ »trial-and-error« procedure? Dette tillader os at kombinere »social retfærdighed« og allokativ efficiens; at separere fordeling, og allokering i overensstemmelse med velfærdsteoriens anden hovedsætning.

Når vi først lader os fange i Chicagos visualisering af markedet som i kontinuerlig kompetitiv ligevægt, ligger det næste skridt lige for. Markeder bliver »midler«, »mekanismer for ressource-allokering«, »analogue calculating machines«, »computational devices« etc., som vi meningsfuldt kan sammenligne med andre institutionelle arrangementer, og som i en sådan sammenligning kan være, men ikke behøver være det, de relativt »bedste« institutionelle arrangementer. Som en vidt udbredt lærebog i mikroøkonomi forklarer det: »From the welfare economics viewpoint, economic systems can be characterized as devices for choosing states of the economy from the society's feasible set« (Quirk (1982, p.269)).

Vi vil da begynde at tale om »social retfærdighed« som den situation, hvor »alle har lige meget«; at måle »sociale omkostninger« og »sociale benefits« og en lille smule af alt muligt andet; at sammenligne socialingeniørers (»eksperterne i Sovjet«) aktiviteter med teoretiske fremstillinger af enkelte markeds-deltageres aktiviteter; og konfliktløse planlægningsproblemet i virksomheder med et allokeringproblem tilgængeligt for en godgørende socialingeniør. Vi vil, kort sagt, glemme, at det er meningsløst overhovedet at tale om et socialt allokering-problem (implicerende en »løsning«), determineret af teknologi, præferencer og initialbeholdninger, som tilgængeligt og manipulerbart for en konceptuel planlægger.

Og vi vil ligeledes tendere mod at glemme en vital indsigt: økonomisk performance kan kun vurderes i værdi-termer, men hvordan bestemmes værdier? Ved priser, men priser opstår kun i markeder, de er meningsløse i en non-markeds-kontext. At sammenligne markedsorganisering af økonomisk aktivitet med ikke-markedsorganisering er derfor i den sidste analyse en temmelig meningsløs aktivitet. Og markeds-socialistiske »accounting prices«, der forudsætter alt det opdaget, som vi forventer, at den uregulerede markedsproces skal opdage (jvf. Hayek (1978), Polanyi (1962)), bringer os ikke meget videre.

Som James Buchanan akut observerer, er »The central issue ... the critical interdependence between market choice itself and the informational content of this process which can only be revealed as the process is allowed to occur« (1977, p.86).

Og når vi begynder at tro, rit markedet, enten uassisteret som i Chicago-traditionen eller assisteret af et godgørende centralt planlægnings-bureau som i Lange-traditionen, opnår allokativ efficiens ligeegyldigt, hvordan vi »tamper« med det, vil vi glemme, at intervention i markedets frivillige bytteproces vil skabe muligheder for profitabel handel, der ikke fx pga. legislative tiltag kan (må) gennemføres; men som derfor skaber »policing«-problemer. Den aktuelle danske økonomiske situation, et manifest eksempel på interventionist-kaos, er i ikke ringe grad resultatet af negligeren af sådanne helt fundamentale pristeoretiske indsigter.

4

Men nok om de scientistiske excesser, som extrapolation af maximerings-paradigmet kan læse os fast i; lad os begynde at være konstruktive og eftersøge en alternativ konceptualisering af markedsaktivitet. Dette essay har indtil nu haft en distinkt Buchanansk flavour, og lad os tage imod endnu et af hans råd. Subjektivisten, forklarer Buchanan, »is not trying to explain, positively or normatively, the allocation of scarce resources among uses; nor is his subject matter best described as price theory. What he is trying to explain is exchange, conceived in its broadest sense. His is a theory of exchange, as I have repeatedly argued, but a theory of exchange of whatever it is that persons value« (1977, p.83).

Strengt opfattet er hans disciplin derfor bedre tjent med betegnelsen symbiotik end økonomi. Symbiotik er studiet af gensidigt fordelagtige relationer mellem uens organismer; Crusoe kan ikke indgå i symbiotiske relationer, men kan udmærket engagere sig i økonomisk aktivitet. Det er først, når Fredag entrer scenen, at de unikt symbiotiske aspekter af menneskelig adfærd bliver mulige, og det er disse aspekter, og deres. implikationer, der er det fundamentale genstandsfelt for vores disciplin.

Dette er Smithske indsigter, og Adam Smith formåede at give præcist indhold til, hvad jeg har kaldt »de unikt symbiotiske aspekter for menneskelig adfærd«. Arbejdsdelingen, selve udkrystalliseringen af menneskelig symbiose, er ikke, forklarer Smith, »the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary ... consequence of a certain propensity in human nature, which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter and exchange one thing for another. ... Whether this propensity be one of those original principles in human nature ... or whether ... it be the necessary consequence of the faculties of reason and speech, it belongs not to our present subject to enquire« (1776, p.25).

I »Wealth of Nations« forklarede Smith således ikke fundamentet for denne unikt menneskelige (hvem havde set dyr handle?) tilbøjelighed »to truck, barter and exchange«. Men i sine tidligere forelæsninger (Smith (1981, p.361)) forklarede han:

»If we should inquire into the principle in the human mind on which this disposition of trucking is founded, it is clearly on the natural inclination everyone has to persuade. The offering of a shilling ... is in reality offering an argument to persuade one to do so and so as it is for his interest. Men always

endeavour to persuade others to be of their opinion even when the matter is of no consequence to them«.

Markedet, for Smith, er da en stor konversation, muliggjort af menneskets »faculties of reason and . speech«. Markedet er ikke blot et efficient institutionelt set-up for integrationen af lokal og idiosynkratisk viden, men er et forum for &edelig *overtalelse*. Og vi kan med denne indsigt sætte mere indhold på Buchanans pointe om den inseparable natur af præference og valg: retorik er vigtig for vores forståelse af markedsprocessen, fordi forbruger-præferencer simpelthen ikke er »data«, der kan fødes ind i et allokering-problem, som givet for en konceptuel planlægger, og implicerende en determinant løsning. Markedets bytteproces forstås bedre i retoriske termer: der var ganske enkelt ingen »given« efterspørgsel efter videomaskiner, computere etc., indtil de blev opfundet og udviklet af entreprenører, der »skabte«, dvs. overtalte, en efterspørgsel for dem. Der bestod ikke på noget meningsfuldt niveau nogen initialbetingelser, hvori disse efterspørgsler var indeholdt.

Det er næppe historisk ukorrekt at observere, at emergensen af markedsrelationer og evolutionen af 'civilisation var og er samme proces. Det er elementet, af indlæring, ikke i den neoklassiske forstand: en bevægelse langs en prædetermineret lærefunktion, men i termer af virkelige indeterminante »nyheder«, »overraskelser« etc., som er fundamentale for vor forståelse af civilisationens evolution. Og denne forståelse assisteres, er det kort blevet argumenteret i det foregående, af essentielt retoriske indsigter. Samfundets diskurs implicerer således markedsbytter, valg af livsstil og meget andet. Men denne diskurs, og dens konstitutive komponenter, fx markedsprocessen, kan kun gøres forståelig i termer af opdagelsesprocedurer, ikke blot i betydningen opdagelse af allerede givne sociale facts, men mere fundamentalt i betydningen: introduktion af »nyhed«, »innovation« og »overraskelse« i verden.

Og det er præcis, fordi mennesket, udstyret med »faculties of reason and speech«, er i stand til at blive, og ønske at blive, en anden end den, han er, at frihed er af så fundamental betydning:

»Man wants liberty to become the man he wants to become. He does so precisely because he does not know what man will want to become in time. Let us remove oase and for all the instrumental defense of liberty, the only one that can possibly be derived directly from orthodox economic analysis. Man does not want liberty in order to maximize his utility ... He wants liberty to become the man he wants to become« (Buchanan (1978, p.112)).

Og hvis dette er begrundelsen for frihed, er valget let mellem det libertarianske utopia i fx Nozick (1974) og Heilbroners (1978) diskussion af den socialistiske »konsensus«, hvor »Dissents, disagreements, and departures from norms ... assume a far more threatening aspect than under bourgeois society, for they hold out the very commitment to a moral consensus by which socialist society differs from capitalist« (p.347).

5.

Lad mig afslutningsvis returnere til omtrent, hvor jeg startede. Princippet om spontan orden, det princip som fødtes i en politisk/ideologisk kontekst, men som skabte socialvidenskaberne, er et videnskabeligt princip; det er logisk konsistent

og kan separeres fra normativt indhold. Og det, lige så vel som det sæt af indsigter, der flyder af det, kan kommunikeres. I særdeleshed kan, og må, dette kontra-intuitive, men videnskabelige princip, kommunikeres til de, inkluderet en ikke ringe andel af den økonomiske profession, der opfatter økonomien som uorganiseret kaos i fravær af »dirigiste« politikker. Revitaliseringen af Adam Smiths grundlæggende indsigter er et imperativ for undergravningen af denne konventionelle visdom. Smith tilbød en alternativ vision af, hvordan en økonomi fungerer; denne vision var nødvendig, før merkantilistfejltagelserne kunne elimineres. Det hverv, han påtog sig, var derfor i egentligste forstand undergravende over for den eksisterende orden og det forestillingssæt, der understøttede denne orden.

Jeg ser ikke nogen grund til, at der skulle være signifikant forskel på Smiths hverv i 1776 og vores i 1990.

Litteratur

- Buchanan, J.M. (1977):** *General Implications of Subjectivism in Economics*. I idem. (1979) .
- Buchanan, J.M. (1978):** *Natural and Artefactual Man*. I idem, (1979).
- Buchanan, J.M. (1979): *What Should Economists Do?* Indianapolis: Liberty Press.
- Buchanan, J.M. (1982): *Order Defined In Its Process of Emergence*. I idem. (1985): *Liberty, Market and Stats Political economy in the 1980s*. New York: New York University Press.
- Gadamer, H.-G. (1982): *Truth and Method*. (Opr. 1960: »Wahrheit und Methode«). New York: Crossroad.
- Hayek, F.A.v. (1978):** *Competition as a Discovery Procedure*. I I idem. (1978): *New studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Heilbrunner, R (1978):** *What is Socialism? Dissent*. Summer, pp. 341-348.
- Husserl, E. (1970):** *Logical Investigations*. New Jersey: Humanities Press.
- Keiding, E/Pitzner-Jørgensen, F, (1988): *Økonomisk Teori i Sojetunionen*. Esbjerg: Sydjysk Universitetsforlag.
- Lavoie, D (1985):** *Rivalry and Central Planning: The Socialist calculation Debate reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCloskey, D.M. (1985):** *The Rhetoric of Economics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Machlup, F. (1963): *Equilibrium and Disequilibrium: Misplaced Concreteness and Disguised Politics*. I idem, (1963): *Essays on Economic Semantics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Mises, L.v. (1949):** *Human Action: A Treatise on Economics*. Chicago: Henry Regnery.
- Nelson, R.R. (1981):** *Assessing Private Enterprise: An Exegesis of Tangled Doctrine*. *Bell Journal of Economics*. Spring, pp3-111. **Nozick, R. (1974):** *Anarchy, State and Utopias*. New York: Basis Books.
- Polanyi, M. (1962):** *The Republic of Science: Its Political and Economic Theory*. I idem, (1969) *Knowing and Being: Essays by Michael Polani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K.R. (1972): *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Quirk, J.P. (1982):** *Intermediate Microeconomics*. Chicago: SRA.
- Reder, M. (1982):** *Chicago Economics: Permanence and Change*. *Journal of Economic Literature*. March. pp. 1-38.
- Smith, A. (1776):** *An Inquiry Into The Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Glasgow Edition., 1981. Indianapolis: Liberty Press.
- Smith, A. (1981): *Lectures on Jurisprudence*. The Glasgow Edition. Indianapolis: Liberty Press.

Sugden, R. (1986): *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*. Oxford: Basil Blackwell.

Aage, H. (1990): *Katastrojka? Samfundsøkonomen*. (3), pp. 19.25

Det anti-autoritære verdenspas

Af Bent Hansen

»Hvad skal vi med grænser og pas?« spørger Gary Davis, der har brugt de sidste 50 år på at drille Big Brother. I denne artikel ser Bent Hansen på pas: Deres historie som frihedsundertrykkere, og hvordan Gary Davis fandt en udvej, der gav folk som han selv det frie valg tilbage ...

Før det 19. århundrede var pas ikke noget, der var almindeligt udbredt. De havde form som en slags introduktionsskrivelser, som konger og præsidenter sendte ud i verden sammen med deres betroede folk. Alene toppen i samfundet brugte pas. Almindelige mennesker hoppede bare op på en hest og red derudad.

Kun i Frankrig var pas noget, man brugte i udstrakt grad. De var blevet opfundet under den franske revolution, og Napoleon brugte dem til at holde på sine folk. De kvikkeste blandt franskmændene ville nemlig ikke tvangsudskrives til krig, så de flygtede ud af landet, indtil staten fluidt på, at alle, der ville ud af landet, skulle vise et gyldigt pas. Og at man ikke fik sådan et, før man havde aftjent det, som staten mente var en rimelig værnepligt – ofte fem år eller mere, uden løn!

