

# LIBERTAS

---

Nr. 47

November-December 2008

## Kulturkamp

### **Kulturkamp og hegemoniet**

*Allan Klæbel*

### **Åh, frihed - Om eleutheria og Aben Osvald**

*Katrine Winkel Holm*

### **Libertarianisme og liberalisme**

*Morten Ebbe Juul Nielsen*

### **Anmeldelse: Venstrefløjens fascistiske fascination**

*Martin Rannje*

### **Anmeldelse: Velfærdsstatskritik**

*Eva Agnete Krzeminski*

### **Den synlige hånd**

*Lisbet Røge Jensen*

# Indhold

Kulturkamp og hegemoniet ..... 3 <i>Alan Klæbel</i>	Anmeldelse: Venstrefløjens fascistiske fascination ..... 22 <i>Martin Rannje</i>
Åh frihed – om eleutheria og Aben Osvald ..... 9 <i>Katrine Winkel Holm</i>	Anmeldelse: Velfærdsstatskritik ..... 26 <i>Eva Agnete Krzeminski</i>
Libertarianisme og liberalisme ..... 15 <i>Morten Ebbe Juul Nielsen</i>	<i>Den synlige hånd</i> ..... 32 <i>Lisbet Røge Jensen</i>

## Tidsskriftet Libertas

ISSN 0903-9341. © Libertas

Tidsskriftet *Libertas*, som udgives af selskabet Libertas, er et uafhængigt tidsskrift til fremme af studiet af fri markedsøkonomi og personlig frihed.

Tidsskriftet *Libertas* udkommer to gange årligt og postomdeles til abonnenterne.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

Offentliggjort materiale – signeret eller usigneret – udtrykker ikke nødvendigvis redaktionens, udgiverens eller medlemmernes holdninger.

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

## Redaktion

Eva Agnete Krzeminski  
Rune Toftegaard Selsing (ansv.)

Redaktionen kan kontaktes på mail:  
tidsskrift@libertas.dk

## Indlæg

Redaktionen modtager gerne indlæg af enhver art – f.eks. artikler, bog- og film anmeldelser, noveller, essays og illustrationer (fotos, tegninger, diagrammer o.l.) – men påtager sig intet ansvar for materiale, der tilsendes uopfordret.

Indlæg sendes til redaktionen på tidsskrift@libertas.dk. Skrivevejledning fremsendes ved henvendelse.

## Selskabet Libertas

Libertas er en uafhængig og ikke-partipolitisk gruppe, som har til formål at fremme et åbent samfund baseret på den frie tanke og den frie markedsøkonomi.

## Forretningsfører (abonnement, administration og regnskab)

Christian Bergquist  
Østbanegade 105, 4.th.  
2100 København Ø,  
Tlf./e-mail: 3555 3726 - cbe@libertas.dk

## Sekretær (arrangementer og aktiviteter)

Helene Haabegaard  
info@libertas.dk

## Hjemmeside og nyhedsbrev

www.libertas.dk

## Præsidium

Bo Andersen, Christopher Arzrouni, Rasmus Bartholdy, Otto Brøns-Petersen, Jacob Wimpffen Bræstrup, Morten Carmel, Lars Christensen, Villy Dall, Flemming Friese-Jensen, Nikolaj Gammeltoft, Hans Christian Hansen, Jens Frederik Hansen, Nicolai Heering, Morten Holm, Gunnar Jacobsen, Henrik Gade Jensen, Palle Steen Jensen, Tage Sværke Jessen, Pernille Johansson, Martin Jul, David B. Karsbøl, Peter Kurrild-Klitgaard, Mikkel Kroglund, Ole Kvist, Kristian Kyndi Laursen, Mikael Bonde Nielsen, Rasmus Dalsgaard Nielsen, Mike Polczynski, Casper Thorsted Sørensen, Dan Terkildsen, Anders Wivel, Sune Wæsel og Finn Ziegler.

## Kontakt

libertas@libertas.dk

# Kulturkamp og hegemoniet

Anders Fogh Rasmussen har vundet magtkampen over kulturpersonligheder og smagsdommere, men kulturkampen har han tabt. Hvis borgerlig-liberale skal vinde kulturkampen, kræver det i stedet en kamp mod velfærdshegemoniet. I artiklen forklarer Alan Klæbel, at kulturen består af et diskursivt hegemoni, der naturaliserer og legitimerer velfærdsstaten. Hertil trækker han på marxisten Antonio Gramsci og poststrukturelle teorier, som liberale ellers ikke har meget godt at sige om.

Af Alan Klæbel

Hvis man i de sidste år har lyttet til politikere og meningsdannere om, hvad kulturkamp indebærer, så kan man let få indtrykket af, at kulturkamp dybest set handler om at udskifte et sæt af kulturpersonligheder og smagsdommere med et andet sæt, hvis politisk standpunkt man er sympatisk stemt overfor. Således har den borgerlige kulturkamp fået et lidt farceagtigt præg, hvor fænomenet i vid udstrækning opleves - med en vis ret - som et surt opstød overfor en gruppe mennesker på venstrefløj, der har sat sig på samfundets magtpositioner. Dette er en krank skæbne for et begreb, som vitterlig bør tages alvorligt, fordi kultur handler om noget langt mere grundlæggende. Som jeg vil argumentere for i denne artikel, handler kultur helt fundamentalt om den hegemoniske repræsentation af identitet, rationalitet, realitet og legitimitet i et samfund. En udløber af dette perspektiv er, at kulturkampen angår evnen til at reificere og naturalisere bestemte repræsentationer frem for andre - med vidtrækkende politiske konsekvenser.

Denne artikel tager sit udgangspunkt i, hvad man kan kalde et poststrukturelt kulturbegreb. Dette bygger på en sprogfilosofi, der har sit udgangspunkt i kontinental filosofisk tradition og har rødder tilbage til slutningen af 1960'erne. Tilgangen har desuden indenfor de seneste årtier bidraget med nye forskningsparadigmer indenfor en række samfundsvidenskabelige discipliner. Dette udgangspunkt i kontinental og især fransk filosofi vil utvivlsomt opleves som suspekt af visse borgerlig-liberale, da dette perspektiv ofte associeres med 'venstrefløj'. Men det bliver værre endnu, for artiklen bygger desuden på indsigt fra den italienske filosof og

marxist Antonio Gramsci (1891 - 1937) og særligt hans påstand om eksistensen af det kulturelle hegemoni.

Artiklen er delt op i tre dele, først vil jeg præsentere Gramscis hegemonibegreb, dernæst vil jeg med udgangspunkt i poststrukturel sprogfilosofi behandle ideen om et diskursivt hegemoni, og afslutningsvis vil jeg diskutere ideen om kulturkamp i relation til forestillingen om hegemoniet.

## **Antonio Gramsci og det kulturelle hegemoni**

Den grundlæggende ide, at et samfund kan være underlagt et ideologisk system, der er indlejret i kulturen, og som er bestemmende for folks opfattelse af rationalitet, realitet og legitimitet, har rødder i italieneren Antonio Gramscis forestilling om 'hegemoniet'. Gramsci var en aktiv samfundskritiker i fascistens Italien i mellemkrigstiden, og hans problematik var at forklare, hvorfor arbejderklassen ikke havde formået at udvikle den revolutionære bevidsthed, som ifølge traditionel marxistisk teori burde følge af deres klasseposition i den kapitalistiske økonomiske struktur. Ifølge Gramsci virkede det faktisk som om det kapitalistiske system blev stadig mere rodfæstet trods den marxistiske forventning om stadig mere alvorlige kriser for det kapitalistiske system og den følgende forventning om proletariats radikaliserings. Med andre ord, hvordan kunne man redde marxismens historiefilosofi, som forudså den socialistiske revolutions uundgåelighed, og samtidig redegøre for kapitalismens overlevelsessevne. Gramscis svar var, at dette ikke kunne gøres uden en revision af marxismens filosofiske antagelser.

Hvor den 'sene' Marx forlod historicismen som historiefilosofisk tradition, så fandt Gramsci i dette

perspektiv kimen til en løsning på problemet.<sup>1</sup> Hvor marxismen bevægede sig i retning af Hegels historiske teleologi, hvor den historiske deterministiske logik førte til ét specifikt endemål uafhængig af menneskelig forestillingsevne, så tilbød historicismen en alternativ udlægning af historiens forandringslogik, hvor menneskelig praksis spillede sammen med de materielle betingelser. Den var en tradition, som samtidig lagde vægt på, at ideer ikke kan forstås som universelle entiteter udenfor den sociale og historiske kontekst, i hvilken de blev formuleret. Således, de begreber som folk bringer i anvendelse for at organisere deres viden, afspejler ikke en virkelighed uafhængigt af mennesket, men menneskets forsøg på at skabe mening med deres omverden. Denne anti-positivistiske forestilling om viden og 'sandhed' brød i fundamental grad med den videnskabsfilosofi, som understøttede traditionel marxisme. Hvor den traditionelle marxisme opfattede den socialistiske revolution som en essentiel historisk 'sandhed' og nødvendighed, så anskuede Gramsci dette blot som en pragmatisk sandhed.

Med Gramscis historicistiske platform og bruddet med marxismens naive materialisme kunne han frigøre sig fra to paradokser i den traditionelle marxistiske udlægning af historien. For det første, hvorfor revolutionen lykkedes i Rusland på trods af, at de materielle betingelser langt fra i orden ifølge marxismens egen teori. For det andet, hvorfor revolutionen ikke nødvendigvis havde indtruffet de steder, hvor teorien havde forudsagt, det ville ske.

Forkastelsen af materialismens dominans i traditionel marxistisk filosofi og Gramscis accept af, at sproget ikke afspejler en ekstern realitet, men derimod konstituerer vores forståelse af realitet, åbnede nye perspektiver for kritisk samfundsanalyse. Blandt andet gav det nye perspektiv nøglen til et mere vidtgående svar på problematikken om den udeblivende revolution. Hvor ideen om kultur i traditionel marxisme blot blev betragtet som et epifænomen, altså blot afspejlende andre og vigtigere strukturer, fik kultur i Gramscis perspektiv lige pludselig central forklaringskraft. Et svar på hvorfor arbejderklassen ikke havde opnået en revolutionær bevidsthed kunne således gives. For det første havde den kapitalistiske klasse formået at få arbejderklassen til at reproducere en hegemonisk kultur, der dyrkede borgerskabets ideologiske værdier som 'naturlige' og 'rationelle'. Med andre ord, arbejderklassen adopterede uden selvrefleksion borgerskabets ideologi, som var det deres egen. Dermed fulgte også en legitimering af det kapitalistiske system, hvorved at dette system ligeledes

blev reproduceret. For det andet havde arbejderklassen ikke formået at etablere en modkultur, som repræsenterede et ideologisk modspil, der kunne udfordre og historisere de værdier, som borgerskabet havde haft held til fremstille som universelle og naturlige. Denne ideologiske overlejring af den materielle struktur kaldte Gramsci: hegemoniet.