Men indtil den, franske revolution skabte en tidlig version af et »socialistisk paradisc, som folk var parat til at dø for at komme ud af, var pas ikke noget, man kendte i udstrakt grad. De færreste lande brugte dem, og først efter Iste verdenskrig (omkring 1920-25) begyndte »moderne« stater at indføre tvungne pasregler. Uden et pas kunne man hverken forlade et land eller rejse ind i et nyt. Med pas blev det muligt for den almægtige stat at kontrollere sine borgere, og selv i dag er det pas, som vi tror, vi køber, juridisk set den danske stats ejendom, så længe det er gyldigt. Til enhver tid kan staten kalde det tilbage.

Efter anden verdenskrig, i årene frem til 1950, arbejdede kvækere og andre pacifister på at hjælpe krigsofre og hjemløse flygtninge. Blandt dem sås en ung, idealistisk amerikaner. Gary Davis. Han mente, at fremtidige krige skulle undgås. Og at den bedste måde ville være, hvis alle borgere, var »verdensborgere«, World Citizens, og frit kunne ignorere umoraliske love og samtlige regeringer.

Den unge Gary stiftede »World Service Authority« i en kælder, og sammen med en lokal bogtrykker fik han lavet en stak flot udseende »pas«. Hans kongstanke var, at grænsevagter og andre statsansatte havde respekt for en »autoritet«: Nemlig World Service Authority-Mange af Garys venner, især kvækere, der arbejdede i internationalt hjælpearbejde, blev udstyret med passene og brugte dem lystigt til at rejse på. En overgang var de endog forholdsvis respekterede, og de fleste lande godkendte dem, fordi de mindede meget om de ægte FN-pas og Røde Kors pas, som nødhjælpspersonale og flygtninge verden over ofte rejser på.

Er det så et godt pas at have? Nej, egentlig ikke. Gary Davis flammer for det frie valg, og hans holdning er, at alle borgere skal kunne vælge mellem mindst to pas: Det; som deres regeringer har monopol på, og så WSA's »free marker« udgave. Det betyder, at han sælger pas til alle, der henvender sig. Endda uden at stille spørgsmål, så du for 200 dollars kan få et pas i et hvilket som helst (fiktivt) navn, du måtte ønske.

Dette alene er nok til, at kun fem regeringer verden over officielt har anerkendt World Service Authority.

Gary Davis og World Service Authority har udgivet flere bøger. To af dem, »My Country is the World« og »World Government, Ready or Not«, handler om, hvordan alle stater og love bør *afskaffes* og erstattes med – ingenting, stort set. En anden er en omfattende bog, der siger, at selv om kun Burkina Faso, Ecuador, Mauritania, Togo og Zambia officielt og på skrift har anerkendt WSA-passet som værende OK, så har mere end 50 lande Jordan over accepteret det på en »case by case« basis. Landene, der også omfatter både USA og USSR, er alle medtaget i bogen, og som bevis er optrykt kopier af forskellige WSA-pas med visa og officielle indrejsestempler fra de mange lande. Bogen indeholder også et citat fra Menneskerettighedserklæringens artikel 13,2 hvor alle FN's medlemmer har erklæret, at de vil »promote universal respect for, and observance of, human rights and fundamental liberties for all without distinction as to race, sex, language or religion«. – Prøv at citere den over for en grænsevagt, der lige har sagt, at du ikke bliver lukket ind på dit World Service Authority udstedte pas.

Selv rejser jeg altid på mit World Service Authority pas. Det er det eneste, jeg viser, når jeg krydser grænser. Jeg betragter det som en principsag. I Europa kommer jeg igennem ca. hver anden gang på mit WSA-pas. Andre gange bliver jeg stoppet og spurgt ud, og når det sker, »lyver« jeg lidt og siger, at jeg er udsendt af World Service Authority og er på en research-inspektionsrejse til det land, jeg nu er på vej ind i. Det lyder fint, og samtidig viser jeg mit HT månedsbuskort, så de kan se, at jeg virkelig er statsansat embedsmand på højt plan. Det virker som regel. Kun få gange har jeg været nødt til at gribe til jakkens inderlomme, hvor mit danske pas altid ligger for en sikkerheds skyld, »just in case«.

Rejser man på den måde, skal ens »tjenestepas« naturligvis have de præcis samme personlige generalia som det danske. Hvis ikke navn, fødselsdato og andre fakta stemmer til punkt og prikke, kan man komme i problemer.

Gennem årene har Gary Davis forsøgt at skabe røre om sine anti-autoritære, anti-statslige ideer om det frie valg og civil lydighedsnægtelse. På et tidspunkt kom han i tv, fordi han på et møde i Frankrig offentligt brændte sit amerikanske pas og frasagde sig sit amerikanske statsborgerskab- Myndighederne anså ham for en ballademager. Hvorfor? Fordi de ikke længere kunne deportere ham tilbage til USA. Juridisk set var han jo ikke længere amerikaner!

Selv mener Gary Davis, at hans WSA-pas har reddet tusindvis af menneskeliv. Storindkøb og sponsorstøtte har gjort, at de har kunnet udstedes i stort tal til afrikanere på flugt, der ikke selv havde pas. Også i Afghanistan er adskillige af Garys idealistiske, antiautoritære frihedspas dukket op i løbet af 80'erne.

Hvordan man selv får det »nyliberale« pas? Jeg kan stadig skaffe enkelte. Taksten er US\$180 (ca. 1000 kr.), og for \$50 mere følger der en bog med, der fortæller historien om World Service Authority samt viser kopier af visa og indrejsestempler fra de mere end 50 lande verden over, der alle har godkendt WSA-passet fra tid til anden.

Skriv til: Bent Hansen, Apt 529, P-8135 Almancil, Portugal. Vedlæg fire pasfotos samt navn, stilling, adresse, fødselsdato, fødested, højde, øjenfarve og begge forældres navne. Passet – et imponerende udseende 32-siders indbundet dokument med tekst på engelsk, esperanto, fransk, spansk, russisk, arabisk og kinesisk – bliver sendt frem en måneds tid senere, og opkrævning følger. Vi kender flere, der er blevet lykkelige for det. Det er nemlig alletiders utraditionelle gaveide til manden, der har alt. I succesfaktor overgås et ekstra, frit pas kun af den hemmelige bankkonto i Alperne – Endnu en super gaveide til ham, der ellers har alt.

I næste artikel i »Liberias« fortæller Bent Hansen, hvordan du selv kan blive den glade gavegiver og ud over nye pas også sprede smil, glæde og hemmelige bankkonti over det ganske land!

Den Ny-konservative udfordring til moderne politisk

Af Henrik Gade Jensen

»Glem ikke Syd-Sudan« stod der på en folder fra en velgørende organisation, som jeg fik ind gennem brevsprækken for nylig. Og overskiften på folderen var forudsigeligt akkompagneret tilsvarende af billedet af et negerbarn med tynde arme og stor mave og et girokort til indbetaling.

Situationen kender vi alle. Verdens nød og lidelser fra fjerne kontinenter bliver vi konfronteret med gennem TV, blade, aviser og politiske bevægelser. Og heller ikke sjældent ledsages informationsstrømmen af påmindelser og imperativer. Glem ikke Syd-Sudan!

At vi alle dagligt – og det kan vist siges uden at overdrive – konfronteres med tredje verdens fattigdom, kriges rædsler og forfulgte menneskers skæbne, er ikke tilfældigt. Det svarer typisk til udviklingen i de sidste årtier af vores bagvedliggende moralforestilling. Denne vision af det moralske, som jeg i de sidste par år har set udtrykt mere og mere eksplicit, kunne angives med begrebet »globalt ansvar« eller »kollektivt ansvar«.

I revy kan vi se ideen om global ansvarlighed komme til udtryk på mangfoldig vis i dag. »We are the world, we are the children,« lød sangstroferne, der samlede alle popstjerner og spillede millioner af dollars ind til det hungerramte Etiopien. Man følte et ansvar. Brundtland-rapporten, som handler om den rige verdens forhold til u-landene, ressourcerne og det omgivende miljø, bærer typisk undertitlen »for en fælles fremtid«. Man føler et ansvar, som ikke kun er personligt. »Livskvalitet og sundhed er et fælles ansvar«, blev det manende sagt i en OBS-udsendelse i fjernsynet for nylig.

Sikkerhedspolitik er også blevet gjort til et spørgsmål om gensidig ansvarlighed i opposition til den traditionelle teori om afskrækkelse. »Fælles sikkerhed er den politiske idé, der svarer til atomtidsalderens historiske udvikling og vore problemers globalitet, skriver den vesttyske nedrustningsekspert Egon Bahr. Typisk sluttet der direkte fra en erkendelse af problemernes globale karakter til en moralsk pendant, at ansvaret så også er globalt.

Oskar Lafontaine, en anden indflydelsesrig tysk socialdemokrat, har i debatbogen *En anden slags fremskridt* direkte gjort »ansvar« til nøglebegreb. »Vi er altid ansvarlige, også – og især – når vore handlinger består i ikke at gøre noget,« skriver Lafontaine, der meget sigende har givet bogen undertitlen »Ansvar i stedet for protest«. Protestbevægelserne, der for 10-20 år siden demonstrerede mod Vietnamkrig, Verdensbank og storkapitalisme, formulerer i dag kritikken i termer af ansvarlighed.

Mest synligt fremtræder det globale ansvar i flygtningedebatten. I bogen *Flygtningeret* skriver Gammeltoft-Hansen, dansk flygtningepolitisk »founding father«, at »ansvaret for flygtningeproblemet og for dets afhjælpning er globalt«.

Også inden for andre områder i juraen kan vi i dag konstatere, at der i stigende grad lægges en præmis til grund, der opfatter ansvar som langt mere omfattende end tidligere. Jeg

tænker her på udviklingen i USA i erstatningsretten, der i disse år oplever en voldsom vækst af søgsmål, hvilket muliggøres af nye opfattelser af det menneskelige ansvar.

Den store interesse; som de såkaldte »menneskerettigheder« nyder i disse år, kan også ses som en nøje pendant til et globalt ansvar. Mange af menneskerettighederne, den såkaldte anden og tredje generation, overskrider den individuelle specificerbare ret og forpligtelse og betragtes derfor også som kollektive eller solidariske rettigheder, hvor den forpligtede instans er menneskeheden. »Ret til økonomisk og social udvikling«, »ret til at nyde menneskeheden fælles arv«, »ret til fred« og »ret til et sundt og afbalanceret miljø er pligter for menneskeheden.

I hvilken forstand er det meningsfuldt at operere med et globalt ansvar? På hvilken måde kan vi tilskrive kollektive enheder et ansvar, som ikke kan distribueres ud til at være de enkelte individers ansvar? Har vi behov for, og er det frugtbart at regne med et globalt ansvar, ansvar for passivitet, ansvar for undladelser, eller hvad vi kunne gøre, hvis vi ville? Hvordan virker et globalt ansvar i praksis?

Eller mere konkret: Har jeg forpligtelser for sultne i Syd-Sudan? Mit svar er nej, som jeg gerne vil argumentere for i det følgende, men samtidig vil jeg gerne understrege begrundelsens karakter. Det er rene nytte eller rationalitets-betragtninger, der ligger til grund for synspunktet, og de moralske konklusioner er afledt heraf. Det er i mange henseender kontraproduktivt at forskyde ansvaret fra individet til kollektivet, selv om problemerne selvfølgelig er kollektive i den forstand, at andre ufrivilligt inddrages. Fejlslutningen består i at slutte fra et problems kollektivitet til, at den normative løsning på problemet er kollektiv. Fordi X begår en handling, der belaster Y og Z ufrivilligt, er løsningen nødvendigvis ikke, at X, Y og Z på kollektiv vis skal finde en overensstemmelse. Løsningen kunne logisk også være, at X's individuelle rettigheder og pligter indskrænkes eller sanktioneres.

Af forståelsesmæssige grunde skal det også her nøgternt fastholdes, at selv om det for en overfladisk betragtning kunne synes brutalt at fraskrive sig selv et ansvar for eksempelvis sultne i Syd-Sudan, så er den egentlige dæmoni måske tværtimod at pirke til en skyldfølelse, som lammer vores evne til at vurdere de faktiske konsekvenser af vore gerninger.

»Lad os forestille os, at der i kejserens Kina, med dets myriader af indbyggere, pludselig skete et jordskælv. Og lad os så overveje, hvordan et humanitært indstillet menneske i Europa, som ikke havde noget som helst med den del af verden at gøre, ville reagere, når han blev informeret om denne frygtelige ulykke. Han ville, forestiller jeg mig, først og fremmest udtrykke sin meget stærke sorg over det uheld, som ramte dette folk. Han ville gøre sig melankolske betragtninger om menneskelivets usikkerhed og om forgængeligheden ved menneskets virke, hvor alt således kan ødelægges på et øjeblik. Måske ville han også hvis han var en taktsom sjæl, gøre sig

mange tanker over, hvad denne katastrofe ville bevirke på han- delen, i Europa og på forretningslivet verden over. Og når al denne fine filosofi var forbi, når alle disse menneskelige følel- ser var blevet ærligt udtrykt, så ville han gå i gang med sit arbejde og sine fornøjelser, hvile og adspredte sig, med den samme fred og ro, som hvis ingen ulykke var sket. Det mest overfladiske uheld, som kunne hænde ham selv, ville forstyrre ham langt mere. Hvis han skulle miste sin lillefinger i morgen, ville han ikke sove i nat. Men forudsat han ikke kendte dem, ville han snorke med den største betryggelse trods 100 millio- ner af hans medmenneskers undergang.«

Disse ord stammer fra den skotske filosof Adam Smith og står at læse i hans moralfilosofiske hovedværk fra 1759 *A Theory of Moral Sentiments*. I citatet udtrykker Smith en psykologisk iagttagelse: At hører vi om katastrofer på den anden side af jordkloden, erfarer vi, at tusinder eller millioner af mennesker er omkommet, ja, så stopper vi nok op og studser, udtrykker vor medfølelse, er måske lettede over, at det ikke hændte her hos os, men når så alle disse refleksioner er forbi, når vi er færdige med al den »fine filosofi«, ja, så passer vi vor dont, lever vores hverdagsliv og gør hver vores pligt i kald og stand, som om intet var hændt. For den enkelte betyder en tandpine eller en ligtorn langt mere for nattesøvnen end bevidstheden om en stor mængde af ubekendte menneskers død og elendig- hed. Man mindes Storm P's flue: Hvad mener du om verdens- situationen? Ikke noget – jeg har fået noget i øjet!