For at summere op på Gramscis argument, så er kultur en form for passiv magtudøvelse i kraft af dens evne til at sikre prerefleksiv opbakning bag en særlig ideologisk og reificeret organisering af samfundet. Med andre ord, ideologien formår at præsentere sig selv som noget naturligt, og folk gør ikke oprør mod det, som de opfatter som naturligt og givet. I dette perspektiv består kulturkampen i at afsløre den hegemoniske kulturs ideologiske karakter, samtidig med at en alternativ kultur bliver opdyrket med det formål at erstatte det etablerede hegemoni med et nyt.

Men begrebet hegemoni tilbyder ikke i sig selv en teoretisk forklaring på dets funktion. Spørgsmålene angår helt grundlæggende forhold. I hvilket format kommer kultur til udtryk? Hvordan indlejres kultur i folks oplevelse af verden, således at borgerne i samfundet ikke reflektere over dets funktion? Flere filosofiske traditioner vil sikkert have et svar på disse spørgsmål, men jeg vil i denne artikel kigge på et poststrukturelt svar.

### **Poststrukturalisme og det diskursive hegemoni**

I dette afsnit vil fokus rette sig mod poststrukturalismen, som tilbyder en særlig sprogfilosofisk tilgang til det samfundsvidenskabelige problem, der angår forståelsen af hegemoniets natur. For at komme dertil er det hensigtsmæssigt med en gennemgang af nogle af de filosofiske antagelser i paradigmet.

Den centrale ontologiske antagelse for poststrukturalismen er sprogets produktive natur. Ifølge dette perspektiv er det altså sproget, der formulerer og realiserer objekter og subjektivitet i verden – ikke i materiel forstand, men som meningsfulde entiteter, som man kun via sproget kan forholde sig til. Dette kræver en uddybning af den underliggende sprogfilosofi.

I forståelsen af sprogets natur er der to centrale paradigmer: deskriptiv og anti-deskriptiv sprogfilosofi. Ifølge deskriptiv sprogfilosofi ligger intention (egenskaber ved et ord) logisk forud for ekstension (objekter som ordet refererer til).<sup>2</sup> I praksis vil det sige, at for eksempel ordet 'guld' har en række egenskaber

(gult, skinnede, tungt etc.) og i det omfang, at objekter afspejler de egenskaber, som ligger i ordet 'guld', så bliver objekterne til guld. Omvendt i anti-deskriptiv sprogfilosofi er forholdet imellem intention og ekstension byttet om. I dette perspektiv er udgangspunktet et objekt i verden, som på et eller andet tidspunkt i historien bliver navngivet, fx bliver et gult, skinnede og tungt materiale fundet og kaldt 'guld'. I dette perspektiv får ordet 'guld' tilføjet nye egenskaber efterhånden som vores viden og forståelse af objektet udvides – således kan et ord få ny betydning over tid og i forskellige sammenhænge.

Problemet for det deskriptive perspektiv er at forklare, hvordan man skal forklare sammenhængen imellem udviklingen i forståelsen af objektet og ordets essentielle indhold. I dag identificeres ordet 'guld' fx med et grundstof med atomnummeret 79 – men det er jo en meget moderne forståelse af guld. Hvis deskriptivismen havde ret, så skulle man jo finde et nyt ord med nye egenskaber, hver gang forståelse af objektet blev revurderet. Anti-deskriptiv sprogfilosofi har ikke dette problem, da objektet går forud for ordets indhold, hvorved ordet blot tilpasser sig den ny viden. Hvor den anti-deskriptive sprogfilosofi er tættere på at afklare sprogets natur, så løber perspektivet ind i problemet med at forklare, hvad der udgør et objekts identitet udover dets potentielt foranderlige deskriptive egenskaber. Med andre ord, hvad gør objektet identisk med sig selv, når først alle oprindelige egenskaber har forandret sig? Svaret, som den slovenske filosof Slavoj Žižek giver, er, at identitet ligger i objektets navn (altså hverken i ordets egenskaber eller i objektet/fænomenet selv).

Det er altså i bogstavelig forstand navnet i sig selv, der fastholder identitet over tid. Et begreb, et fænomen eller et objekts identitet er altså i sidste ende knyttet til en tautologisk konstruktion, nemlig dets navn<sup>3</sup> - et navn som i sig selv er tomt for mening (dvs. en tom signifiant). Dette er en temmelig radikal konklusion. Helt centralt er det, at der er en uoverskridelig kløft imellem Realitet (med stort R) og den måde, hvorved vi kan symbolisere dette. Med andre ord, Realitet har ikke et modus, hvorved det kan repræsenteres. Menneskets brug af sprog udgør et altid ufuldkomment og foranderligt forsøg på at afspejle virkeligheden, og derfor udspringer al identitet og betydning af historisk givne sproglige strukturer – eller 'diskurser' for at bruge en poststrukturel betegnelse.<sup>4</sup>

Som beskrevet, så opstår ordets betydning ikke som en funktion af dets korrespondens med et eksternt objekt/fænomen. I stedet opstår ordets betydning igennem dets relation til andre ord – dets historisk specifikke sammenvævning med andre betydninger. Således skal sprog ses som et system af differentierede tegn, og mening opstår igennem en række værditilskrevne sammenkædninger og modstillinger, hvor privilegerede tegn står i forhold til devaluerede tegn. For eksempel, så giver begrebet 'godhed' ikke mening uden begrebet 'ondskab', hvor godhed er privilegeret og ondskab er devalueret.<sup>5</sup>

Den relationelle konstruktion af mening og identitet har to processuelle dimensioner. På den ene side produceres og reproduceres den diskursive betydning eller identitet igennem en positiv *sammenkædningsproces*. For eksempel, 'velfærdsstat' som politisk identitet er i den offentlige diskurs positivt<sup>6</sup> kædet sammen med betydningerne 'omsorgsfuld', 'humanistisk', 'national' etc. Det er altså ikke tegnet 'velfærdsstat', der i sig selv er meningsfuldt. Meningen opstår igennem tegnets kobling til en række betydninger – betydninger som ændrer sig i takt med ændringer eller skift i diskursen.<sup>7</sup>

Den positive sammenkædningsproces er den ene del i en dobbelt-ledet proces. Den anden del består af en negativ *differentieringsproces*. Her igennem opleves en identitet igennem en forestillet modstilling – en konstrueret Andenhed. For eksempel, den politiske identitet 'velfærdsstat' giver kun mening i en identitetsmæssig modstilling til den diskursive forestilling om 'markedet'.<sup>8</sup> Det er dog værd at understrege, at den negative modstilling ikke blot sker i forhold til én Anden. En given identitet står altid i et differentieret identitetsforhold til en række mere eller mindre radikale Andre (fx den danske velfærdsstat i forhold den svenske velfærdsstat).

'Diskurser' er således helt centrale, hvis man skal forstå konstruktionen af mening omkring alt fra begreber til objekter – inklusive politiske identiteter og forestillingen om realitet, rationalitet og legitimitet. Således kan vi allerede her se kimen til et svar på hegemoniets natur, og hvori kulturkampen nødvendigvis må stå.

For en god ordens skyld skal spørgsmålet om materialitetens betydning i poststrukturel teori kort dækkes, da dette ofte giver anledning til grundlæggende misforståelser.<sup>9</sup> På den ene side kan det materielle ikke i sig selv producere mening, jævnfør

den uoverskridelige kløft imellem Realitet og symbolisering. På den anden side er det diskursive spillerum, altså det mulighedsfelt, der er for skabelse af mening, begrænset af materielle forhold. For eksempel, en storm raser ude for en kyst og sænker adskillige fiskerbåde. Dette er et materielt faktum, som fandt sted uafhængigt af menneskelig sproglig intervention, men den diskurs, der anvendes til at forstå stormen, kan være vidt forskellig (e.g. 'gudernes vrede' eller 'et kraftigt lavtrykssystem').

'Diskurser' er yderligere karakteriseret ved to forhold, nemlig deres sociale og politiske karakter. For det første er diskurser et socialt fænomen. Dette betyder, at sprog ikke er et subjektivt fænomen, som individet besidder isoleret fra andre. Derimod er sproget intersubjektivt, hvilket skal forstås på den måde, at et individ bliver nødt til at benytte sig af kollektivt genkendelige diskurser for at kunne gøre sig forståelig overfor andre individer (og sig selv). Dette ville ikke være politisk problematisk, såfremt, at sproget jævnfør deskriptiv sprogfilosofi blot afspejlede en ekstern og ikke-diskursiv virkelighed. Men da sproget er konstitutivt for meningsdannelse, så har dette vidtrækkende konsekvenser. Diskursers sociale natur kan forklare en række sociale forhold, bl.a. hvorfor folk kan kommunikere med hinanden, hvorfor forskellige sociale grupper kan have forskellige forståelser af det samme begreb (fx skønhed, demokrati), og hvorfor diskursive strukturer er relativt stabile over tid, hvilket netop kendetegner hegemoniet.

For det andet er diskurser politiske fænomener. Det skal forstås på den måde, at sproget fungerer som arena for produktionen og reproduktionen af de identiteter (fx 'danser' 'andengenerationsindvandre', 'fattige'), som konstituerer selve det politiske felt. Politisk magt ligger i indflydelsesmuligheden til at formulere disse identiteter og samtidig konstruere disses meningsindhold. En diskurs fremstiller altså disse identiteter som eksternt givne realiteter, og samtidig repræsenterer disse identiteter som meningsfulde genstande for særlige former for politisk handlen. Med andre ord, diskursive konstruktioner både muliggør og legitimerer politisk ageren.