Er Adam Smith kyniker eller realist? Adam Smith udtryk- ker en begrænsning, der ligger i den menneskelige udrustning. Vi kan blive melankolske og sørgmodige, forstemte og triste af at blive informeret om fjerne ulykker, men tilsyneladende på- virker det os ikke nær så meget som egne – verdenshistorisk set ubetydelige – smerter.

Adam Smiths grundsyn har den amerikanske filosof og økonom Thomas Sowell fremhævet som eksemplarisk for, hvad han kalder en »begrænset vision«. Visionen er begrænset, fordi den tager udgangspunkt i, at der er skranker eller barrierer for, hvad mennesket er disponeret for. Vores nattesøvn forstyrres mere af en tandpine end af visheden om nok så voldsomme ødelæggelser på fjerne kontinenter blandt ukendte menne- sker.

Adam Smiths begrænsede vision repræsenterer modstyk- ket til en vision om globalt ansvar, der er ubegrænset. En ube- grænset vision regner ikke med principielle hindringer for vo- res evne til at perfektionere verden. Og hvis der er hæmninger, fordomme og blokeringer, så skal de bearbejdes og overskri- des. Vi kan, hvis bare vi vil.

Thomas Sowells synspunkt er, at vi frugtbart kan belyse politiske uenigheder som en grundlæggende konflikt mellem to slags visioner: en begrænset og ubegrænset. Lige gyldigt, hvad vi begynder med at diskutere: Børneopdragelse, våbenkapløb, socialpolitik, miljøproblemer, frit marked, radioaktivitet og hjertesorg, så ender vi altid med den samme grundlæggende uenighed. Og uenigheden markeres af, om vi tænker inden for en begrænset eller ubegrænset vision med hensyn til menne- sket og dets muligheder for at realisere sine mål her i verden. Der, hvor vandene skilles, hvor enigheden ophører, og dissonanserne melder sig, er i vores opfattelse af menneskets evner og muligheder. Eller – som man sagde i gamle dage – om den menneskelige vilje er fri eller bundet. Grundfjældene eller arketyperne, vi altid falder tilbage på, kan kaldes for henholds- vis en begrænset og ubegrænset vision.

En begrænset vision ser verdens konflikter som dilemmaer, der kræver afvejning. Den ubegrænsede vision ser i konflikter problemer, der forlanger en løsning. Den ubegrænsede vision kæmper for at realisere det gode i verden og går som regel ud fra ideale forestillinger om, hvordan verden bør indrettes. Virkeligheden skal leve op til vores begreb om den. Udgangs- punktet er mere forestillingen om, hvordan verden kunne blive, end hvordan den foreløbig er. Derfor er det i sidste instans afgørende for en ubegrænset vision ikke en handlings eller politikts faktiske virkning, men om den tager sigte på at reali- sere de slumrende muligheder, der er for at forbedre verden.

Den begrænsede vision mere klassisk på det gode. Her gæl- der det ikke om at implementere forudgivne ideer om det gode i verden og sky det onde, men fastholde mådehold: At det gode altid er en afvejning eller – som man sagde i gamle dage – dyden ligger i midten. »Nothing is good, but in propor- tion and with reference,« sagde Edmund Burke og kende- mærkede hermed en begrænset vision. Det gode er flygtigt og kan ikke instantieres. At det bedste er det gades fjende, er et andet slagord for den begrænsede vision.

Den ubegrænsede vision, derimod, forstår ikke, at det kan være en dyd at lade det gode være godt, hvis man formener at kunne gøre det bedre. Når noget mislykkes eller forliser, ser den ubegrænsede vision kun fejltagelser og manglende dytighed, som vi så må forsøge at komme til livs med øget indsigt og forbedrede metoder. Den ubegrænsede vision ser meget optimistisk på menneskets muligheder for at realisere det gode. Begrænsningerne ligger kun i os selv og er midlerti- dige og overvindelige. Derfor bliver viljen eller intentionen også afgørende for den ubegrænsede vision: Den afgør det moral- ske.

Den begrænsede vision har modsat megen veneration for traditioner og det overleverede, som ikke opfattes som hæv- mende i negativ forstand, men som størknet visdom eller ophobet rationalitet. Det uintenderede i historien er ikke irrationelt eller ustyrbart, men en naturlig konsekvens af, at mennesket ikke er alvidende og ikke kan planlægge succes- fuldt i detaljer.

Edmund Burke, Adam Smith og i nyere tid F.A. Hayek repræsenterer ifølge Sowell typisk en begrænset vision, mens den franske oplysningsfilosofi fra Rousseau til Voltaire og Condorcet ser verden som ubegrænset og genstand for per- fektionering.

Jeg synes selv, at Sowells dikotomi er en frugtbar inddeling, som gør begge visioner ret. Det er svært at finde mere pas- sende begreber end »begrænset« og »ubegrænset« til at karak- terisere dem uden samtidig at stemple den ene. Man kunne kalde den begrænsede vision for konservativ, traditionalistisk eller – hvad der ville være mest rammende – aristotelisk. Den ubegrænsede vision som -isme ville være intellektualisme, ra- tionalisme eller perfektionisme. Men alle disse termer er bela- stede og upræcise. Især vil jeg gerne undgå at benytte begrebs- parret rationalisme og anti-rationalisme, da ethvert filosofisk argument – også når det går ud på at vise, hvorfor fornuftsforherligelse fører til forfærdeligheder – nødvendigvis må være rationelt.

Sowell gør altså en todeling og forsøger dernæst at placere gængse ideologiske holdninger inden for dette spektrum. En beslægtet samfundstænk, F.A. Hayek, har derimod foreslået. en tredeling af de grundlæggende politisk-filosofiske anskuel- ser. Det er misvisende og forenkende, mener Hayek, at ville

placere politiske uenigheder på en højre-venstre skala, og har derfor introduceret en trekant, hvor socialisme, liberalisme og konservatisme udgør hjørnerne i trekanten.

Socialisme og konservatisme har eksempelvis meget til fælle i modsætning til liberalismen, ifølge Hayek. Deres paternale eller bedrevidende holdning til menneskelige værdier står i kontrast til liberalismens neutrale indstilling over for, hvad det gode er. Desuden har hverken socialismen eller konservatismen et begreb om økonomi og det fri markeds betydning. Konservatisme er for Hayek hovedsagelig en reaktionær position, der instinktivt reagerer mod forandring. Dette kan være historisk forståeligt og berettiget i visse situationer, siger Hayek, men som principielt synspunkt er det grundløst. Konservatisme har ingen principper, hvorudfra den kan vurdere den faktiske udvikling. I modsætning hertil er liberalisme og socialisme fælles om at besidde en række principper eller ideer, hvorved virkeligheden kan vurderes og dirigeres. Ideerne er forskellige, men grundholdningen er fælles.

Interessant er det at konfrontere Hayeks tredeling med Sowell's ene dimension. Konservatisme er en klar begrænset vision og socialisme en klar ubegrænset, men hvad med liberalismen? Skal liberalismen placeres som begrænset eller ubegrænset? Den hayekske liberalisme med dens betoning af menneskets principielle uvidenhed kan kun forstås som en begrænset vision, men adskillige libertarianske teorier, som også påberåber sig Hayek, vil jeg klart rubricere som ubegrænsede i deres grundanskuelser.

Tvetydigheden i liberalismen er interessant. Der er tilsyneladende indbygget et skråplan i en liberal holdning, så den instinktivt tenderer mod at blive ubegrænset i sin forståelse af mennesket og dets muligheder. »Det er en mulighed, som ligger i liberalismens natur, at den kan betyde en tendens mod noget, der er meget forskelligt fra den selv,« skriver T.S. Eliot. Hvad er det for et »drive«, der er indbygget i liberalismen, og som på lang sigt virker selvødelæggende?

Problemet er. Hvor skilles vandene mellem konservatisme og liberalisme? Hvis vi konsulterer et standardleksikon som *Encyclopædia Britannica*, kan man i artiklen om konservatisme læse følgende: »Om det så er bevidst eller ubevidst, bogstaveligt eller metaforisk, så tenderer konservatisme til at forudsætte den kristne doktrin om menneskets iboende oprindelige synd, og heri ligger en nøgledistinktion mellem konservatisme og liberalisme«. Forskellen markeres altså her som det arkaiske begreb arvesynd. Fuldstændig den samme forskel peger den engelske filosof Anthony Quinton på i sine T.S. Eliot-lectures med den sigende titel *The Politics of Imperfection*. Quinton skriver: »Konservatisme ... beror på en tro på den menneskelige naturs inperfektion« og denne »... idé om menneskets moralske inperfektion er snævert forbundet med den kristne doktrin om arvesynd, så de næsten er to sider af samme sag. Det modsatte syn, at mennesket i hvert fald er i stand til moralsk perfektion, som kan opnås enten ved lockeansk manipulation med omgivelserne eller som hos Rousseau, Godwin og den revolutionære liberalisme fra slutningen af 1700-tallet, ved at ødelægge de institutioner, som undertrykker eller hæmmer menneskets iboende moralske godhed, er del af Oplysningstidens angreb på, hvad den så som den ortodokse kristendoms stivsind og undertrykkelse«.

Arvesynd kan vi altså sige, er den differentia specifik«, som adskiller konservatisme fra liberalisme. Men hvad menes der

herved filosofisk set?

Den klassiske formulering af arvesynd kommer fra Paulus i Romerbrevet: Det onde, jeg ikke vil, gør jeg, mens det gode, jeg vil, gør jeg ikke. Arvesynd er her et misforhold mellem vores villen og vores gøren. Der er ikke altid sammenfald mellem modaliteterne »at ville noget« og »at gøre noget«. I Paulus' ord – i dette citat i hvert fald – ligger ikke noget om, at mennesket vil det onde. Der konstateres kun, at mennesket gør ondt og egentlig ikke intenderer at gøre dette.

Det er jo kendetegnende for mennesket som ufuldstændig eller imperfekt skabning, at der ikke er identitet mellem modaliteterne. Vi kan noget, vi ikke bør. Vi vil noget, vi ikke kan. Skal noget, vi ikke kan. Dette er næsten definitionen på afmagt. For en Gud, vi tilskriver almagt, er der ingen forskel på at ville, skulle og kunne. Qua imperfekte og viljessvage væsener er der konflikt mellem vore evner.

Arvesyndens korrumpierende effekt ligger i fejldirigeringen af de menneskelige teleologier, skriver den engelske filosof Peter Geach. Arvesynd fordrejer vore handlinger på en sådan måde, at vi ikke direkte kan realisere, hvad vi stræber efter. Arvesynd fejldirigerer viljen, siger Geach også. »At ville være, som mennesket er siden syndefaldet, er allerede at ville på fordrejet vis«. En præcis udfordring til en perfektionistisk idé om mennesket, hvor idealet af det sande menneske sættes op som efterstræbelsesværdigt. Allerede dette – uanset idealets karakter – er en fordrejelse af viljen.

Den filosof i filosofihistorien, der har gjort de dybeste overvejelser om arvesyndsbegrebet er Augustin. Arvesynd består for Augustin i viljens syndefald, nemlig afbøjningen eller perversionen af viljen fra det, den rettelig bør ville. Mennesket attrår noget, som ikke hører det til på rette vis. Og det skyldes ikke genstanden for begæret, men måden, det intenderes på.

Det onde opstår således ikke af ond vilje. Det er faktisk umuligt positivt at ville det onde, ifølge Augustin. At søge efter det onde i viljen er som at ville se mørket eller høre stilheden, siger Augustin i *Civitate Dei*. Arvesynd har ikke noget at gøre med, at vi er i vore drifts vold, at lidenskaber eller passioner er handlingsafgørende. Det er ikke begæret, der er galt, men retningen for begæret. I den forstand – selv om formuleringen kan misforstås – er det rigtigt at sige, at arvesynd mere ligger i strukturerne end i begæret. Når et menneske handler ondt, grunder det ikke altid i mangel på god vilje, men på mangelfuld eller forkert opfattelse af sagforholdet.

Af forståelsesmæssige grunde vil jeg dog gerne med tykke streger fremhæve, at dette på ingen måde betyder en benægtelse af tilstedeværelsen af ond vilje i mennesket – af nederdrægtighed og bestialitet. Kun ønsker jeg nøgternt at fastholde, at skal man forklare eksempelvis det tyvende århundredes største onder, folkemordene, så er en »traditionel« forståelse af mennesket som »ondt« utilstrækkelig. Dæmonien er meget mere uigennemsigtig. Ofte fristes jeg af tanken: Gid dog mennesket bare var et bæst, så ville det kun være ondt mod sine nærmeste, som katten over for musen, løven over for lammet – og det ville aldrig komme på den tanke at udrydde hele racer eller klasser.

Arvesynd ligger i relationen mellem vore handleintentioner, der kun er bestemt af individet, og konsekvenserne, der er et utilsigtet sammenrend af omstændigheder. Syndens magt i verden ses ved allestedsnærværet af uintenderede konsekvenser.

Og derfor kan vi – desværre – heller ikke forklare det onde

ved henføring til slemme viljer. Jeg minder om et citat af Solsjenitsyn: »Om det dog bare var så enkelt! – at der findes slemme mennesker, som med koldt overlæg foretager slemme ting, så behøvede man jo blot at skille dem ud fra de øvrige og udslette dem. Men den linje, som adskiller godt og ondt, går tværs . gennem hjertet på hvert enkelt menneske. Og hvem kan tilintetgøre en del af sit hjerte?«

Det er en dominerende tanke i antikkens filosofi, en grundtanke, som også udgør Augustins horisont, at det onde ikke har nogen selvstændig eksistens. Det onde er mangel, privation, ressourceknaphed. »Intet ondt findes i sig selv,« siger Augustin, »men kun som et ondt aspekt ved noget aktuelt eksisterende.« Det, onde eksisterer parasitisk på det gode, ligesom i øvrigt løgneren må have en god hukommelse ifølge ordsproget. Kun det gode har substantiel væren. Det findes ikke noget helt igennem ondt, da det ultimativt onde er ikke-eksisterende. Det onde er selv-ødelæggende. Det findes kun som fordrejning; afbøjning, perversion, korrumpning, negering.

For forståelsens skyld skal det også indskydes, at det ondes karakter af mangel eller privation på ingen måde betyder, at det ikke er nogen realitet. Det onde er lige virkeligt eller reelt, hvad enten man forstår det dualistisk og ontologisk sidestillet med det gode eller som ledsagefænomen ved eller subsisterende på det gode.

Søren Kierkegaard skriver et sted: »Det er overhovedet Ufuldkommenheden ved alt Menneskeligt, at først gennem Modsætning eier man det Attræede«. Det, vi attrår, ønsker eller begærer, kan vi altså ifølge Kierkegaard kun opnå gennem modsætning. Og dette karakteriserer han så som en »Ufuldkommenhed«. Fuldkommenhed ville være, hvis vi direkte kunne nå det attræede. Perfekt vil verden være indrettet, om vi, uden for mange omveje, kunne realisere vore målsætninger. Men vi må altså »først gennem Motning« for at nå det ønskede. Kierkegaard er prototype på en filosof arbejdende inden for en begrænset vision.

Men hvad skal vi forstå ved de dunkle og aforistiske ord, at vi først skal gøre det modsatte for at nå det rette? Den norske filosof Jon Elster skriver. »Nogle mentale og sociale tilstande synes at have den egenskab, at de kun kan komme i stand som biprodukter af handlinger, der foretages med et andet formål. De kan aldrig fremkaldes forstandsmæssigt eller intentionelt, fordi selve forsøget på at gøre det udelukker den tilstand, man forsøger at realisere«. Dvs der findes tilstande, som vi principielt er udelukket fra direkte at tilvejebringe. Når så disse tilstande faktisk forefindes, er de et resultat af handlinger foretaget med et andet formål. Visse tilstande, individuelle såvel som kollektive, kan kun komme i stand som biprodukter. De kan kun bringes ind i verdenen som bivirkninger eller ledsagefænomener. Og ikke nok med det. Ifølge Jon Elster vil selv forsøget på at tilvejebringe disse direkte udelukke os fra at realisere dem. Jo mere vi forsøger, jo mere vil vi fejle.

Elster kalder disse fænomener for »tilstande, der essentielt er biprodukter«. Et biprodukt er noget, der kommer i tilgift, en bi- eller sidevirkning. I økonomi kalder man det eksternaliteter. Da visse biprodukter er aldeles ønskværdige, vil mennesket naturligt forsøge at realisere dem. Problemet – eller dialektikken eller ufuldkommenheden – er blot, at forsøget på at tilvejebringe dem direkte er dømt til at mislykkes. Der findes ønskværdige ting, som ikke er efterstræbelses-

værdige, da vi vil fejle i stræbet efter dem.

Et typisk eksempel på en tilstand, der er et essentielt biprodukt, er lykke. John Stuart Mill skriver. »Those only are happy who have their minds fixed on some object other than their own happiness«. Kun de mennesker er lykkelige, der ikke direkte bekymrer sig om deres egen lykke. Sjælen må have fokus på andet end sin egen lykke for at kunne blive lykkelig.

Tanken lykken som epifænomen, som noget, der kommer i tilgift til aktiviteter foretaget med et andet formål for øje, som lykkegave, er lige så gammel som filosofien selv. Aristoteles formulerer nøjagtig den samme tanke: At lykken er noget, der ligger ud over, hvad vi direkte kan stræbe efter, samtidig med, at lykken definatorisk er det, vi alle stræber efter. Lykken er det højeste god, det eneste i-sig-selv efterstræbelsesværdige, men det eksisterer kun som en tilgift eller supplement til (og ikke bare som en sum af) en masse realisable enkeltgoder. Kierkegaard har også – elegant som altid – formuleret tanken om lykken som et transcendent biprodukt i en lille kendt aforisme: »Ak, Lykkens Dør den gaar ikke ind ad, saa at man ved at storme løs paa den kan trykke den op; men den gaar ud efter, og man har derfor intet at gøre«.

Dog synes Kierkegaards konklusion at være for vidtrækkende i forhold til eksemplet. Selv om lykkens dør går udad, betyder det ikke, at man intet kan gøre.

Man kan jo bruge sin sunde fornuft, træde et skridt tilbage og så åbne døren.

»Et skridt tilbage og så to skridt frem« er faktisk mønster-eksempel på menneskelig snilde og klogskab. Menneskets rationalitet kendetegnes netop ved evnen til at kunne bruge indirekte strategier. Arvesynd kan ikke undgås, men skal omgås. Og indirekte strategier må vi ty til, hvis vi vil realisere tilstande, der essentielt er biprodukter. Direkte strategier kan i praksis være selvødelæggende. Vi fejler fatalt, når vi forsøger at ville, hvad der ikke kan viles.

»Søvn« eller »at sove« er en typisk tilstand, som vi viljesmæssigt er afskåret fra direkte at realisere. Jeg kan ikke ville falde i søvn, men må ty til indirekte strategier, som f.eks. at tælle får. At være naturlig eller spontan er andre eksempler på mentale tilstande, der er essentielle biprodukter. Og jeg erindrer om den ekstra bestemmelse, som Elster gav af disse: Direkte at ville nå dem udsætter eller forhindrer vores mulighed for at realisere dem. Den direkte vej er kontraproduktiv.

Arvesyndens korrumpierende effekt ligger i fejlretningen af de menneskelige teleologier, sagde Peter Geach. At ville, hvad der ikke kan viles, er et typisk eksempel på denne fejlretning, hvor man forveksler. handlingsmål og biprodukt. Men at anerkende tilstedeværelsen af et domæne af virkeligheden, der ikke er et resultat af menneskelig planlægning eller design, omend nok af menneskelige handlinger, er samtidigt at anerkende en begrænsning i de menneskelige handlemuligheder. Og begrænsningen er ikke så meget, *hvad* vi kan eller ikke kan, men *hvordan* vi kan det.

Vi kan som i den vestlige verden udrydde sult, forebygge og helbrede de fleste sygdomme, forlænge gennemsnitslevealderen med årtier, rejse til månen eller opdyrke ørkenområder, men *hvordan* vi kunne opnå det, er langt mere kontroversielt og usikkert. Hvordan er velstanden blevet tilvejebragt? – et klassisk spørgsmål, som Adam Smith skrev sit hovedværk om. Hvordan udvikler videnskaberne sig? – akkumulerende eller revolutionerende, ved metoder eller med påhit? Og de teknologiske innovationer siges for langt de flestes vedkommende at være

sidegevinster eller biprodukter af forskningsprogrammer, der tilsigtede helt andre resultater.

Hvis biprodukter spiller en dominerende rolle i udviklingen, så blokerer det for den slutning, som er velkendt i samfundsvidenskaberne, at hvad der er et resultat af menneskelige handlinger, kan vi også omforme og skabe efter menneskelige hensigter og valg. Men det sociale har sin egen inertie og træghed, som forskyder vore motiver, forveksler mål og midler og forleder os til at ville producere biprodukter.

Arvesynd angiver som sagt, at der er begrænsninger i vore handlemuligheder. Vi kan aldrig restløst kontrollere eller anticipere effekten af vore handlinger, gardere os mod uønskede bivirkninger eller garantere de attråværdige følgevirkninger. Arvesyndsbegrebet er nærmest definerende for en »begrænset« eller »konservativ« anskuelse af mennesket som socialt dyr. Når vi ikke kan undgå arvesynden, hvordan skal vi så omgå og håndtere den?

Nok blokerer arvesynden for vore kollektive handlemuligheder i samfund og politik ved at besværliggøre forbindelsen mellem en handlings intention og konsekvens, men samtidig betyder det ikke kaos og forvirring. For der er alligevel en konvergens i vore handlingers mangfoldige resultater, selv om vore motiver er divergerende og nærsynede. Hvad arvesynden spreder, samler forsynet.

Lykken er, som vi før sagde, det høje gode, Summum Bonum, men samtidig er det transcendent i forhold til vore intenderede handlingers rækkevidde. På det kollektive plan gælder det analogt, at her kan vi ikke realisere fælleslykken, f.eks. en nations velstand, uden som et biprodukt af vore individuelle ambitioner om egenlykken. Fælleslykken overskrider vore handlemuligheder prospektivt, selv om den retrospektivt kan konstateres at være et produkt af menneskelige handlinger. Men fælleslykken kan alligevel realiseres som det uintenderede resultat af individuelle handlinger foretaget med forskellige formål for øje. Nationernes velstand skabes af private personer, der kun arbejder for sig selv og kun ønsker at optimere egne muligheder. Og den usynlige hånd sørger for, at mangefoldet af ukoordinerede individuelle handlinger resulterer i en orden og velstand.

Den enkeltes egen nytte er til samfundets gavn. Når den enkelte søger lykken for sig selv, arbejder han samtidig uintenderet for fællesskabets lykke. Dette er grundtanken hos Adam Smith.

Hvis arvesynden angiver virkelighedens vrang, som forhindrer mennesket i at planlægge og kontrollere **konsekvenserne** af vore handlinger, repræsenterer forsynet retsiden, idet forsynet fritager mennesket for at tænke på, hvordan han kan bidrage til at skabe menneskeheds lykke. Den enkelte skal blot søge sin egen lykke og så have tillid til, at det samtidig beforder den fælles lykke. Det kan være svært nok at smede lykken for sig selv, thi kraft og anstrengelse er kun såre skrøbelige, når det gælder om at modtage en lykkegave, men man kan i hvert fald aldrig smede en lykke for andre.

Det er også mere end en idéhistorisk kuriositet, at Adam Smith skriver ind i en religiøs tradition, der opfatter verden teleologisk. Intet sker tilfældigt, og Gud har et formål med sin indretning af verden. Den orden, der findes i universet, kan kun tænkes som en skabt orden, som formålsrettet. I Adam Smiths tankeverden optræder begreberne »den usynlige hånd« og »forsyn« som forskellige sider af samme sag.

De virkelige problemer opstår, når menneskene tror, at de kan erstatte forsynets rolle og være vidende om, hvad det kollektive bedste er, og hvordan det skal realiseres. I alle de forskellige varianter af global ansvarlighed kan jeg ikke se andet end uheldige og fejlagtige, men selvfølgelig velmenende og idealistiske, forsøg på at lege forsyn og tage vare på sager, som vi ikke evner at tage vare på. Og forsøget er ikke uskyldigt, hvis konsekvenserne er alvorligt skadelige – alle gode intentioner til trods. Kontraproduktivitet bliver resultatet, når vi vil erstatte forsynet eller den usynlige hånd, fordi vi ikke evner at forudberegne og koordinere flere individers handlingskonsekvenser.

Arvesynden distancerer den konservative fra liberale anskuelser. Selv om liberalistiske anskuelser centreret omkring frihedsrettigheder og det fri marked og ansatsen bygger på en begrænset vision, er der alligevel mærkværdige træk ved liberalismen, der skubber den hen imod ubegrænsede visioner. Og dette ses tydeligst i udviklingen af rettighedsbegrebet, der begyndte med ret klart definerede borgerlige frihedsrettigheder og i dag foreløbig er endt i helt futile og altomfavnende menneskerettigheder. Gad vide, om der findes et behov, der ikke kan forvandles til en ad hoc-menneskeret? Og parallelt med denne udvikling er ansvaret blevet forskubbet fra det personlige ansvar funderet på den private ejendomsret til en vision om global ansvarlighed.

Arvesyndsbegrebet associerer vist traditionelt forestillingen om, at mennesket er født skyldigt og dermed indfældet i synd. Synden er »nedarvet« gennem menneskeslægten af Adams første synd. Denne konception kunne forlede os til at sammenknytte arvesyndsbegrebet netop med ideen om, at mennesket på forhånd er ansvarligt over for sine medmennesker, at det globale ansvar så at sige er en a priori forpligtelse, der hviler på os ved blot at være mennesker. Dette er imidlertid totalt forkert, hvad jeg har vist. Arvesyndsbegrebet og det globale ansvar er modsatte, hinanden udelukkende moralforestillinger. De hører hjemme i hver sin vision. Ideen om globalt ansvar eller kollektiv skyld stræber mod at erstatte forsynet. Man vil føre den usynlige hånd, hvad der ikke kan lade sig gøre.