Diskurser er altså kendetegnet ved deres sociale, politiske og relationelle karakter. Men det er diskursernes konstitutive effekt, som vi primært er interesseret i, for det er her, vi finder kimen til diskursernes betydning for konstruktionen af realitet, rationalitet og legitimitet. Mere specifikt er diskurser konstitutive for vores oplevelse og meningsdannelse

omkring rum, tid og etik, hvilket er de centrale kategorier, indenfor hvilke politik udspiller sig.

Den diskursive konstruktion af *rumlighed* kan angå både grænsedragninger på det materielle plan og på det abstrakte politiske plan, og ofte vil diskursen involvere begge aspekter. Dette udspiller sig i artikuleringen af alt fra bundne territorielle enheder (fx "Danmark"), til mere abstrakte politiske rumlige kategorier (fx "Europa") og politiske subjektivitet (fx "Folket" eller "Det pakistanske miljø"). Rumlighed handler altså om konstruktionen af 'her og der' og 'os og dem'. Dette har en række konsekvenser, fx er det som angivet ovenfor kun som en repræsenteret subjektivitet, at nogen eller noget kan gøres til genstand for bevidst politisk handlen (lovgivning, finansiering etc.).

Diskursens *tidslige* dimension angår konstruktionen af en række temporale forhold, såsom udviklingsstadier, kontinuitet, forandring, uforanderlighed etc. For eksempel er traditionel udviklingshjælp legitimeret på baggrund af forestilling om, at 'udviklede lande' er på ét udviklingsstadium, og at 'udviklingslandene' er på et lavere stadium. I det perspektiv er det hjælpens formål at bringe sidstnævnte op på førstnævntes stadium. Men kan også forestille sig en kritik af traditionel udviklingshjælp, der udvider denne tidslige konstruktion ved at repræsentere 'udviklingslandene' som værende ude af stand til at udvikle sig. Dette har umiddelbare politiske konsekvenser. Hvor den første diskurs legitimerer ulandshjælp som en meningsfuld politisk handling, så præsenterer den anden diskurs ulandshjælp som nyttesløs. Tidslighed handler altså blandt andet om konstruktionen af 'før og nu' og 'statisk og dynamisk'.

Både rumlighed og tidslighed er reificerede i diskursen, altså indrammet i repræsentationer, der fremstiller disse grænsedragninger i tid og rum som eksternt givne og selvstændigt eksisterende fakta og, hvis diskursen accepteres, ikke umiddelbart gjort til genstand for kritisk refleksion.<sup>10</sup>

Både oplevelsen af et politisk behov og legitimiteten af politisk handlen bygger på en diskursivt konstrueret fordring. Således er diskursens *etiske* dimension central for at forstå den politiske rationalitet, der udspringer af en særlig diskursiv konstruktion. For at tage eksemplet om udviklingshjælp fra før, så blev der diskursivt knyttet en etisk dimension til konstruktionen af den tidslige distinktion: 'udviklede lande' kontra 'udviklingslandene'. Én variation af diskursen opstod i kølvandet på Anden Verdenskrig, som repræsenterede udviklingshjælp som



en gensidig nytte imellem afgiver og modtager. Senere udviklede der sig en alternativ diskurs, som fastholdt den tidlige konstruktion af politikken (dvs. forskellen imellem 'udviklede lande' og 'udviklingslande'), men som samtidig rekonstruerede den etiske dimension, således at udviklingshjælp blev repræsenteret som en etisk fordring bundet op på et skyldsforhold knyttet til kolonitiden. Den etiske dimension af diskursen har således helt centrale konsekvenser for de legitime rammer for politisk handlen.

Som det forhåbentligt står klart, så har diskurser helt grundlæggende betydning for, hvordan folk oplever realitet, rationalitet og legitimitet, og at dette har helt fundamentale politiske konsekvenser. Men ikke alle diskurser er lige - nogen sproglige repræsentationer af verden dominerer, mens andre diskurser enten stigmatiseres eller gøres tavse. En hegemonisk diskurs er kendetegnet ved at blive reproduceret af hovedaktørerne i det politiske system, af de toneangivende medier og af befolkningen i bred forstand. Den hegemoniske diskurs sætter hermed effektivt rammerne for meningsfuld politisk ageren. Med begrebet diskursivt hegemoni er vi således snublende nær den tanke, der lå Gramscis forestilling om hegemoniet.

### ***Det diskursive hegemoni og den danske kulturkamp***

På basis af det poststrukturelle perspektiv kan vi nu undersøge, hvori kulturen består, og hvad kulturkamp indebærer i dansk sammenhæng. En kultur er bygget op af en række diskurser, som via sproglige konstruktioner af identiteter og sproglige indramning af materialitet, præsenterer borgerne med en (på overfladen) sammenhængende meningshelhed. At være involveret i en kultur er altså at blive præsenteret med sprogstrukturer, der gør, at visse politiske identiteter opleves som naturlige, og visse handlinger som rationelle og legitime, og tilsvarende andre handlinger som irrationelle og illegitime. Samtidig er borgerne selv involveret i reproduktionen af kulturen igennem anvendelsen af de selvsamme diskurser, som danner den kulturelle meningsskabelse.

Så hvad består den danske hegemoniske kultur af? Løbende produceres og reproduceres en række diskurser, som med små variationer, konstruerer en række politiske identiteter som meningsfulde. Først og fremmest er der selvfølgelig den hegemoniske repræsentation af 'danskeren', altså hvad det vil sige at have en dansk identitet. Nationalitet er et klassisk eksempel på rumlig grænsedragning via diskurser. Og

vi har især i de seneste år med Dansk Folkeparti set en markant diskursiv mobilisering af en særlig diskurs om danskhed, der netop forsøger at etablere identiteten i en grænsedragning i forhold til bl.a. 'indvandrere', 'muslimer' og 'Bruxelles' – identiteter der ligesom danskhed er diskursive konstruktioner.

Kulturkamp handler i vid udstrækning om forsøget på at destabilisere<sup>11</sup>, marginalisere eller stigmatisere en etableret diskurs (som i princippet ikke behøver at være hegemonisk) og erstatte denne med en alternativ diskurs. Den nye diskurs kan enten præsentere nye identiteter eller sammenkæde nye meninger til allerede etablerede identiteters navne (tomme signifikanter). Således foregår der i øjeblikket en kulturkamp omkring betydningen af identiteten 'Danmark', der kort fortalt står imellem en diskurs, der kobler ideen om Danmark til en enhedskultur, og en anden diskurs, der forsøger at sammenvæve ideen om Danmark med forestillingen om det multikulturelle samfund. Den diskurs, der sikrer sig den bredeste reproduktion og dermed en dominerende stilling på bekostning af den anden, er den diskurs, der 'vinder' kulturkampen.

Så hvori ville en borgerlig-liberal kulturkamp bestå? Det mest oplagte emne knytter sig til, hvad man kan kalde det diskursive velfærdshegemoni. Dette diskursive hegemoni angår den brede opbakning i befolkningen, i medierne og i det politiske system til forestillingen om 'velfærdsstaten' som det rationelle og legitime udgangspunkt for håndteringen af enhver tænkelig samfundsmæssig udfordring. I Danmark syntes det at være det mest naturlige i verden, at staten og det politiske system fremmanes hver gang et 'problem' i samfundet er 'identificeret'. Samtidig mødes enhver henvisning til markeds løsninger med mistænkelighed, og opfordringer til statslig tilbagetrækning opfattes bredt som trusler mod samfundets ve og vel. At dette forholder sig sådan i Danmark, er et udslag af et sæt af diskursive konstellationer, der sammenvæver en række positive kvaliteter til den politiske identitet 'den danske velfærdsstat', samtidig med at 'markedet' som identitet er konstrueret som problematisk til at løse en række opgaver – for eksempel, såkaldte 'velfærdsopgaver'.

Men hvis kulturkampen netop ikke handler om et opgør med kulturpersonligheder, smagsdommere og akademikerbørn fra Anders Fogh Rasmussens barndom, hvad er så status på den borgerlig-liberale kulturkamp? I bedste fald bedrøvelig. I stedet for et opgør med den hegemoniske diskurs, der dyrker velfærdsstaten og 'velfærden' som det højeste gode i

samfundet, så har de borgerlige regeringer siden magtskiftet i 2001 i vid udstrækning været med til at legitimere denne oprindeligt socialdemokratiske diskurs, og har gjort den til deres egen. Faktisk syntes regeringens magt i vid udstrækning at bygge på det forhold, at befolkningen oplever den borgerlige regering som en bedre garant for velfærdsstaten end socialdemokraterne. I det perspektiv er der ikke noget at sige til, at socialdemokraterne i dag er helt rådvilde. Sagen er den, at det gamle arbejderparti de seneste år har været ofre for en sproglig invasion fra den borgerlige fløj, som diskursivt har sat sig tungt på socialdemokraternes politiske identitet, og gør dette bedre end socialdemokraterne selv.

Borgerlige politikere har hidtil udråbt adskillige sejre i 'kulturkampen'. Men fra et diskursivt perspektiv virker det umiddelbart som om, at den borgerlige fløj primært har vundet 'magtkampen' – og det i vid udstrækning på bekostning af en kulturkamp mod det diskursive velfærdshegemoni. Det diskursive hegemoni, som fortsat naturaliserer og legitimerer velfærdsstaten og 'mere velfærd' som et uproblematisk gode, står efter alt at dømmes stærkere nu, end da den borgerlige fløj overtog for snart syv år siden.

Problemet er jo helt grundlæggende, at hvis ikke man gør op med de dominerende diskursive konstruktioner, så medvirker man til disse diskursers reproduktion i italesættelsen af politisk identitet og rationalitet. Derfor er den borgerlig fløj i høj grad en del af problemet. Således må den borgerlig-liberale kulturkamp i virkeligheden i første omgang rettes mod den borgerlige fløj selv, for hvis ikke denne målgruppe kan frigøre sig fra velfærdsdiskursens sirenesang, så er det ikke meget håb for, at velfærdsdiskursens hegemoni kan blive erstattet af en borgerlig-liberal samfundsdiskurs.