Den konservative udfordring til ubegrænsede visioner er en påstand om, at det er kontraproduktivt og selvødelæggende at have tillid til menneskets evner til at styre og kontrollere en social udvikling. Der er altid misteltene, vi ikke har fået med i vore computerprogrammer. Mennesket vil aldrig kunne nå at samle den nødvendige viden til at kunne lede udviklingen i ønsket retning. Vi kan ikke tvinge vore idealer ned over virkeligheden. Dertil er vore begreber for rigide og virkeligheden for kompleks. Når vi vil forbedre samfundet efter utopiske forestillinger, gør vi det tit kun værre, fordi det bedste er fjende af det gode.

»Det er jo Ideens Majestæt med sit flammende Scepter at anvise Virkeligheden dens Vej ... det er godt at løfte øjet op i det Store; derved voxer det Smaa«. Ordene stammer fra Orla Lehmanns berømte Ridehustale fra 1845, og her udtrykte Lehmann præcist den liberale attitude. Det er godt at satse stort, for selv om vi ikke helt når til målet, hjælper vi det gode lidt på vej, mente Lehmann. Men det er forkert. Vi kan ikke hjælpe det små og nære ved at stræbe højt. Der er en modsætning mellem, det bedste og det gode og ikke en afsmitning. Ved store samfundsmæssige planløsninger, som på papiret ser fortræffelige ud for alle uhildede øjne, ødelægger vi det lokale og selvgroede.

Vi må lære at lade det gode være godt og undlade at stræbe efter det bedste. Totalløsninger er intellektuelle fristelser, som vi må træne os i at modstå. Sværere er det unægteligt at gøre mådeholdet dragende. Det middelbare inciterer sjældent en intellektuel sjæl. Retorisk virker det ikke fængende kun at ville fastholde det personlige ansvar her i de store hjælpeprogrammers tidsalder.

Hvordan »svarer« en ubegrænset vision så på denne fordring? Thomas Sowell skriver. »De, der skriver inden for en begrænset vision, fylder deres bøger med eksempler på kontraproduktive konsekvenser af velintenderede politiske programmer. Men for dem med en ubegrænset vision er dette blot at fokusere på isolerede fejltagelser, som kan korrigeres og rettes op. Og, den begrænsede vision koncentrerer sig om disse fejltagelser for at modsætte sig tendenser, der på lang sigt er gavnlige«.

De selvødelæggende konsekvenser af vore handlinger er blot enkeltstående fejltagelser uden mønster, som vi selvfølgelig skal korrigere for og ikke gentage i fremtiden. At fejle er jo menneskeligt, og det er blot undtagelser fra reglen. Hvis ikke opgaven er at for bedre samfundet og hjælpe medmenneskene, hvad er så meningen med livet? spørger intellektuelle tænkende inden for den ubegrænsede vision typisk. Og hvis man så kritiserer sociale programmers kontraproduktive virkninger, påstår, at det er reglen snarere end fejltagelsen, så står man i fare for – som Sowell siger – at blive opfattet som modstander af forandring og forbedring.

»Perfektionismens fortjeneste er aldrig dens resultater, men det at gøre forsøget,« siger den engelske filosof Michael Oakeshott. For den ubegrænsede vision er den fundamentale merit ikke effekten eller nytten, men viljen til at gøre godt. Intentionen er mere værd end konsekvenserne.

Derfor bider den konservative udfordring egentlig heller ikke, fordi påpegninger af kontraproduktivitet kun forstås som kæppe i hjulet, kynisk uvilje mod at forsøge at forbedre vilkårene for menneskenes børn her på kloden. Konsekvensen – sat på spidsen – af den ubegrænsede vision synes at være, at forsøget er vigtigere end resultatet, processen at arbejde for det gode vigtigere end evalueringen af, om det faktisk blev godt.

Den ubegrænsede vision ligner fortræffeligt Den store March, som Milan Kundera skriver om, »... den politiske kitch, der har forenet venstreorienterede af enhver afskygning til alle tider. Den store March, det er den prægtige vej fremad, til broderskab, til lighed, til retfærdighed, til lykke og endnu længere ...« Og den vigtigste ingrediens i marchen, det, der får folk til at gå med og ville forandringen, pilsken der får flagellanterne til at marchere, er skyldfølelsen og fornemmelsen af et ansvar for sammenhænge, der langt overskrider mine handlingers mulige rækkevidde. Uden den stærke appel til skyldfølelse ville ideen om global ansvarlighed være tom og ufarlig.

Helt central for en begrænset vision er fastholdelsen af det personlige ansvar. Ansvar kan aldrig overføres til mængder eller menneskeheder, til racer eller klasser. Og det kan være fatalt farligt at gøre det.

Hvad så med de sultne i Syd-Sudan? Skal vi bare lade dem dø af sult? – som journalisten ville spørge. Vi kan følge følelserne og give hjælp her og nu, men så er det også et berettiget spørgsmål, om hjælpen faktisk hjælper eller gør ondt værre. Og præmissen: Vi skal ikke gøre ondt, antager jeg uden diskussion. Det kan ikke være nogen dyd at hjælpe, hvis hjælpen

lammer eller misbruges. Og her møder vi så igen grundfældene: Hvis man stadig føler forpligtelsen, så er det måske i virkeligheden helt andre motiver, der ligger bag? At intentionen er vigtigere end resultatet, den gode vilje vigtigere end gerningen, forsøget vigtigere end resultatet, røber, at vi ikke har at gøre med praktiske eller pragmatiske anskuelser, der lader sig korrigere af virkeligheden, men af noget helt andet, – måske sin egen dårlige samvittighed. Og er det ikke den egentlige synd overfor sultne i Syd-Sudan?

Vi kan engagere os i fredskorps og hjælpeprogrammer i den tredje verden, og vi kan lade være, men undladelsen har et fortrin frem for interventionen. Undladelsen er kausal uproductiv og kan ikke virke boomerang-agtig og afstedkomme fatale utilsigtede konsekvenser. Så længe man ikke er overbevist om at sidde inde med korrekt viden om, hvad der er den rette løsning for sultne i Syd-Sudan, så er det bedre ikke at blande sig. Hvad vi undlader at gøre, kan aldrig blive kontraproduktivt. Men en ubegrænset vision, der opererer med global ansvarlighed, kan selvfølgelig ikke acceptere passivitet og lade stå til. Vi er også ansvarlige for, hvad vi ikke gør eller kunne have gjort. Ingen plads til vederkvægelse eller et stille pust, når først svaret er strakt ud til hele menneskeheden. Så synder man også, når man sover.

En begrænset vision tror helt modsat, at verden er skruet således sammen, at hvis jeg blot handler anstændigt i min omgang med de mennesker, jeg møder på min vej, så skal forsynet eller den usynlige hånd nok sørge for resten.

Jeg startede med et citat af Adam Smith og vil også slutte med et:

»Da naturen udstyrede os med vore egne sorger, tænkte hun, det måtte være nok og bad os derfor ikke tage mere del i andres sorger, end hvad der er nødvendigt til at afhjælpe dem.«

Privat retsvæsen i 300 år

Af Henrik G. Forsström

Da pavens sendebud, kardinal Vilhelm, kom til Norge i året 1247 og hørte, at Island, som lå langt ude i havet, ikke havde nogen konge, blev han så bestyrtet over dette, fra et kirkeligt standpunkt vederstyggelige faktum, at han umiddelbart anbefalede, at dette forhold skulle ændres.

For at forstå, hvordan det islandske samfund kunne fungere uden de institutioner i samfundet, vi i dag tager for givne, fx politi og en central statsforvaltning (om end ikke en konge), kan man til at starte med studere de gamle sagaer og ud fra disse få en forståelse af, hvordan lovene i praksis blev efterlevet. Sagaerne er skønlitterære værker og skal læses som sådanne.

Disse kilder er dog mangelfulde. Lovene blev først sent nedfældet, og den bedst bevarede kilde, lovsamlingen Gregers, nedstammer fra tiden før fristatens fald. Endvidere er de forskellige afskrifter ikke fuldstændige og heller ikke altid identiske og entydige.

Hvad man først og fremmest kan konstatere, er, hvilken uhørt respekt man på dette tidspunkt havde over for lov og ret, og hvilken interesse man havde for lovene og den juridiske proces, som oftest var yderst kompliceret.

I adskillige af de islandske sagaer kredser intrigen omkring intrigante retsmål, og hvad vi kan lære af dem, er, at lovene mere betragtedes som en slags regel for en sport eller et spil end som et middel til at dømme.

Lovkundskab var ikke mindst evnen til at overliste sin modstander gennem juridiske kneb og spidsfindigheder – list og vold, som forhindrede modstanderen i på rette vis at fremføre sin sag for domstolen, ansås mere som beundringsværdige end umoralske eller kritisable midler.

Dette er bagsiden af de komplicerede regler, som var gældende for, hvordan en sag skulle behandles, selv om formålet med de indviklede procedurer i sig selv var at behandle sagerne korrekt og upartisk.

En faktor, som bidrog til, at systemet kunne fungere som beskyttelse for de svage, var muligheden for at lade en anden føre sin sag. Enten et betroet ombud – eller også kunne sagsøgeren sælge sin sag til en person, som havde en tiltro til, at han kunne vinde den pågældende sag i retten – denne kunne herefter indkassere vederlaget fra den dømte i sagen.

Mange eksempler på, hvordan dette fungerede, tinder man bl.a. i 'Njals Saga'. Det skal også fremhæves, at det var en ære at påtage sig svagere parters sager på trods af en forventet usikker eller ringe profit.

Lovene var på denne tid i Norden også et begreb, som på en vis måde var vigtigere for den sociale identitet end begreb som nationalitet eller det at være undersætter, og derfor var det så fatalt for trældene, der ifølge loven ingen rettigheder havde.

Direkte dødsstraf forekom ikke eller var i hvert fald yderst sjældent i hele Norden. På Island var den strengeste straf at blive dømt fredløs, hvilket indebar, at man stod helt uden for loven og uden følger kunne dræbes af hvem som helst. Det var endog strafbart at beskytte en fredløs.

Alene på Island opstod på naturlig måde et ting og en lov,

som var fælles for hele riget. I det øvrige Norden havde man landskabslove. Visse gamle stednavne viser, at disse landskabslove spillede en vigtig rolle i det gamle nordiske samfund. Loven kunne definere det geografiske område i stedet for omvendt. Man kan fx nævne Trøndelag i Norge, Rostagen i Sverige og Danelaw (Danelagen) i det af danske vikinger okkuperede område af England.

Fra begyndelsen fandtes en vis sammenhæng mellem lovene og den hedenske kultur. Blandt andet skulle man ved tinget sværge en ed til asaguderne på en ring, hvilket udelukkede de kristne. De magthavende domsmænd (godarna) var samtidig ofterpræster, som var ansvarlige for de hedenske templer, og således var den verdslige og religiøse magt forenet. Dog syntes overgangen fra hedenskab til kristendom at være forløbet uden en mere gennemgribende revidering af lovene. Kun i sager, hvor den hedenske kultur kom i konflikt med de kristne ritualer, var ændringer påkrævet. Selve respekten og troen på lovene forblev uændret.

Et særegent eksempel findes i beretningen om spøgelseserne på Frødhø i Eyrbyggja sagaen, hvor et antal usalige ånder nat efter nat hjemsøger en gård på Islands vestkyst. Da sætter man en »dørret« og anfører stævninger mod de forskellige spøgelses – på samme måde, som hvis det var foregået på et ting. Da dommene afsiges, rejser ånderne sig modvilligt en efter en og forlader gården for altid.

Først efter, at man på denne måde ved rettens hjælp har forvist de usalige, kan præsten holde messe og stænke med sit vievand.

En betragtning over fristatens statsskik kan gøres ud fra loven, idet den også fungerede konstitutionelt. *Godorden*, tingsordenen, de hedenske henholdsvis de kirkelige rettigheder og forpligtelser, skelsspørgsmål osv behandles nøje i lovene. Her skal blot nogle aspekter anføres.

Godordet, eller retten til domsafsigelse, var nøglen til magten på Island. Dette embede blev betragtet som (skattefri) ejendom. Da retten til at drive proces kunne sælges, kan man sige, at retten i fristaten var en markedsvare. Eftersom *godorden*, retten til at afsige domme, kunne arves, deles og sælges, kan man anføre det samme om magten.

Magten som markedsvare er ikke unik for den islandske fristat. En teoretisk analyse af dette i forbindelse med en kvalitativ vurdering af de oldislandske erfaringer vil være særdeles interessant; men et forsøg herpå skal ikke gøres i denne artikel.

En refleksion, som godt gør, at fristatens system glimrende kunne generere en effektiv lovstiftning, kan opridses. Et *godord* modsvarede et sæde i den lovgivende forsamling. Såfremt en lovændring var tilstrækkelig attraktiv for et tilstrækkeligt antal personer, skulle disse i princippet overbyde deres opponenter for at opnå det nødvendige antal *godord* til at gennemføre lovændringen.

En lignende mulighed findes implicit i ethvert politisk system; men idet *godordet* var en markedsvare, har transaktionsomkostningerne antagelig været mindre end i de fleste andre politiske systemer.

Grundliggende årsager til, at der ikke fremvoksende, nogen centralmagt på Island, kan være dels landets uvenlige geografi og dels den lille og spredte befolkning.

Idet der ikke forelå noget behov for væbnet forsvar, fandtes der heller ikke nogen mulighed for, at en enkeltperson kunne opbygge en hær til understøttelse af hans magt eller vinde ære i en forenet kamp mod en ydre fjende. Der fandtes heller ikke nogen familie, der kunne gøre krav på en særstilling, idet alle de ledende slægter betragtede sig som mindst jævnbyrdige med de andre. Med disse grundliggende forudsætninger kunne *godord-systemet* opretholde den interne magtbalance. Dette system kan bedre end noget andet garantere medborgernes privilegier i et samfund.

Det antages ofte, at det oldislandske samfund var særdeles voldeligt og uretfærdigt. Dette er ikke mindst det indtryk, en overfladisk læsning af sagaerne kan bibringe. Et nøjere studium af disse vil dog nærmest give det modsatte indtryk. Vold og spektakulære retsprocesser har alle dage været god underholdning, og dette har sagaernes forfattere været vel vidende om, hvorfor sådanne sager gerne blev taget op, når de forekom.

Volden i sagaerne er næsten altid personligt rettet og relativt harmløs. Voldtægt, tortur og kvindemord er særsyn, og når en fjendegård skal nedbrændes, får kvinder, børn og tjenestefolk først en chance for at komme ud. En beregning ud fra Sturlunga sagaen, som beretter om den voldeligste tid, af islændingene nærmest betragtet som en borgerkrig, som ender med fristatens fald, antyder, at antallet af dræbte og henrettede under denne halvtredsårs periode i forhold til folketallet cirka svarer til mordfrekvensen i dagens USA.

I sammenligning med andre europæiske lande på dette tidspunkt var volden på Island i virkeligheden marginal. Dette skyldes krige, religionsundertrykkelse, interne magtkampe og kongernes enevældige og lemfældige magtudøvelse.

Beskatningen var i hedensk tid praktisk talt ubetydelig. *Goden* havde ret til at opkræve midler til tempeldriften af sin menighed, og de til tinget tilrejsende bønder fik deres udgifter refunderet af de *godordsbønders*, som ikke tog med til alttinget. Men der fandtes ingen skatter, som ikke direkte modsvarede af en direkte omkostning. Ved tinget tilfaldt visse mindre bøder tinget selv, og ud af disse midler aflønnedes for eksempel domsmanden.

I 1096 blev der indført tiendebeskatning til kirken. En fjerdedel heraf tilfaldt *hrepparna* og skulle anvendes til fattigvæsen; men den øvrige del tilfaldt kirken og kirkeejerne, uden at der var tilknyttet nogen nærmere angivne forpligtelser. Derved fik nogle personer en mulighed for at opbygge store formuer af skattemidler uden kontrol fra befolkningen. Dette har nødvendigvis medført en alvorlig forstyrrelse af det oldislandske systems balance og legitimitet.

Desværre vides der i dag kun lidt om trællene på Island. Man ved, at mange af trællene var af keltisk afstamning, taget som fanger på Skotland og Irland og følgelig kristne. Det står dog klart, at trældom ikke var det rene slaveri trods det, at slaven ikke ejede retten til sit eget liv.

Oprør og mytteri forekom, og det var relativt let at undslippe på det tyndt befolkede Island. Alligevel ved vi fra sagaerne, at trællene kunne bære våben, og i et tilfælde ejede en træl et berømt sværd, som hans herre kun kunne låne efter forespørgsel. Formentlig kunne de fleste trælle færdes ganske

utvungent i gårdfællesskabet.

Jævnfør visse beregninger var der på Island på intet tidspunkt mere end ca. 2000 trælle eller omkring 3% af den samlede befolkning. Dette tal er dog behæftet med usikkerhed. Sikkert er det dog, at der gradvis blev færre trælle. I midten af det tolvte århundrede synes det at være afviklet uden på noget tidspunkt at være afskaffet gennem lovgivning. Det er vanskeligt at redegøre for årsagerne hertil. Muligvis har kristendommen spillet en vis rolle; men det er ikke godtgjort, at en almen kristen opdragelse af trælle-ejerne kan have været hovedårsagen til trælleriets afskaffelse. Det er mere sandsynligt, at fristatens økonomiske system fungerede på en sådan måde, at trælleriets blev stadig mere umoderne og specielt mere ulønsomt.

I det hele taget synes det islandske samfund at have udmærket sig ved en relativt stor tolerance og jævnbyrdighed for rang, køn og tro. Dette til trods for, at vi fra sagaerne ved, at såvel fri som træl blev vurderet forskelligt efter byrd og duelighed. Hele Islands befolkning har været kendetegnet af pionerånd og en meget høj grad af stolthed og selvfølelse.

Mands- og kvinderollerne var klart afgrænsede; men vedrørende retslige privilegier lader det til, at kvinden på så godt som alle måder var ligestillet med manden. En vigtig undtagelse var, at ganske vist kunne hun deltage i domsafsigelser (*godord*); men hun kunne ikke selvstændigt udøve embedet.

Domsvæsenet var hierarkisk opbygget, med første instans i *godarna's* private, lokale domstole, som nærmest var en slags opmandsorgan. En afgørelse herfra kunne altid tages op på et varting eller landsdeling og fimmtardömr.

I og med, at det islandske samfund ikke havde noget organ for udøvende magt, var det efter domsfældelse op til sagsøgeren selv at opkræve bøden eller foranledige straffens effektivering. Straffen for bestemte overtrædelser var nøje angivet i loven, og domstolens opgave var for så vidt juryens, nemlig at afgøre, hvorvidt den anklagede var skyldig eller uskyldig. Indlæg fra parterne blev ikke brugt; men retten indkaldte til sin hjælp dels vidner og dels folk bekendte med parterne. Vidnerne redegjorde for, hvad de havde set, medens de andre blot forklarede, hvad de mente var sket. I sagaerne hører man ikke sjældent om »selvdom«, hvor den skyldige giver den forulempede ret til selv at afgøre straffens udmåling.

Fraværet af et politivæsen medførte, at visse problemer måtte løses på andre måder end de, som vi i dag oplever som normale. Jeg skal i det følgende tage et par sådanne aspekter op.

En naturlig indvending mod et system baseret på privat opretholdelse af lov er, at fattige og på anden måde svagt stillede mennesker bliver ladet forsvarsløse. En metode, hvorpå det islandske system imødekom dette problem, er allerede blevet nævnt: Ofrets ret til at overlade sin sag til, hvem han ønskede – selv efter et overgreb på den allersvageste. Trælle var fredet for alle med undtagelse af deres egen herre, og et overgreb mod en anden mands træl blev betragtet som et overgreb mod ejendomsretten.

En anden indvending vil være, at de rige og mægtige ville stå over loven, idet ingen havde styrke til at udfordre dem. Dette var tilfældet under fristatens sidste år; men så længe den gamle magtbalance var uforstyrret, indtraf det yderst sjældent.

Den, som nægtede at acceptere en fældet dom, blev dømt fredløs, og folk var uvillige til at støtte en fredløs, idet dette i

sig selv var en kriminel handling. Der findes i sagaerne mange eksempler, som understreger, at magtbalancen fungerede fint, idet mange af de mest kendte stormænd faktisk blev dømt fredløse og derved mistede deres magtposition.

En person, som har studeret erfaringerne fra det oldislandske samfund, og hvordan dette skulle kunne tillempes et moderne liberalt samfund, er amerikaneren David Friedman (forfatter til 'The Machinery of Freedom'), som har forsøgt at skitsere et moderne system til privat håndhævelse af lov og orden. Med udgangspunkt i fristaten mener han, at så godt som alle juridiske problemer skulle høre under civilretten. Dette skulle hvile på kompensation, således at skadevolderen på en fornuftig måde skal holde skadelidte skadesløs. Det skal nøje specificeres i loven; hvornår der er tale om handlinger, som medfører erstatningsansvar. Endvidere skal offerets rettigheder gøres til en handelsvare således, at det kan overdrages til, hvem som er villig og evner at fange misdæderen og trække denne for retten, at gøre dette. Det ville føre til fremkomsten af et erhverv som »tyvfanger«, og disse ville gradvis udkonkurrere det statslige politi. Disse tyvfangere fandtes i England frem til sidste århundrede.



Problemet med, at nogle overtrædere ikke ville være i stand til at erstatte ofret den lidte skade, kunne løses efter en model lig den oldislandske således, at skylden trælles af til fordel for skadelidte. Selvfølgelig kan skadevolderen normalt beholde visse rettigheder.

Dommen skulle formuleres i termer som fx »så mange kroner, subsidiært så mange år« og kunne forvandles til strafarbejde eksempelvis i et privat fængsel. I tilfælde, hvor overtrædelsen er af så alvorlig karakter, at gerningsmanden ikke vil kunne yde fuld erstatning, skulle ofret kunne garanteres erstatning via en forsikringsform.

Dette er blot et lille udpluk af, hvilke refleksioner der kan gøres over det moderne samfund med udgangspunkt i det oldislandske eksempel. Den islandske fristat fungerede i over tre århundreder.

Gennem denne tid var man tvunget til inden for systemet at finde løsninger på de problemer, fraværet af en udøvende statsmagt sammenhængende med det dermed opståede behov for en privathåndhævelse af lov og orden skabte. Disse løsninger udformedes efter de yderst specielle forhold, som kendetegnede Island i . oldtiden, men er stadig af stor, almen interesse.

Fristatens allerstørste værdi ligger dog i, at den entydigt viser, at et samfund kan eksistere *tiden* statsmagt.

Kilde: Tidsskriftet Svensk Linje, nr. 2, 1991.

Oversættelse: Tage S. Jessen.



Anmeldelser

Ronald Reagan: An American Life

Hutchinson,
London, Sidney, Auckland, Johannesburg, 1990, 748 s.

Sin tilsyneladende simple natur til trods er Reagan en kompleks og paradoksal figur. Det afspejler sig i de markant afvigende holdninger til ham og hans præsidentperiode, som man kan opleve hos mennesker, der ellers har tæt beslægtede holdninger. Det gælder ikke mindst libertarianere.

Reagan var den første i mange år med markante holdninger, det lykkedes at blive USA's præsident; men han blev også den mest landsfaderlige skikkelse i mange år. Reagan var med til at gøre libertariansk retorik accepteret og placeret i en nøgleposition igen. Og han tilsmudsede den selvsamme retorik ved at hæfte den på en politik, der ofte var langt fra libertariansk. Inflationen og væksten i de offentlige udgifter var mindre og den økonomiske vækst og beskæftigelsen større, da han gik af, end da han kom til. Alligevel blev den offentlige sektor større; selv i Reaganårene. Reagan fremstod som cowboyen med en hurtig ringer på aftrækkeren i internationale affærer, klart markeret i forhold til kommunisme og terrorisme. Alligevel førte han i praksis den mindst interventionistiske amerikanske udenrigspolitik i mange år: opgav Libanon-interventionen ved første tilbageslag og måtte »nøjes« med Grenada-aktionen som det eneste succesfulde symbol på interventionsretorikken. Reagan bragte nye, mere markedsorienterede folk med sig i sin første valgkamp – og ansatte så de gamle Nixon/Ford-folk til at føre sin politik ud i livet.

Hvem er egentlig denne Reagan, som man kan finde gode

grunde til både at elske og hade? Hans eget svar foreligger med selvbiografien »An American Life«. Selv om bogen er skrevet af en »neger«, er den så loyal over for Reagans stil, facon og tankegang; at det i realiteten ikke gør noget. Der står praktisk taget et »we...« i hver sætning.

Det er på mange måder en kedelig bog; der er ikke mange nyheder eller synspunkter. Bogen løfter ikke sløret for noget nyt i forhold til tidligere tiders interviews med Reagan (hvilket antageligt skyldes, at den er skrevet netop på grundlag af gamle interviews).

Alligevel er den ikke uegnet til at vurdere Reaganfiguren, bl.a. set fra en libertariansk synsvinkel.

Selv om mange ser valget af Reagan til amerikansk præsident som et brud med Vietnamkrigs- og Watergate-syndromerne, er der ingen tvivl om, at han i høj grad er et produkt af dem begge. Amerikanerne ønskede en præsident, som *ikke var politiker*. Man ønskede sig en hæderlig mand i stedet. Det manifesterede sig først med valget af Jimmy Carter, som imidlertid viste sig at være et flop – og en katastrofe for amerikansk økonomi. Med valget af Reagan lykkedes det derimod i høj grad; men problemet – for Reagan og USA – var, at han mere og mere *blev politiker*, som dagene gik i Det hvide Hus.

Historien om Reagan starter naturligvis længe før præsidentvalgkampen i 1980. Han blev født i beskedne kår i landbrugsstaten Illinois i 1911, langt fra det Østkystmiljø, som har dannet baggrund for så mange af USA's »liberale« og konservative karrierpolitikere. Den form for »konservatisme«, Reagan familien opdrog »Dutch« i, var derimod af en tradi-

tionel – ret libertariansk inspireret – indvandrer-type:

Den amerikanske drøm om at nå sine resultater ved hårdt arbejde og initiativ; personlig frihed; integritet og selvrespekt; hjælp til svage medborgere som et personligt, ikke statsligt ansvar, og en dybt rodfæstet mistro til regeringsbureaukratiet. Fra moderen arvede Dutch samtidig sin dybe religiøsitet. Når man følger Reagans billede af sig selv bogen igennem, er det tydeligt, hvor forankrede fire af de bærende fem ideologiske principper blev allerede som ganske ung: Frihed, markedsøkonomi, religion og dyb, dyb mistro til bureaukratiet. Det femte princip – antikommunismen – kom først til langt senere, da han som formand for Screen Actors Guild oplevede kommunistiske forsøg på at infiltrere filmverdenen.