### Noter

1. Det skal understreges, at den 'historicisme' som Karl Popper angriber i *The Poverty of Historicism* og *The Open Society and its Enemies* er den Hegelianske historicisme, som man blandt andet finder i traditionel marxisme.
2. Deskriptiv sprogfilosofi afspejler, hvad man kan kalde den 'hverdagsagtige' forståelse af sprogets natur.
3. Et navn er tautologisk i den forstand, at det kun refererer til sig selv (fx objektet kaldes guld, for 'guld' er dets navn).
4. Forbindelsen til Gramscis 'historicisme' er evident her.

5. Hvilke sæt af tegn der sættes i et dikotomisk forhold i et givent tilfælde, og hvilke værditilskrivning disse har, er knyttet til den konkrete diskurs igennem hvilken, tegnene bringes i spil.

6. 'Positivt' skal her forstås i substantiv, og ikke nødvendigvis i normativ, forstand.

7. 'Velfærdsstaten' kan således i andre diskurser være koblet positivt til betydninger som fx 'ineffektiv', 'uansvarlig', 'bureaukratisk' etc.

8. Det er vigtigt at holde sig for øje, at 'markedet' som identitet ligeledes er en diskursiv konstruktion, der ikke essentielt er karakteriseret ved de tegn, som velfærdsdiskursen repræsenterer markedet ved.

9. Et eksempel på en udbredt misforståelse omkring poststrukturalisme er, at begrebet diskurs blot er en smart akademisk betegnelse for 'ideer', og at poststrukturalismen fornægter eller ignorerer eksistensen af det materielle. Denne oplevelse af poststrukturalismen værdsætter ikke, at begrebet diskurs indarbejder både ideer og materialitet, og på sin vis ophæver denne rigide dikotomi. For eksempel, det forhold at ting falder mod jorden er et materielt faktum, men betydningen af dette opstår ikke som en konsekvens af dette faktum, men af den diskurs som artikuleres til at forklare fænomenet (fx Aristoteles hypotese om objekters søgen efter deres naturlige stade).

10. Igennem institutionelle og materielle forhold (fx grænsevagter, pas, pigtråd), som får deres mening fra diskursen (fx om den suveræne territorialstat), bliver diskurserne selv forstærket og reproduceret.

11. En diskurs vil i hovedreglen være logisk konsistent i et selv-referentielt perspektiv. Dette vil sige, at diskursens konklusioner følger af dens egne antagelser. Således vil diskurser på overfladen fremstå som stabile. Men dette er en sproglig illusion, som udspringer af en accept af diskursens mønstre af betydningssammenhænge. Men ingen diskurs er fuldstændigt stabil, og diskursive repræsentationer kan blive destabiliseret.



# Åh, frihed

## Om eleutheria og Aben Osvald

Frihed er et misbrugt ord. Det bliver misbrugt til at forsvare ansvarsfrihed, og derfor reduceres friheden til blot at være, hvad man har lyst til. En sådan frihed er a-etisk, og hvis den ikke understøttes og normer og pligter degenererer den og ender som selvdestruktiv. I artiklen forklarer Katrine Winkel Holm, at som alternativ til lystprincippet og selvrealiseringsideologien, har vi brug for en frihed med nomos. Et sådant frihedsbegreb udfoldes af Paulus i Galaterbrevet og kaldes eleutheria.

Af Katrine Winkel Holm

Det er måske ikke lige stedet at skrive det. Men jeg har altid syntes, det latinske ord for frihed, *libertas*, er så uheldigt. *Libertas*, det lyder lidt i retningen af *Dicke Berta*, en navnkundig tysk kanon fra 1. verdenskrig, absolut mere effektiv end yndefuld.

Det græske ord for frihed, *eleutheria*, er derimod elementært smukt.

Nu skal man selvfølgelig passe på med æstetiske vurderinger. Næsten alt har det med at lyde smukt på oldgræsk, selv ordene *duleia* og *porneia* er så kønne, at de kunne bruges som navne til et par tvillingepiger. Og så betyder det ene noget så trist som trældom, mens *porneia* selvfølgelig er i familie med vore dages porno og vel bedst kan oversættes med arkaiske ord som "hor" eller "utugt".

Anderledes med *eleutheria*. Her er der et lykkeligt sammenfald mellem æstetik og substans. Og ydermere er det det græske ord for frihed, der har givet os den dybe betydning af ordet. *Eleutheria* er nemlig et nøgleord for de antikke græske filosoffer såvel som for Ny Testamente.

Vi står i en kulturkamp i disse år. Det er der måske ikke noget nyt i. "Hvad er det, vi for fremtidens skyld ubetinget må redde fra den katastrofe, der har ramt vor vesterlandske kultur?" Sådan spurgte den tyske teolog Rudolf Bultmann i et essay i 1952<sup>1</sup>. Også dengang var

fortegnet altså krise og kulturkamp. Og hans svar lød, at Vestens ædleste arv er frihedens ide: *Eleutheria*, den tanke, der udvikles såvel i den græske antik som i kristendommen og tilsammen udgør det fundament, Vesten er bygget på. Det samme giver David Gress udtryk for i sin særdeles læseværdige bog *Det bedste guld. En bog om frihed* fra 2005. Og i bogen *What is the West?* fra 2006 udtrykker den franske filosof Philippe Nemo det på den måde, at vi uden kristendommen ikke havde fået en civilisation med frihedsrettigheder, men at vi uden de græske bystater, græsk videnskab og uden romerret ikke havde fået nogen kristendom. Kristendommen medførte, hævder han, en etisk revolution ved at fremhæve det individuelle, moralsk ansvarlige menneske som værdsat og skabt af Gud. Men en etisk revolution, der næppe ville have ført til en sådan teologisk vægtlægning af den enkelte person, hvis ikke denne tro havde slået rod i et samfund, der allerede lagde vægt på det menneskelige jeg<sup>2</sup>.

Det er altså Athen og Jerusalem, der mødes i ordet *eleutheria*, et møde der i historiens løb har været alt andet end harmonisk og gnidningsfrit. Det vigtige i denne sammenhæng er, at mødet overhovedet fandt sted. At Ny Testaments forfatter brugte de græske grundbegreber i deres teologiske tekster ("I begyndelsen var *logos*"), selv om de vel at mærke brugte dem imod de græske filosoffer.

Alt sammen på en måde meget banalt. At Vesten er grundlagt på trekløveret Jerusalem, Rom og Athen og at

det er denne treklang, der er bevaringsværdig, var engang almindelig gymnasielærdom. Men prøv at sige det i dag og du vil blive mødt af et frådende kor, der enten hævder, at Vesten slet ikke er værd at bevare, men derimod er roden til alt ondt. Eller at Vesten kun blev frit, fordi det lykkedes Oplysningstiden (lyset) at få skubbet kristendommen (mørket) ind i privatsfæren og at opgaven nu må være at få befriet det offentlige rum fuldstændigt fra alle formørkede, irrationelle religiøse kræfter.

### **Åh, frihed**

Netop fordi vi står i en kulturkamp er denne aggression mod den kristne del af den vesterlandske kultur både irrationel og farlig. Irrationel, fordi forsøget på at skrive kristendommen ud af historien om vestens frihedsbegreb simpelthen ikke holder idehistorisk vand. Farlig, fordi man står særdeles dårligt rustet i en kulturkamp, hvis man ikke kender den kultur, der skal forsvares, og kilderne til den.

*Eleutheria* rimer godt nok på *shari'a*, men der er, skal jeg hilse og sige, fanden til forskel. Det vil jeg gerne prøve at vise ved at tage læseren med på et lille strejftog i Galaterbrevet af Paulus. Men først en omvej omkring børneklassikeren *Aben Osvald*, der på pædagogisk vis, demonstrerer hvad *eleutheria* er og ikke er. Det er nemlig ikke kun krukkeri, der gør at jeg konsekvent foretrækker at bruge ordet *eleutheria* frem for det danske ord frihed. Frihed er et ord, der er blevet misbrugt så meget, at det næsten hænger én ud af halsen. "Åh frihed, hvilke gerninger begås der ikke i dit navn", sagde den berømte girondiner Madame Roland, da hun under Den franske Revolution besteg skaffottet og fik øje på statuen af Frihedens Gudinde, i hvis navn hun blev henrettet. Og det er ikke blevet bedre siden. Er det ikke forbrydelser, er det ofte dumheder og undladelsessynder, der begås i frihedens navn. Frihed kan nemlig også være ansvarsfrihed. Frihed fra frihedens byrde. "Frihed fører med sig strenge nådesløse krav", skrev den norske digter Nordahl Grieg under 2. verdenskrig, og de krav vil mange gerne være, ja, fri for. Derfor reduceres frihed ofte til at være frihed til at gøre lige det, som man har lyst til. Men frihed uden pligt og ansvar degenererer og ender med at æde sig selv op. *Eleutheria* uden nogen form for *nomos* er selvdestruktiv.

Tag nu *Aben Osvald*. Den charmerende børnebogsklassiker af Egon Mathiesen fra 1947, som jeg elsker højt, er historien om oprøret mod en tyran. En stor, modbydelig abe tyranniserer alle små aber og

reducerer dem til slaver. Så sker der det glædelige (og usandsynlige) at aberne gør oprør. Den modige ener, *aben Osvald*, siger nej og alle de andre aber råber også: Nej og nej! Oprøret lykkedes, fordi oprørerne står sammen og udgangen bliver, at tyrannen må overgive sig. Fra nu hersker absolut frihed: "Og alle aberne de gør lige det, som de har lyst til".

eg får for det meste en lidt dårlig smag i munden, når jeg læser denne tilsyneladende så lykkelige afslutning op. Nogen gange kan man nemlig godt føle, at man lever i et samfund, hvor alle aberne gør lige det, som de har lyst til. Og kun det. Hvor alle har friheden til at gøre, hvad de vil – de autoritære tyranner er afgået ved døden – og hvor den eneste form for frihed, der praktiseres og hyldes er den, som *David Gress* i sin bog kalder "udstillingsfriheden" og som han definerer som "en frihed til at opføre sig, som man vil, en frihed, der ser traditioner og normer som grænser, der skal brydes, og som må og bør vige for den personlige autonomi.