Reagans tilværelse frem til dette tidspunkt – og naturligvis ikke mindst senere hen – manifesterer sig som opfyldelsen af den amerikanske drøm fra barndommen. Han bliver sendt på High School på et scholarship; så bliver han – efter Forgæves at have ledt efter lokal beskæftigelse – radiospeaker og så omsider filmskuespiller. Filmkarrieren når dog kun til B-film niveau, og efterhånden bliver det til mindre og mindre film og mere til »speaking tours« landet over, finansieret af General Electric. Hovedtemaet for disse optrædere, fortæller erindringerne, var »government of our backs« og dyb mistro til bureaukratiet.

Det er først på dette, ret sene tidspunkt, Reagan skifter fra det Demokratiske parti til Republikanerne. Og nogen veneration for forældrenes gamle parti står tilbage, selv hos den aldrende ex-præsident. Et af de mere seriøse forsvar for Demokraterne er deres traditionelle rolle som partiet for frihed, upriviligeret markedsøkonomi og lav beskatning af den almindelige mand. Men Reagan taler også igen og igen henført om præsident. F.D. Roosevelt. Ganske vist var Roosevelt op-havsmanden til den »alphabet-soup« af offentlige regulering-organer, som Reagan livet igennem hadede. Og ganske vist ekspanderede den offentlige sektor markant under »New Deal«. Men Roosevelts intentioner var alligevel gode nok, hævder Reagan og føjer dermed endnu en dimension til sin paradoksale natur.

Karrieren i det Republikanske Parti fører Reagan frem til guvernørposten i Californien. Egentlig har han ikke lyst til at blive politiker, men gør det, fortæller han, af hensyn til partiet og Californien. Da Reagan først er valgt, begynder han at kunne lide det. Hans eget rationale er, at guvernørposten giver ham chancen for at »gøre noget« i praksis på alle de områder, han tidligere talte om på sine speaking tours. Men det skinner tydeligt igennem, at Reagan også kan lide at være manden med magten, rejse verden rundt og møde statsoverhoveder på stribet.

Historien gentager sig, da Reagan lader sig overtale til at forsøge at blive nomineret som Republikanernes præsidentkandidat. Det lykkedes omsider, og Reagan opnår ikke alene nomineringen, men også selve præsidentposten i 1980.

Hvordan skal man vurdere de to perioder, Reagan tik i Det hvide Hus? Biografens eget billede er naturligvis positivt; men den formår ikke at skjule, at det gik støt ned ad bakke gennem de otte år.

Den første udfordring var at trække USA ud af recessionen. Det forsøges med et udbudsøkonomisk program, hvis hovedhjørnesten er en nedsættelse af indkomstskatterne. Antagonisterne spår en kolossal stigning i den i forvejen høje inflation. For at give historien et dramatisk pift gengiver bio-

grafien lange udtog af Reagans bekymrede dagbog. Recessionen og modstanden imod den nye økonomiske politik fortsætter, lige indtil vendepunktet kommer i begyndelsen af 1982, hvor USA's hidtil længste økonomiske opsving i efterkrigstiden begynder. Reagan er ikke sen til at tage æren (og er ikke tilbøjelig til at dele den med centralbanken, som i meget høj grad gjorde arbejdet ved at opgive den stærkt inflationære pengepolitik!). Men herfra begynder de økonomiske resultater at blive færre. Reagan har dog til dels ret i at placere ansvaret hos Kongressen, som nægter at beskære de føderale udgifter. Men det er også klart, at Reagans »revolution« på det økonomiske felt er gjort af mere retorik end af gedigen liberalistisk markedsøkonomi. Vi får den sædvanlige politiker-historie om at skære i det »unødvendige« bureaukрати uden at røre ved fx social- og sundhedssystemet. I Reagans verden kan man fjerne »the government from our backs« ved, at den »nøjes« med at opkræve mellem en fjerdedel og en tredjedel af nationalproduktet i skat og fortsat monopoliserer og regulerer store dele af det sociale liv!

Men hvis man stiller sig tilfreds med retorik, er den bemærkelsesværdig markedsøkonomisk i »An American Life«. Reagan får identificeret en stor del af de dårlige sider af den gennemførte økonomiske politik – fx den »frivillige« eksportbegrænsning af japanske biler (der – naturligvis – var George Bush's opfindelse!), men undskylder sig med, at det var det bedst opnåelige.

Reagans udenrigs- og sikkerhedspolitik er stærkt både overvurderet og undervurderet. Den er overvurderet af de doktrin-tro. For sagen er, at Reagan var noget af en tøsedreng. Ganske vist var han præsidenten, der bragte »America back« på den internationale scene. Men interventionspolitikken manglede en konsekvent linje. Det ene øjeblik var præsidenten jernhård og kompromisløs. Det andet øjeblik blev han skræmt over tabet af amerikanske soldaters liv. Det var ikke teatertårer, Reagan kneb, når nogle af »our boys« vendte hjem i kister.

Libanon interventionen er ganske karakteristisk for Reagan-politikken. Den startede med massiv indsats i Mellemøsten og endte med at handle våben mod gidsler med det retoriske forhadte præstestyre i Teheran (selv om biografien gør et desperat forsøg på at hævde, at det ikke drejede sig – så vidt Reagan vidste – om våben for gidsler, formår den i meget ringe grad at skjule sandheden). Sagen er formodentlig den helt enkle, at Reagan ikke kunne holde sig fra at gøre sit yderste for gidslerne, uanset om det betød, at den grandiose rolle som Verdenspolitibetjent faldt til jorden.

Sandt nok, Reagan skruede rustningstempoet hastigt i vejret. I retrospekt må det konstateres at have repræsenteret det næstbedste alternativ. Det værste ville have været en fortsættelse af den hidtidige linje, hvor rustningstempoet ikke gik hurtigere, end at Sovjetblokken lige netop kunne følge med. Dermed kunne den højt besungne »terrorbalance« være holdt ved lige. Reagan troede ikke på terrorbalancen; men på, at den vestlige verden var overlegen i kraft af sit økonomiske system. Og pointen blev illustreret så kraftigt, at det endte med Sovjetblokkens sammenbrud – et fænomen, kun de færreste ville have troet muligt blot ti år forinden. Men prisen for denne rustningspolitik var milliarder af skattedollar og antageligt også en forsinkelse af Sovjetblokkens sammenbrud. set i forhold til en situation med massiv afrustning. For en massiv afrustning ville have trukket steppet umiddelbart væk under det sovjetiske militære industrikompleks (for slet ikke at tale om det

amerikanske ditto) i stedet for i første omgang at have understøttet det, lige indtil situationen blev håbløs. En massiv afrustning ville også have muliggjort enorme besparelser på militærbudgetterne. I dag står vi i stedet i en situation, hvor militæruddgifterne trods den megen snak om fredsdividende og trods Sovjetblokkens sammenbrud fortsat er eksorbitant høje, og hvor NATO skal bruge nye midler til at »omdefinere sin rolle«. Ikke så snart er det onde imperium forsvundet, før nye storslåede projekter – under Bush ligefrem en helt »Ny Verdensorden« – stikker sine hænder dybt i skatteydernes lommer.

Hvordan skal vi løse de mange paradokser omkring Ronald Reagan? En stor del af forklaringen ligger givetvis i hans naivitet. Naiviteten har både været konstruktiv og destruktiv. Den har styrket præsidentens instinktive tillid til sine idealer – hvoraf de fleste er gedigne klassiske amerikanske frihedsideal. Men den har også lukket hans øjne for, hvad konsekvensen af de idealer burde have været. »An American Life« fortæller mellem linjerne en meget tydelig historie om en præsident, der i stigende grad mister overblikket, og som samtidig – ligesom guvernør Reagan – bliver grebet af rollen som boss for systemet.

Hvad skal der til for at elske Reagan? Tidsskriftet *Liberty* gav fornylig et udmærket svar på det spørgsmål: George Bush.

Bush's korte tid i Det hvide Hus har for alvor sat Reagan-årene i perspektiv og fået Reagans fejltagelser til at falme. Reagan er den præsident siden begyndelsen af dette århundrede, som lod skatterne stige mindst. Bush har allerede erhvervet rekorden som den, der har ladet dem stige mest. En præstation, som overgår selv Franklin D. Roosevelt. Bush lod sig vælge på Reagans renommé, understøttet af sit eget løfte: »Read my lips, no more taxes«, og gik så i budgetforlig med demokraterne om at sætte de føderale udgifter og skatterne heftigt i vejret. Bush er ikke naiv. Han kender det gamle politiker-kneb, at intet kan lå populariteten og accepten af kollektivismen til at stige hurtigere end krig. Det er foreløbig blevet til tre krige på treår. Først en massiv eskalation af »krigen imod narkotika«, så okkupationen af Panama og sidst krigen i Golfen. Med den »Nye Verdensorden« med USA's præsident som overdommer og politibetjent på den internationale scene er der ubegrænsede muligheder for at kaste USA ud i nye konflikter. Det klassiske amerikanske mareridt om evig krig for evig fred trænger sig på.

USA har igen fået en professionel politiker i Det hvide Hus.

Otto Brøns-Petersen

Historien om Vestens intellektuelle forfald

Af Allan Bloom,
Gyldendal 1991, 394 s.

Da Allan Blooms bog: »*Historien om Vestens intellektuelle forfald*« udkom for nylig, fremstod den som blot endnu en kritik af den amerikanske (og europæiske) intellektuelle kultur. Forskellen var blot, at det denne gang var fra højrefløjen i stedet for fra venstrefløjen. Intet nyt under solen: I den vestlige verdener intellektuel selvkritik normen. Pressen elsker det, politikerne elsker det, og de intellektuelle er simpelthen afhængige af det.

Vi har så rig en kultur, fyldt med forskellige opfattelser, at kritik af et aspekt af den fra de, der ønsker at stille deres egen dagsorden for debatten, er så ganske forståelig. Mere ensartede, homogene kulturer, er ikke så fyldte med selvkritik – billedet af den herskende kultur er her så forenet og samtidig så skrøbeligt, at det ikke er muligt for kulturen at vende sig mod sig selv hele tiden. Vores vestlige kultur har derimod opmuntret til det og har været i stand til at overleve det.

Blooms bog har vist sig at være både mere betydningsfuld og populær end de fleste af sådanne værker. Trods alt beskæftiger den sig med en institution, der opfattes som selve vor kulturs ryggrad – de højere uddannelser. Han fordømmer dem som overfladiske, intetsigende, betydningsløse og indskrænkede, men først og fremmest som underliggende for den moralske relativisme. Det vil sige, at de fleste universiteter, er hjemsted for intellektuelle, der mener, at der ikke findes nogle fundamentale, basale, absolutte værdier, der er værd at søge, uanset om de skal identificeres i første omgang. Bloom leverer en gennemborende diagnose, omend nogle af symptomerne, som bekymrer ham, øjensynligt er idiosynkratiske og ikke har

meget med den egentlige svaghed at gøre. Lad os fx se på rockmusikken: Blooms had mod rock får ham til at hengive sig til en masse pseudo-psykologi, hvoraf det meste er noget forlegent selvbekræftelse. Men når han vender sig imod mange underviseres generelle filosofiske synspunkter, rammer han ofte plet.

Essentielt er Blooms klagepunkt, at søgningen efter det ypperste er forsvundet fra størstedelen af den akademiske verden. Vi lever nu i et fuldt politiseret og derfor demokratiseret og uniformiseret uddannelsesmæssigt miljø. Det at søge at blive bedre end andre anses som en slags politisk magtbegær og er derfor frygtet. Lignende temaer har været postuleret i fortiden – af fx Ayn Rand, som Bloom fuldstændigt afviser, selv om hun har sagt det meste af det, han siger – og ofte bedre. Ideen om, at demokrati er farligt, når det udvides til at omfatte alle aspekter af kulturen, er ikke på nogen måde af nyere dato. Men Bloom viser, hvor forfærdeligt det er, når menneskets hjerne og tanker demokratiseres, omend kun implicit. Det grå og uformelige gennemtrænger kulturen: Middel-mådigheden bliver god og retfærdig og rigtig.

Bloom kunne have henvist til især en glødende forkæmper for denne idé, nemlig Professor Paul Feyerabend fra Berkeley universitetet, der umiddelbart før Bloom udgav sin »Farewell to Reason«. Feyerabend argumenterer rent faktisk for en udvidelse af demokratiopfattelsen til at gælde også videnskaben og lægevidenskaben: For ham er Heksedoktorens eller medicinmandens dans ikke af mindre værdi som lægemiddel end hjernekirurgens evner! Og der findes adskillige andre prominente og højt betalte lærde, der advokerer den samme slags vrøvl og nonsens.

Så Blooms tese om kulturens degeneration til et uniformt

demokratisk system er i særdeleshed præcis. Men hans egen bog rummer to vitale fejltrin.

For det første angriber Bloom aldrig den politisering, der er sket i uddannelsessektoren. I et demokratisk politisk system er det uundgåeligt, at uddannelsessektoren vil følge politikken, demokratiet og dermed ikke levere lærestoffet længere end til den laveste fællesnævner. For det andet undgår Bloom selv at involvere sig i nogen form for egen filosofi; det vil sige, at han ikke argumenterer for de fundamentale principper, han mener, vi bør søge at opfylde.