Tæt knyttet til udstillingsfriheden er opfattelsen af frihed som konkurrence, altså den, man kan kalde den liberalistiske frihed. Begge er autentiske frihedsformer, men de er også ensidige og kan ikke stå alene, eller rettere, hvis de står alene, undergraver de samfundets kontinuitet og sammenhængskraft, der ikke kan overleve uden den kvalitative frihed. De ender med at ophæve sig selv, fordi i et opløst og historieløst samfund hersker de til enhver tid stærke og succesrige, som har frit løb for deres egen udstillings- og konkurrencefrihed, mens andres frihed trækkes under fode<sup>3</sup>

Abernes frihed til at gøre lige, hvad de har lyst til, er, hvis vi skal følge *Gress*, hvad jeg gerne gør, en autentisk frihedsform, men der er to problemer. Deres frihed er for det første en a-etisk frihed. Og for det andet er det en frihed, der af samme grund bærer sin egen undergang i sig.

Enhver, der kun gør, hvad han eller hun har lyst til, er ikke sjov at være i nærheden af. Man kan jo få lyst til at gøre de værste ting mod hinanden. Det gennemførte lystprincip er derfor ødelæggende ikke bare for almindeligt samvær mellem mennesker, men for samfundet i det hele taget. Det er ikke statens opgave at løfte moralske pegefingre for den enkelte (selv om den for tiden ikke gør andet). Men staten har brug for, at det civile samfund er gennemsyret af en etos eller *nomos*, der modsiger lystprincippet og selvrealiseringsideologien. Et civilsamfund, hvor normen er, at alle bare skal gøre, hvad de har lyst til, vil

langsomt falde fra hinanden og resultatet vil være, at det civile samfund i afmagt overdrager flere og flere opgaver til staten. Det er, så vidt jeg kan se, det der sker med den danske socialstat i disse år. Selv noget så elementært som madpakker til deres skolebørn kan danske forældre ikke længere overkomme at smøre selv. Staten tager over, og socialstatens indbyggere magter enten ikke at holde den anmassende statsmagt for døren, eller elsker ligefrem at overdrage den ansvaret. Og ud fra lystprincippet er det sidste logisk nok. Hånden på hjertet: Hvem har direkte lyst til at smøre madpakker aften efter aften efter aften?

Ydermere: Hvad sker der den dag, en ny tyrann truer i horisonten? Hvis aberne ikke har gjort andet end at nyde friheden fra tyranniet og har ophøjet lystprincippet til norm, hvordan skal de så kunne forsvare friheden mod nye trusler? Hvorfra vil de hente den kampgejst, udholdenhed og pligtfølelse, der skal til at for at kunne vinde en lang forsvarskrig for friheden? Når aberne kun gør, hvad de har lyst til, vil de højst sandsynligt give efter for uretten. Det er nemlig altid det umiddelbart mest bekvemme og lystbetonede. De vil vælge appeasement og tilpasning. Friheden vil gå under i frihedens navn.

Er det så mærkeligt, at man kan blive træt af ordet "frihed"?

### **"Til eleutheria har Kristus befriet jer"**

Så jeg foretrækker det fjernere og mindre belastede ord *eleutheria*. Og jeg vil her trække den forståelse af *eleutheria* frem, som udfoldes af Paulus i Galaterbrevet. Det skyldes ikke kun at teologi er mit fag, men også at denne tekst efter min mening er særdeles vigtig og aktuel. Vil man nemlig forstå hvad Vesten er, skal man kende sin Paulus. Vil man have forklaringen på, at Vesten har udviklet sekulære samfund, hvor lovene ændres efter landenes skikke og sædvaner og altså ikke er teokratiske, er Galaterbrevet et godt sted at begynde.

Nu vil nogen måske undre sig over, at en kvinde overhovedet vil befatte sig med en Paulustekst i betragtning af, at Paulus altid udråbes til at være kvindehader nummer et i kristendommen. Det er ikke her stedet at imødegå alt det sludder, der i tidens løb er sagt i den sag. Jeg vil nøjes med at henvise til Rodney Starks udmærkede gennemgang af sagen i kapitlet *The Role of Women in Christian Growth* i bogen *The rise of Christianity* og tilføje, at den frihed, den kristne ifølge Paulus er befriet til, så sandelig også inkluderer kvinder: I Kristus, hedder det i brevets nok mest berømte passus

(3,28), "kommer det ikke an på at være jøde eller græker, på at være træl eller fri, på at være mand og kvinde, for I er alle én i Kristus Jesus.."

Klimaks i den korte, komprimerede Galaterbrevstekst, der i øvrigt med god grund fik plads i regeringens demokratikanon, er fanfaren: "Til frihed (*eleutheria*) har Kristus befriet jer. Stå derfor fast og gå ikke atter under trælleåg" (5,1).

Men hvad er det for en frihed, Kristus ifølge Paulus har befriet os til? Det, som Paulus i brevet til den kristne menighed i Lilleasien bruger al sin energi på at understrege er, at det at være kristen betyder at være fri fra Moseloven (Toraen). Det er vel at mærke ikke et generalopgør med Det gamle Testamente, Paulus er ude i. Faktisk bruger Paulus lige præcis gammeltestamentlige tekster som argument for, at troen har primat i forhold til loven. Men det er altafgørende for ham, at galaterne forstår, at de må vælge mellem Moseloven og evangeliet. Noget tyder på, at galaterne, der formodentlig har været grækere ("hedningekristne") har fået den opfattelse, at de som kristne er forpligtede til at overholde i hvert fald dele af Moseloven. De er begyndt at omskære deres drengebørn og at følge renhedsforskrifterne, så at de undgår måltidsfællesskab med "urene", ikke-jøder. Og det er helt galt ifølge Paulus. Galaterne er i gang med intet mindre end at afskære sig fra Kristus. Vinder den tanke indpas, at kristne stadig er forpligtet på Moseloven, er friheden og dermed evangeliet truet, understreger han.

*Eleutheria* er altså frihed fra Moseloven, der som bekendt var en hel lovpakke, der ikke alene indeholdt reguleringer af måltider og renhedsregler, men også en straffelov såvel som ægteskabsjura.

Hvorfor er den kristne fri for denne lov, som Paulus selv trofast har fulgt og som han selv forstår som givet af Gud?

Det skyldes ikke, at Paulus var en liberal slapper, der bare syntes det var for meget med al den regulering. At han altså var tilhænger af det, religionssociologer kalder "blød religion". Hans argumentation er tværtimod koncentreret teologisk og kan kort koges ned til følgende: Loven er givet af Gud og derfor egentlig god. Men fordi mennesket er syndigt, bliver forbudet nødvendigt, men det bliver også en byrde, en forbandelse og et fængsel. Loven, der var givet til "liv", bliver i stedet til "død". Mennesket kan nemlig ikke selv komme ud af det fængsel, det selv har skabt; det er

Kristus, der må udfri det fra det ved sin soningsdød. I Paulus formulering: Kristus har løskøbt den Kristustroende ved at blive en forbandelse for hans (eller hendes) skyld (3,13). For menneskets overtrædelsers skyld (Romerbrevet 4,25) gennemlever Kristus den ydmygende, stedfortrædende henrettelse på et træ, der ifølge gammeltestamentlig lovgivning var forbandet. Og som en anden syndebuk samler han hos sig al den forbandelse, vrede og fordømmelse, der ret beset skulle ramme mennesket. På den måde købes den kristne fri ligesom en slave købes fri på markedspladsen. Friheden er altså en udefrakommende, ikke selverhvervet gave.

Tro på Kristus kan man derfor ifølge Paulus kun tilegne sig ved hjælp af Guds nåde, og denne nåde er ikke blot uafhængig af, men i direkte modstrid med Moseloven. Hvis galaterne insisterer på omskærelse og lovoverholdelse, sætter de alt det over styr, som de har tilegnet sig i tro på Kristus. Det er et enten-eller.

Det er baggrunden for frihedsfanfaren i 5,1: "Til frihed har Kristus befriet jer. Stå derfor fast og giv jer ikke atter under trælleåg!" De kristne er forpligtet på friheden og følger de ikke den, ja, så er de faktisk ikke længere kristne.

### **Eleutheria og shari'a**

Så når vi spiser svinekød juleaften og har et samfund baseret på sekulære og ikke på religiøse love, så er det ikke (nødvendigvis) udtryk for religiøs slaphed. Nej, som evangelisk strammer må man tværtimod stå fast på *eleutheria* og vende sig imod ethvert forsøg på at snøre samfundet ind i sakrale love. Jeg vil f.eks. overhovedet ikke acceptere præmissen for afdøde imam Abu Labans påstand om, at den danske jul er "perverst". Der er ikke i sig selv noget "perverst" i at spise, drikke og være glad i julen. Tværtimod understreger juleevangeliet jo, at der i julen er alvorlig grund til glæde.

I sin bog *Islam* fra 1981 refererer iranisten Jes Asmussen en samtale, som en dansk missionær har haft med en ateistisk muslim. Det tankevækkende er den ateistiske kulturmuslims foragt for kristendommen. Han bekender, at "han egentlig ikke havde så forfærdelig meget til overs for den kristne tradition, som han gennem mange års studieophold i Vesten havde oplevet den. Helt kontant sagde han, at han ikke kunne respektere "de kristne" i Vesten, for de havde jo bare en religion, der i alt væsentligt ikke berørte deres liv på en så gennemgribende måde, at den skabte en livsform.

Det, sagde han, gjorde islam dog. Han ville derfor foretrække islam, fordi den havde samfundsskabende funktioner..."<sup>4</sup>

Den ateistiske muslim tager fejl: Kristendommen har og har haft samfundskabende funktioner, men på en indirekte, åndelig måde, der derfor nemt kan overses. Interessant er det imidlertid, at den ateistiske muslim stadig har en islamisk opfattelse af, hvordan en "rigtig" religion skal være. Og at han af den grund har klart mere respekt for shari'a end for *eleutheria*, der for ham at se bare er "legaliseret lovløshed". Og interessant – og skræmmende – nok kan man finde europæiske ateister, der udtrykker tilsvarende respekt for islams vitalitet og potens og tilsvarende despekt for kristendommen, der med sin *eleutheria* forekommer slap og ugidelig.

### **"Tjen hinanden i kærlighed"**

Jeg skylder at følge Galaterbrevsteksten helt til dørs. Stopper man ved begyndelsen af kapitel 5. lyder Galaterbrevet som afslutningen på *Aben Osvald*. Og det er selvfølgelig misvisende. Det er hverken lystprincippet eller legaliseret lovløshed, der er tekstens ærinde.

*Eleutheria* er alt andet end den a-etiske "udstillingsfrihed", Gress talte om tidligere. Det bliver klart, når man ser på ser på den dramatiske kursændring, Paulus laver i sidste del af brevet. Efter at han har tordnet mod loven og for friheden, understreger han nu pludselig, at galaterne skal tjene (direkte oversat: trælle for) hinanden i kærlighed, også selv om "I blev kaldet til frihed" (5,14).

*Eleutheria* er altså ikke friheden til at gøre, hvad man har lyst til, for friheden udelukker ikke kravet om at tjene næsten. "For hele loven er opfyldt i et ord: Du skal elske din næste (*plesion*) som dig selv.

Der står ikke: Du skal være næstekærlighed. Faktisk optræder begrebet "næstekærlighed" overhovedet ikke i Ny Testamente, selv om mange mennesker i dag opfatter det som selve kernen i kristendommen, der derved reduceres til en ualvorlig opskrift på velgørenhed. Budet er meget mere konkret og besværligt: Du skal elske din næste, "din nabo" som det hedder med en god oversættelse i den engelske bibel. Det er et personligt, ikke et politisk bud.

Det er tydeligt, at den lov, Paulus her taler om, ikke er Moselovspakken, som han har tordnet imod hidtil. Det er "lov" i den bredeste forstand af ordet, som også optræder i Romerbrevet 2,15, hvor Paulus henviser til

“lovens gerning”, som er indskrevet i hedningernes hjerter og i deres samvittighed (*syneidesis*); det, man med en vis forsigtighed kunne kalde den naturlige lov. Det forhold, at vi inderst inde udmærket godt er klar over, hvad der er ondt og hvad der er godt.

Men hvad bliver der egentligt af friheden, hvis den munder ud i krav om at tjene næsten? Paulus' *eleutheria* betyder, så vidt jeg kan se, frihed som uafhængighed af verden og af hvad verden mener. Frihed fra frygt fra døden, frihed fra dårlig samvittighed og frihed fra Guds vrede. Men ikke frihed til at gøre, alt hvad jeg har lyst til. Imperativet hænger stadig over den enkeltes hoved. Jo, der er troens frihed, men tro, der er virksom i kærlighed (5,6) og så er vi tilbage ved kravet om at tjene næsten. Dét er man ikke fri for som kristen og derfor genopstår krisen, når den kristne gør det onde, han ikke vil og ikke det gode han vil (Romerbrevet 7). Loven forstået som budet om at elske næsten gælder stadig og driver den kristne til at stole på Kristus og hans nåde og ikke på sig selv.<sup>5</sup>

Som en Paulusforsker har formuleret det, må Paulus i slutningen af brevet understrege, at friheden ikke kun er truet af *nomisme* (lovløshed) men også af *antinomisme* (lovløshed).

### **Upolitisk frihed med politiske følger**

“En adskillelse mellem religion og lov kender islam ikke. Religionen giver hele loven”. Sådan sammenfatter Jes Asmussen islams forhold til loven, shari'a, der ligesom Moseloven udgør en hel lovpakke. Forskellen til Galaterbrevet, der er gennemstrømmet af skellet mellem lov og nåde, er markant. Og det bør ikke undre nogen, at denne forskel i helligteksterne får afgørende betydning for de civilisationer, der henholdsvis er bygget på islam og kristendom.

Vel er *eleutheria* i Galaterbrevet alt andet end en politisk form for frihed. Men alligevel får Paulus frihedsforståelse indirekte politisk betydning af især to grunde.

For det første indebærer hans frihedsbudskab understregningen af den åndelige lighed “i Kristus”, en åndelig lighed, der, som den amerikanske sociolog Rodney Stark har fremhævet, får stor samfundsmæssig konsekvens, fordi det etablerer det teologiske fundament for den moralske lighed, der med tiden fører til lighed for loven<sup>6</sup>.

For det andet indebærer hans opgør med den gammeltestamentlige lovpakke en samfundsmæssig

frisættelse fra hellige love. For det er jo som nævnt ikke kun omskæring og spiseregler, Moseloven indeholder. Her finder man også straffelove – herunder stening af utro kvinder – og ægteskabslove. Når det gælder f.eks. ægteskabslove har oldkirken, i god overensstemmelse med Galaterbrevet, distanceret sig fra ægteskabsreglerne i 5. Mosebog og indrettet sig efter sædvaneretten, for så vidt den ikke var i direkte strid med Ny Testamente<sup>7</sup>. Det er i samme ånd, Luther betegner Moseloven som “Der Juden Sachserspiegel”. Luthers mening er, at Moseloven var gældende lov for datidens jødedom, svarende til Sachserspejlet, som var gældende lov for datidens indbyggere i Kurfyrstendømmet Sachsen. Altså skal det ifølge Luther være saksisk lov og ikke mosaisk lov, man skal indrette samfundet efter i Sachsen. Vi er fri af Moseloven, så vi kan indrette loven efter tid og sted. Med denne forståelse ligger Luther meget tæt op af Paulus, hvad der ikke er så mærkeligt. Luther, der var professor i Gammel og Ny Testamente, var en ihærdig og i øvrigt fremragende Paulusfortolker, og hele reformationen blev faktisk sat i gang af Luthers udlægning af Paulus' brev til Romerne (1,17).

Den kristne frihed, som Paulus og Luther forstår den, er derfor antiteokratisk<sup>8</sup>.

### **Libertas og Nomos**

Det er den kristne forståelse af *eleutheria*, jeg her har trukket frem. Havde emnet været den stoiske forståelse af *eleutheria* havde det været en helt anden historie. Ligesom det romerske begreb *libertas*, der vist nok i højere grad betegner det politiske aspekt af friheden – og intet ondt ord om det! - havde ført i en anden retning. Min pointe er blot, at Vesten opstår ved en sammensmeltning af disse forskellige forståelser af frihed. Og at Vesten, sine mange unoder til trods, i den grad er et forsvar værd.

Men hvis man skal give friheden videre og bevare den, kræver det, at man understreger et aspekt ved friheden, som umiddelbart kan virke som en modsigelse af friheden: Forpligtelse og selvdisciplin. Ellers degenererer friheden og ender med at ødelægge sig selv, sådan som den er godt på vej til i *Aben Osvald*.

“*The modern world is full of old christian virtues gone made*”. Sådan lyder et berømt citat af den engelske, katolske forfatter C. G. Chesterton fra hans bog *Orthodoxy*. Nogle gange kan man godt frygte, at friheden er en af de gamle, kristne dyder, der er gået amok og derfor er ved at undergrave sig selv. For at



forhindre, at det går så galt, skal friheden understøttes af pligten, *eleutheria af nomos*.

Frihed fører nemlig med sig strenge, nådesløse krav og lever man ikke op til de krav mister man friheden. Og måske har man ikke fortjent andet.

Sådan gik i hvert fald Galatermenigheden. Vi ved ikke meget om menigheden, knap nok hvor i Lilleasien (vore dages Tyrkiet), Galatien lå. Men én ting ved vi med sikkerhed: De kristne, der modtog Paulus' brev om frihed, mistede med tiden den selv samme frihed. 1000 år senere var forkyndelsen af *eleutheria* afløst af forkyndelsen af *shari'a*.

Så måske er det en rigtigt god ting for friheden, at der her i landet både findes et tidsskrift, der kalder sig *Libertas* og et, der kalder sig *Nomos*? Friheden har brug for begge.

#### Noter

1. *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur* i *Glauben und Verstehen II*, 1952. Oprtrykt i *Humanisme og kristendom i europæisk tradition. Fem afhandlinger af Rudolf Bultmann*, Odense Universitetsforlag 1995

2. Jeg har citeret fra David Gress' anmeldelse af bogen i det katolske tidsskrift *First Things* (December 2006) *The Occidental Difference*

3. *Det bedste guld*, s. 57

4. *Islam*, s. 134

5. Kapitel 7 i Romerbrevet slutter med bekendelsen: "Jeg elendige menneske! Hvem skal fri mig fra dette dødens? Gud ske tak ved Jesus Kristus, vor Herre!" En hel kongerække af store teologer fra Augustin over Luther, Calvin til Nygren har fortolket kapitel 7 som en beskrivelse af den kristnes situation. I det 20. århundrede vendte man sig fuldstændig fra den fortolkning, men Paulusforskningen nuværende *grand old man*, James D.G. Dunn argumenterer overbevisende for den "gamle" fortolkning, bl.a. *The epistle to the Galatians*, London 1993. En fortolkning, der virker ret indlysende.

6. Se hans bog *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York, 2006, især kapitlet *Blessing of Rational Theology*

7. Jf. min gennemgang af ægteskabets teologihistorie i kapitlet "*Har dog Guds ord for sig*". *Forståelsen af ægteskabet i kirkens historie* i bogen *Og Gud velsignede dem* Aros 2005.

8. I sin *Lærebog i Dansk Retshistorie* skriver Ditlev Tamm, at "reformationen førte til en genoplivelse af den teokratiske tanke indenfor strafferetten". Efter reformationen begynder man nemlig at anvende Gammel Testamente, Moseloven, som retskilde. Det behøver ikke i sig selv at være udtryk for en teokratisk tankegang, men er det tilfældet, må det understreges, at det er i klar modstrid med Luthers opfattelse af Det gamle Testamente.

# Libertarianisme og liberalisme

I denne artikel kritiserer Morten Ebbe Juul Nielsen den libertarianske filosofi. Selvejerskabstesen er ikke plausibel for, selvom vi ejer vores krop, har vi ikke nødvendigvis moralsk ret til frit at disponere over den. Endnu sværere er det at retfærdiggøre retten til at bære frugterne af vores selvejerskab. Den libertarianske filosofi tager ikke friheden alvorligt, og det er i stedet nødvendigt at genetablere John Stuart Mills liberalisme, der forener friheden og velfærden.

Af Morten Ebbe Juul Nielsen

Kære *Libertas*. Tak for invitationen. Det siger noget om ryggraden og frisindet, at man inviterer en kætter indenfor – for kættersk i forhold til libertarianistiske grundtanker, det vil det følgende være.