Det første fejltrin er så ganske afslørende. Selv én, der fokuserer så meget på de.. basale forhold, som Bloom gør, undgår omhyggeligt at gøre opmærksom på et så fundamentalt spørgsmål vedrørende uddannelsessektoren. Blooms kritik bevises hermed af hans egen glemsomhed og uagtsomhed.

Det andet fejltrin er mere skjult. Bloom er en følger af den græske filosof Platon, hvis dramatiske forkæmper og talsmand var Sokrates. Platon er en idealistisk filosof, der ikke bryder sig særlig meget om den virkelige verden. Han er overbevist om, at selv om vi konstant skal vise ærbødighed over for den ideelle verden – idealerne om retfærdighed, viden, skønhed, kærlighed etc. – er vi ikke i stand til fuldt ud at opnå idealerne inden

for rammerne af vores jordiske verden. Det vil sige, at selve kravet om at fortsætte med denne vitale søgen efter idealerne ultimativt vil skabe kynismen: Glem det! Det vil aldrig lykkes alligevel. Bloom tilhører en filosofisk skole, der på mystisk vis ønsker, at verdens forhold bliver mere noble, bedre og på et højere og højere plan, end de er nu, uden at have nogen praktisk, realiserbar måde at opnå disse idealer på. Og dette er ikke kun et væsentligt fejltrin, men en alvorlig mangel ved Blooms teorier.

Utopiske drømme har skabt de fleste af menneskehedens skuffelser. Absolutisme, der ikke kan praktiseres, er en virkelig ondskabsfuld vittighed. Grundliggende standarder for rigtigt og forkert, godt og ondt, sandhed og løgn, skønhed og grimhed er ubrugelige, hvis de er uopnåelige drømme.

Sådan som jeg ser det, er denne verdens Bloom'er ansvarlige for selve den misere, de begræder. Hvis de samlede deres opmærksomhed om det mulige – ikke nødvendigvis det særligt sandsynlige – kunne et højere bevidsthedsniveau søges og endda med mellemrum opnås. Sådan som det er nu, forsvinder det højere niveau i drømmene og skaber dermed plads til – og en acceptering af – middelmådigheden.

Bo Andersen

Welfare

Af Norman Barry
Open University Press, 144 s, 1990.

Den britiske professor i politologi, Norman P. Barry, har i sin seneste bog, »Welfare«, sat sig for at analysere idegrundlaget bag velfærdsstaten, og hvordan den er udviklet. Det gør han glimrende. Norman Barry mener, at velfærdsstatens udvikling ikke skyldes en (HER MANGLER NOGET I ORIGINALEN!!)

materiel forstand – der kan uddrives af teorierne. Dette er lig sandt, hvadenten de er individualistiske, markedsbaserede, eller de er kollektivistiske socialteorier. Uanset forskellene ser de ud til at være forenet i troen på, at objektet for socialfilosofi og almindelig politik er at gøre folk gladere eller lykkeligere, at velbefindende er statens anliggende, og at de kan opnå disse mål ved enten beskedent at intervenere eller ved at styre en væsentlig del af folks liv.«

Barry sondrer mellem socialisme og »velfærdspolitik«. Begrebsmæssigt er denne sondring en tiltrængt nødvendighed. I stigende grad – måske mest udbredt blandt borgerlige – har der været en tendens til sammenblanding af begreberne.

Således siger Barry, at såfremt teorierne bag den moderne velfærdsstat undersøges rent filosofisk, vil det i stor udstrækning fremgå, at disse teorier som sådan ikke udspringer af socialistiske eller marxistiske teorier. Velfærdsstatens teoretiske udgangspunkt oprinder snarere fra ideer, der har været kritisk indstillet over for den individualistiske markedsordens evne til at slå tilstrækkeligt til. Barry anfører, at mange socialister og alle marxister nødvendigvis må betragte etableringen af typiske velfærdsinstitutioner som skadelige, idet de er baseret på den eksisterende kapitalistiske orden. Såfremt de offentlige velfærdsinstitutioner opløses, vil det virke underminerende over for målene om at ophæve den kapitalistiske orden.

Det er befriende, at Barry tager fat om spørgsmålet om offentlige pensioner, idet det er et område, der alt for længe har

været fredet af alt for mange. »I princippet er der intet ved pensionerne, der ud fra (økonomiske) effektivitetsgrunde eller etiske grunde (som en del af en generel moralsk forpligtelse til at afhjælpe en fattigdom, der kan undgås) nødvendiggør et statsligt engagement. En pension er simpelthen lønninger, der er udskudt til brug ved tilbagetrækkelser, og de udbetales fra opsparinger, der er akkumuleret gennem arbejdslivet. Pensionernes teoretiske værdi repræsenterer en persons tidspræference, det vil sige, hvor stor en del af det nuværende forbrug han er indstillet på at ofre til forbrug i fremtiden. I teorien er der ingen grund til, at et konkurrerende forsikringsmarked ikke skulle kunne tilbyde et væld af arrangementer, som kan tilfredsstille folks forskellige tidspræferencer. At tvinge folk til at opspare et bestemt beløb til fremtiden koordineret indsats for at etablere et – på forhånd defineret – samfund. Udformningen af velfærdsstaten skyldes snarere et sammenrend af ideer. Summen af disse ideers påvirkning af samfundet har resulteret i velfærdsstaten. Denne sum af forskellige teorier, der alle har et »velfærdssigte«, har infiltreret ideebatten.

Infiltrationen har været så ekstrem, at stort set al ideebatt i dag tager udgangspunkt i positive rettigheder, hvorved ethvert forsøg på at bruge et subjektivt individualistisk udgangspunkt er blevet kvalt. Velfærdsidéerne har således ophøjet sig selv til på en gang at være objektive og kollektive. Uanset, at der eksisterer forskelle teorierne imellem, er de forskellige teorier enige om, at de afgørende mål for socialfilosofi og politik er følgende: At gøre folk lykkeligere, at spørgsmålet om velbefindende er statens anliggende, og at disse mål enten kan opnås ved beskedne statsindgreb eller ved en massiv statsstyring af væsentlige dele af folks liv. Ifølge Barry er det meget vanskeligt at begrunde, at maximeringen af velfærdens altovervejende skal være et statsligt anliggende. Derfor gør han det til et krav, at velfærdsteoretikerne sandsynliggør, at velfærdens virkelig har en så central betydning: »Medmindre evnen til at maximere velfærd er kædet sammen



med de højeste ønsker med hensyn til menneskelig aktivitet ... må velfærdsteoretikerne forklare, hvorfor det er væsentligt at maximere velfærd, og i hvilket forhold dette står til andre menneskelige værdier.« Alle politiske teorier vurderes i øjeblikket i forhold til, hvordan de stiller sig over for statsligt velfærd, eller hvordan de stiller sig over for den politik, der styrker velfærdsstaten. Heri er også indbefattet den velfærd, som liberale (i parentes bemærket er partiet Venstre indbefattet i begge kategorier) kræver.. Han skriver således: »Det ser ud til at være et kendetegn ved ‚modernisme‘, at sociale og politiske teorier bliver vurderet i forhold til, hvordan de stiller sig over for velfærd, eller hvilken velfærds-styrkende politik – i er – prima facie – at underminere folks frihed og autonomi – i den forstand, som moralfilosoffer, der arbejder med velfærd, forstår det. – idet det er det samme som arbitrært at bestemme folks forbrugsmønstre.« (p. 117).

Trods det, at den liberalistiske filosof og økonom, Adam Smiths etik og politiske økonomi er utilitaristisk funderet, er det en utilitarisme, der er adskilt fra de utilitaristiske retninger, der kræver aktive handlinger af de implicerede parter.

Barry peger på, at på grund af subjektive præferencer er det vanskeligt ud fra en filosofisk vinkel at indrette en velfærdsstat, der skal omfatte hele samfundet. Således afviser Barry ved at henvise til Adam Smith, »at det er muligt ‚ved fornuft‘ at bestemme ‚velfærdsfunktioner‘, der gælder for samfundet under en hat.« Der findes ingen ensartet målestok for den glæde, som kan bruges til at finindstille politiske handlinger. Det eneste, der findes, er en samling af anonyme og ‚selv-søgende‘ individer, der er holdt løst sammen af markedssignaler og de enkle regler for proceduremæssig justits«.

Der eksisterer sociale teorier, der har andre værdier end netop ønsket om maksimal – materiel – velfærd. Det kan fx nævnes, at mange liberalistiske teorier indeholder spørgsmålet om individets selvejerskab og ukrænkelighed som en ultimativ værdi.

Den socialistiske del af velfærdskomplekset er i modsætning hertil baseret på ideen om velfærdsrettigheder. Dvs at man har rettigheder til forskellige ydelser. Fx rettigheder til uddannelse, til sundhedsydelser, til pension osv. En stor del af væksten i den offentlige del af økonomien i Vesten skyldes netop, at den type rettigheder hverken politisk eller filosofisk er blevet tilbagevist. De positive rettigheder har ingen filosofisk berettigelse. Alligevel har de levet en ophøjet tilværelse til trods for, at de på intet tidspunkt har været andet end vulgære politiske postulater, dygtigt markedsført af venstrefløjen. Forekomsten af de positive rettigheder har også været med til at underminere den private ejendomsret. Men netop »retten« til intervention i den private

ejendomsret og omfordelingen af økonomiske ressourcer bruger Barry som et redskab til at gøre rede for, at positive rettigheder aldrig kan være universelle. Idet de positive rettigheder forudsætter en omfordeling af ressourcer, krænkes de retsmæssige ejere. Således må nogle altså lide et tab, for at andre kan lide deres rettigheder opfyldt. Sagt på en anden måde forudsætter positive rettigheder altså andre personers arbejde. Hvis mine naboer gennem deres arbejde ikke skaber et tilstrækkeligt stort output, bliver min »rettighed« til fx uddannelse, sundhedsydelse eller pension krænket, og dermed er rettigheden til disse ydelser i virkeligheden komplet meningsløs. Eksisterer der rettigheder, der direkte forudsætter andres arbejdsindsats? Filosofisk ville det være vanskeligt at gøre rede for uden større og mere kunstfærdige krumspring. Ville man fx kunne påberåbe sig, at ens rettigheder blev krænket, hvis man lever isoleret i en slags »Robinson Crusoe-tilstand«, eller hvis samtlige andre personer i samfundet kun har tilstrækkelige ressourcer til kun lige at sørge for egen sundhed, uddannelse, pension mv?

Barry anfører videre, at de positive rettigheders ubestemmelige natur indebærer, at de kan tolkes på et hav af forskellige måder.

Fx kan de retfærdiggøre så vidt forskellige situationer som; enten en verdensomfattende omfordeling af ressourcerne; eller retten til kun at overleve på yderst minimale eksistensvilkår. Hvis der virkelig eksisterer positive rettigheder, hvordan skal de så indrettes, og eksisterer der principper til at bestemme, hvordan man skal prioritere i tilfælde af knaphed? Dette spørgsmål er ikke hverken filosofisk eller akademisk, men relevant for fx de mange tusinder af personer, der er på ventelister til behandling på de offentlige sygehuse. Det er tankevækkende, at vi alle – af socialistiske positive rettigheder – tvinges til at bidrage til offentlige ydelser som fx sundhedssektoren. Men spørgsmålet er, om vi alle kan udnytte disse såkaldte rettigheder? Hvis ikke vi alle kan udnytte de såkaldte rettigheder til de offentlige goder, så er hele det teoretiske fundament for velfærdsstaten kollapse. Den situation, der er opstået med dette sammenbrud, er vanskelig for socialdemokrater og andre velfærdsfanatikere at gøre rede for. Det, vi taler om, er ikke længere offentlige udbud af offentlige goder, men offentlige udbud af private goder. Er det i virkeligheden ikke en præcis beskrivelse af den situation, vi i dag belinder os i? Vi er alle tvunget til at bidrage til »samfundets samlede velfærd« (hvad det så end er); men det er kun nogle få, der »scorer kasse nu. I det lys kan det være, at de private og individuelle udbudte velfærdsgoder vil virke mere attraktive.

Per Ørum-Hansen

Den nye Nya verden

De økonomiske og politiske konsekvenserne af den dynamiske udviklingen i stillehavsregionen.

Af Staffan Burenstam Linder,
Timbroforlag 1986, 142 s.

»Kungfute kræver sparsommelighed« og lignende, skriver dusinvis af bøger og Børsen og Berlinske kronikker, som bortforklarer Sydøstasiens suveræne overhaling af Vesten ved eksotisk filosofi og management ræsonnement. Det skjulte budskab i disse er, at vore nedture er »bare ærgerlig«. Der er kun småting, vi kan lære af Vesten,

som er vest, og Østen, som er øst, og mødet er umuligt: Vore ledere og disses halvsocialistiske planøkonomi kan ikke bebrejdes!

Denne bog er et forfriskende pust. Her kulegraves (visse aspekter af) den økonomiske frihed, som har været afgørende for, at det sønderbombede, hungersramte Hongkongs, Taiwans, Singapore, Korea og Japans stræben efter frihandel og frem for alt politisk sagslighed (kald evt. sagslighed for kungfutsianisme, om du vil).

Desværre berører bogen ikke den siden oldtiden privatiserede socialsektor, som også er et tabu for Vestens Japan-debattører.

Bo Warming