## **Det liberale fundament og tre liberale grundmodeller<sup>1</sup>**

Det er en kendt sag, at termen "liberalisme" eller "liberal" fortolkes meget forskelligt. Man kan måske ligefrem tale om en definitionskamp. Først og fremmest går der en skilleline mellem den angelsaksiske og den kontinentale forståelse. Økonomisk kan man sige, at førstnævnte med liberal grundlæggende forstår en socialliberal tenderende til socialdemokratisk model med plads til meget økonomisk omfordeling (med endnu mere vidtgående fortolkninger, primært i den akademiske verden), medens den kontinentale forståelse af ordet nærmere ligger op ad en klassisk liberal model: frihandel, minimalstat osv. På en kulturelt orienteret akse kan man placere den angelsaksiske forståelse i den "progressive" ende, hvor den kontinentale snarere må placeres som "konservativ."<sup>2</sup> Men hvad er liberalisme, så? Ja, det er givet, at enhver liberal teori må betone *frihed*. Men i stedet for at starte der – ved et udgangspunkt, der næppe kan overraske læseren – vil jeg begynde et andet, endnu mere fundamentalt sted, nemlig ved *lighed*:

Den canadiske filosof Will Kymlicka har overbevisende argumenteret for at alle plausible teorier om politisk moralitet – liberale eller ej – deler en væsentlig præmis, nemlig "en egalitær platform": i *udgangspunktet* har alle personer lige krav på (moralisk) hensyn; og når vi afviger fra denne form for lighed, kan det kun ske, når og hvis vi kan give *en moralisk robust forklaring*, på hvorfor lighedsudgangspunktet skal forlades. Vi skal kunne forklare og forsvare, hvorfor denne eller hin *faktor* giver os grund til at forlade ligheden som udgangspunkt.<sup>3</sup> En politisk teori, der uden yderligere forklaring fordrer, at alle rødhårede skal betale ekstra fem procent (eller fem procent mindre) skat end alle andre, eller en teori der uden videre udpeger personer af en bestemt race, familie, eller religion som værende specielle (i den ene eller anden retning) er simpelthen ikke relevant.

I denne – beskedne – forstand er alle relevante og plausible politiske teorier "egalitær"; et begreb der i denne kontekst altså ikke må forveksles med egalitær i en omfordelingsmæssig forstand. Det er et formelt krav til grunde for politisk handlen og politiske institutioner, ikke en tese om fordelingspolitik.

Teoriernes fælles platform er naturligvis dannet på baggrund af *moralfilosofiske* overvejelser. De dominerende og saglige moralske teorier har alle lignende krav for plausibilitet: lige sager skal behandles lige, hvis en faktor er relevant i et forhold, er det relevant i alle lignende forhold, osv. Her er der ingen

uenighed mellem fx en Kant og en Bentham, der ellers ligger pænt i hver sin ende af det moralske landskab.

Denne egalitaristiske platform er imidlertid byggeplads for radikalt forskellige teorier. Den væsentlige systematiske forskel mellem politiske teorier ligger simpelthen i, *hvilke faktorer* de udpeger som givende os grunde til at forlade den formelle lighed.

Hvis vi snævrer ind til den liberale familie af teorier, kan to ting fremhæves: liberale teorier må, *qua* liberale, betone individets frihed som en central størrelse for legitimiteten af en politisk teori og politiske institutioner. Der er, groft sagt, to forskellige moralske kilder til denne betoning, nemlig deontologiske intuitioner om hvilken form for respekt vi skal vise for individet, og konsekventialistiske ideer om hvad der er værdifuldt for personer, og hvordan det værdifulde bedst sikres og realiseres. Hvad vigtigere er: det følger af det egalitaristiske udgangspunkt, at *friheden er noget der tilkommer alle i lige høj grad* – i hvert fald indtil vi kan pege netop på en robust faktor, dvs., en egenskab ved en person eller et forhold, der legitimerer at vi forlader lige frihed.

Med denne optik præsent kan man skitsere to yderpunkter i den liberale familie, nemlig højreliberalismen eller libertarianismen på den ene side, og den venstreliberale egalitarisme på den anden, og sige, at hvad der karakteriserer disse udgangspunkter simpelthen er *hvilke* (og i nogen grad, hvor mange) *faktorer*, der kan legitimere, at vi forlader lige frihed.

Jeg vil begynde med den venstreliberale egalitarisme (herefter: VE). Jeg vil forsøge at gøre ganske kort proces med VE – kortere end berettiget, sikkert. Som repræsentanter for VE – der i sig selv er en ganske broget flok – kan man tage John Rawls, Brian Barry, førnævnte Kymlicka og måske også (gamle?) socialister eller “analytiske marxister” som G.A. Cohen.

Generelt står argumentet om det sociale og genetiske lotteri centralt i VE. Som det muligvis er bekendt, siger lotteriargumentet følgende: vi kan ikke være ansvarlige for resultatet af ting, vi ikke selv er ansvarlige for – hverken for de positive eller de negative resultater. Vi er ikke ansvarlige for vores egen fødsel, dermed kan vi ikke være ansvarlige for de gener, vi er udstyrede med. Men vi er heller ikke ansvarlige for at være født ind i denne eller hin familie, land osv., dvs. vores sociale omstændigheder. Men vores gener og vores sociale omstændigheder er altafgørende for vores materielle

udkomme i livet. Har du fantastiske gener og en lykkelig og stimulerende opvækst, er der al mulig grund til at tro, at du kan levere en efterspurgt vare på arbejdsmarkedet. Og omvendt etc. Men, da du ikke er ansvarlig for dine gener og din opvækst, *fortjener* du ikke frugterne af dit arbejde (uanset om de er positive eller negative.)

Forskellige VE-teoretikere tillader forskellige afvigelser fra lighed og appellerer dermed til forskellige faktorer som relevante. Rawls tillader ulighed, hvis denne ulighed er til fordel for den dårligst stillede repræsentative gruppe i en given fordelingssituation. Andre VE-teoretikere tillader uligheder, der opstår som følge af bevidste og frie valg – men de hævder generelt, at kun ganske få ting kan *være* frie og bevidste i den grad, der er nødvendigt.

Det er dermed karakteristisk for VE, at *kun ganske få* ting kan begrunde, at vi afviger fra lighed. I sin ekstrem kan *intet* begrunde afvigelser fra lighed, undtagen instrumentelle hensyn til størrelsen af samfundskagen (incitamentsargumenter.) Selv disse kritiseres af den yderste venstrefløj indenfor VE-gruppen, som Cohen, der argumenterer for, at vi skal skabe individer, der ikke *behøver* incitament for at knokle løs til fællesskabets bedste. Så forlader man efter min mening enhver plausibel forbindelse til den liberale grundtanke om lige frihed, og ikke mindst, respekten for individers fri valg.

Op det er kernen i en *liberal* kritik af VE (eller, i hvert fald af de mest rene former for VE): den er simpelthen for fjernt fra *friheden*, den gode gammeldags liberale, individuelle frihed. Nozicks kritik, der kendes under navnet “*slavery of the talented*” er og bliver relevant: kan det virkelig være (liberal) retfærdighed, at de arbejdsduelige og –villige potentielt set skal være muntert malkekvæg, til sidste blods- og sveddråbe, for “det store fælles bedste”? Skal indsats og lovlighed ikke belønnes? Betyder lige respekt for personer virkelig *lige udkomme*, eller er andre principper, som fx lige muligheder og et vist, plausibelt minimum af materielle kår til alle, ikke langt tættere på vores robuste intuitioner om social retfærdighed?

Hvor VE-gruppen argumenter for, at kun ganske få – eller ultimativt ingen – faktorer kan legitimere uligheder, følger det omvendt af libertarianisme, at *stort set hvad som helst* kan legitimere ulighed. Er en person, semipopulært sagt, født med en genetisk og social guldskæ i rectum, og udfolder denne person sine eftertragtede talenter på markedet med stort held, så

kan *alle* de uligheder, der følger heraf, legitimeres. Og, naturligvis, også den anden vej: sur røv for lettere retarderede Johnny fra alkoholikerhjemmet på Vestegnen. De eneste måder uligheder ikke kan legitimeres på, er a) dem der opstår ved statens aktive omfordeling, eller offentlige overgreb på ejendomsretten, og b) dem der opstår ved (i øvrigt) illegitim tvang, altså ved lovbrud, eller private overgreb på ejendomsretten. Hvor lotteriargumentet står centralt for VE-gruppen, står *selvejerskabstesen* og *den deontologiske version af distinktionen mellem negative og positive rettigheder* centralt for libertarianeren:

Selvejerskabstesen siger, i en forenklet form, at 1) personer ejer sig selv og deres krop, talenter, evner osv., hvorfor 2) personer har en ret til frugterne af deres egen arbejdsindsats.

Den deontologiske version af distinktionen mellem negative og positive rettigheder siger, igen i en forenklet form, at negative rettigheder (og korrelerede negative pligter) er langt vigtigere end positive. Det er fx langt mere centralt for moralen, at vi afstår fra at skade andre, end det er, at vi fx bistår dem eller afhjælper tidligere skade. Vores moralske pligter er først og fremmest negative – *“thou shalt nots”* – og kun i ekstremt begrænset omfang positive. Denne version af skellet mellem negative og positive rettigheder går igen i den *statsskepsis*, som er så udtalt for libertarianeren: det er langt vigtigere at staten afstår fra handlinger, end det er, at den fx hjælper. Blandt andet derfor ledes den højreliberale hurtigt til minimalstaten.

Dette hastige rids af libertarianismen – der, indrømmet, forenkler groft – skulle være, om ikke fuldt ud fyldestgørende, så dog genkendeligt. Imidlertid er såvel selvejerskabstesen som skellet mellem positive og negative rettigheder dubiose:

Selvejerskabstesens grundpræmis er umiddelbart appellerende: selvfølgelig ejer jeg min krop, mine talenter, evner osv. Hvem skulle ellers? Ikke desto mindre er det ikke indlysende, at dette ejerskab giver mig *moralsk* ret til at disponere frit over kroppen, talenterne osv. For at bruge et klassisk eksempel: hvis halvdelen af befolkningen har to velfungerende øjne medens den anden halvdel ingen øjne har, og vi har en perfekt transplantationsteknologi, har de seende så ikke en moralsk forpligtelse til at donere et enkelt øje hver til de blinde? Og hvis de har en sådan moralsk forpligtelse, hvorfor skulle *staten* så ikke kunne blande

sig i forholdet og tvinge eventuelle prokrastinerende elementer til at donere?

### **Libertarianistisk statsskepsis**

Her bliver jeg nødt til at foretage en længere ekskurs om den libertarianistiske statsskepsis. Først må vi skelne mellem to distinkt forskellige former for statsskepsis, nemlig den empiriske og den moralske. Den første vejer sikkert tungere som motivationsfaktor hos libertarianere, end hvad jeg som idealistisk empirifjern fagfilosof normalt tænker over. Ikke desto mindre er der gode grunde til at være skeptisk over for den empiriske statsskepsis. Det er der to hovedårsager til.

For det første er det tvivlsomt, om empirisk statsskepsis egentlig (på egen hånd) bør motivere til libertarianisme. Empirisk statsskepsis kan motivere til anarkisme, men også til kommunisme, hvor staten også er opløst. For at gøre en lang historie kort: der er ingen intrinsisk eller nødvendig forbindelse mellem det at være skeptisk over for statsapparatet, og så libertarianisme på den anden side. Hayek og von Mises og andre, der har gjort forsøg på helt eller delvist at fundere libertarianisme på empirisk statsskepsis synes alle at gøre spørgsmålet simplistisk, nemlig som et valg mellem fascistiske betonplanøkonomier på den ene side, og libertarianisme på den anden. Selvfølgelig, når man skriver i skyggen af verdenskrige og kommunismens fremmarch, er det oplagt at forlade sig på dictummet “der skal skarpt lud til skurvede hoveder.” Men er vi ikke kommet videre?

For det andet er det tvivlsomt, om vi faktisk har empiriske grunde til at være slet så skeptiske over for staten, som libertarianere har for vane. Dette er naturligvis et yderst kontroversielt emne. Men hvis – og det mener jeg er værd hele tiden at holde sig for øje – det man grundlæggende ønsker er en statsform, der maksimerer den individuelle frihed, så er det evident, at staten nogle gange kan bidrage til dette. Andre gange vil den fejle. Men det handler snarere om, hvorledes staten er indrettet, og hvilke politikker den følger – og ikke om dens størrelse, eller hvorvidt der er et frit marked eller ej. I hvert fald er Madisons maksime “den stat er bedst som regerer mindst” empirisk helt i skoven.

Såvidt den empiriske statsskepsis. Den moralske tager sig noget anderledes ud. Jeg kan ikke her tage alle misteltene i ed, men der er også gode grunde til at være negativt kritisk over for en række af de moralske præmisser, der er indbygget i visse former for

libertarianistisk statsskepsis. Der synes at være to forskellige dubiøse intuitioner, der er på spil, der giver anledning til den moralske fordømmelse af staten. Disse intuitioner interagerer, hvorfor det kan være vanskeligt at holde dem adskilt fra hinanden. Den ene vedrører den såkaldte handlings- og undladelsesdoktrin. Denne doktrin, der i parentes bemærket spiller en stor rolle for mange konservative religiøse, siger, at der er en intrinsisk relevant forskel mellem handlinger (aktivitet) og undladelser (passivitet.) Nogle ting, der er moralsk forkerte som handlinger, er moralsk tilladelige eller neutrale, hvis de fremkommer på grund af undladelser. Den anden vedrører et yderligere skel, nemlig skellet mellem det, der af tekniske grunde kaldes "telisk" og "deontisk" retfærdighed. Med en tilfælde kan man sige, at hvis man er tilhænger af telisk retfærdighed, så mener man, at historien bag en given uretfærdighed er ligegyldig. Det er således ligegyldigt, om en person står dårligere end en anden fordi vedkommende uden egen skyld har pådraget sig en sygdom, eller om vedkommende er blevet frarøvet sine penge. Omvendt mener en tilhænger af deontisk retfærdighed, at historien bag en given uretfærdighed netop er afgørende. Hvis der er en anden person, der har stjålet dine penge, er dine rettigheder aktivt blevet overtrådt, medens det "blot" er "bad luck," at du er blevet syg.

Det er klart, at hvis disse intuitioner begge er berettigede, så har det reperkusjoner for, hvordan vi bør betragte staten. Hvis det er sandt, at det primært er aktive handlinger, der kan være moralsk forkastelige, så bør staten ikke bekymre sig om de personer, der pga. ikke-aktive handlinger står rigtig dårligt. Minimalstaten skal jo netop tage sig af tilfælde, hvor folk (aktivt) er blevet bestjålede; men ikke af tilfælde, hvor folk kun pga. passivitet står dårligt. Og omvendt, så er statens (aktive) omfordeling en form for tyveri, medens dens passivitet vis-a-vis de sultende ikke er moralsk problematisk. Staten skal tage sig af (deontiske) overtrædelser af personers rettigheder, men ikke af (teliske) omstændigheder, som naturen luner, fx., der gør, at folk står dårligere end andre.

Men der er gode grunde til at stille sig skeptisk over for, om man bør abonnere på handlings- og undladelsesdoktrinen, og om den deontiske position bør tolkes, som der lægges op til i libertarianismen. Vedrørende den første må man stille sig selv spørgsmålet: hvorfor skulle et udfald som sådan være mindre beklageligt, blot fordi det er resultatet af inaktivitet frem for aktivitet? Med et berømt eksempel: Anders planlægger at myrde Bente ved at overraske

Bente i badekarret og holde hendes hoved under vandet. I den første variant gør Anders just det. I den anden snubler Bente lige inden Anders træder ind i badeværelset – så alt hvad Anders behøves er at se til, mens den bevidstløse Bente kvæles under vandet. Men kan vi sige, at der er en *moralisk* forskel på den første og den anden variant? Argumentet mangler aldeles. Uanset om Bente dør pga. aktivitet eller passivitet, er Anders' handling – eller ikke-handling - lige forkastelig. Men hvis det er rigtigt, så kan staten heller ikke pudse sin glorie og sige, at de personer, der lider pga. den passivitet, ikke har en moralsk anke. Historien om den deontiske position er en smule anderledes. Jeg mener, det giver god mening at sige, at i visse tilfælde er historien bag en uretfærdighed ikke ligegyldig, og at det ofte er sådan, at uretfærdigheder, der er opståede pga. *personer*, i en forstand er værre end, eller påkalder sig større opmærksomhed end, uretfærdigheder der er opstået pga. naturens luner. Men, spørgsmålet er, om det giver anledning til at forfægte en libertarianistisk stat. Dette synes kun at være tilfældet, hvis handlings- og undladelsesdoktrinen er korrekt – og det er der ganske enkelt ikke noget argument for at den skulle være. Endvidere er der ting i den deontiske tankegang, der går decideret imod libertarianisme. Den deontiske intuition siger, at uretfærdigheder, der skyldes personer, er værre end uretfærdigheder, der skyldes tilfælde eller naturen osv. Men, hvis de fattige lider i libertarianistisk stat, og de kunne stå bedre i fx en liberal, så er det pga. personer, at de lider. Og dermed er den uretfærdighed, der overgår dem, en uretfærdighed man fra deontisk hold bør tage meget alvorligt.

### **Selvejerskabstesens igen**

Det centralt svage punkt i selvejerskabstesens ligger imidlertid i overgangen fra udgangspunktet – personer ejer egen krop og talenter osv. – til den substantielle konklusion der drages – at personer har ret til frugten af deres egne talenter osv. Men hvorfor egentlig? Det følger ikke begrebsligt eller logisk. Der må altså være yderligere præmisser på spil – præmisser, der godtgør den konklusion, at vi har ret til frugterne af vores egen indsats ud fra den præmis, at vi ejer vores krop. Det har imidlertid vist sig som en hidtil umulig opgave at levere en sådan præmis, der på en gang relaterer sig til selvejerskab overhovedet (altså, så at sige passer ind i sammenhængen) og som ikke simpelthen forudsætter det der skal bevises. Selvejerskabstesens er hermed ikke en plausibel byggesten for en teori om retfærdighed og moral.



Men, kunne man sige, er det centrale ikke skelet mellem negative og positive rettigheder? Bør vi ikke koncentrere os om de negative, og lade det private initiativ og godgørelse tage sig af eventuelle positive pligter til at afhjælpe fx nød? Imidlertid er distinktionen mellem negative og positive rettigheder og pligter ganske dubiøs. Distinktionen spiller, mere eller mindre eksplicit, en væsentlig rolle mange steder i libertarianistiske teorier. Det er en kendt sag, at Isaiah Berlin ("Two concepts of Liberty") advokerede for de negative *friheds* forrang for den positive.<sup>4</sup> Det negative frihedsbegreb drejer sig, i kort begreb, om "hvilket område personen selv er suveræn over", eller, kunne man sige, hvor mange forhindringer der er for en given persons udfoldelse. Omvendt drejer positiv frihed sig, om "hvem der bestemmer" over et givent område, eller, kunne man sige, hvilke *muligheder* der er for en given person til at udfolde sig. Frihedsbegreberne og rettighedsbegreberne er to sider af samme sag: positive rettigheder er rettigheder *til* noget, som andre så skal levere, medens negative rettigheder er afståelsesrettigheder: andre har en pligt til ikke at stille hindringer i vejen for personen.

Det er her essentielt vigtigt at stille spørgsmålet: hvad kan *begrunde* rettigheder? Det står jo enhver frit for at postulere denne eller hin rettighed eller fremhæve denne eller hin egenskab ved mennesket som så væsentlig, at den kan danne grundlag for en rettighed. Som Alf Ross sagde, "som en skøge står naturretten til rådighed for enhver." For at tage det mest relevante eksempel, hvad kan begrunde ejendomsretten? Det korte og kontante svar er, at det eneste plausible bud er hensynet til personer, og det vil sige, hensynet til personers interesser og velfærd, og, naturligvis, *alles* interesser og velfærd. Liberale må nødvendigvis anse frihed som et væsentligt element i personers interesser og velfærd. Derfor kan ejendomsretten, for så vidt den tjener personers velfærd og interesser, begrundes. Men kun *for så vidt* den tjener personers velfærd og interesser, samlet set og for alle – ellers afviger vi illegitimt fra den egalitaristiske platform. Ejendomsretten er med andre ord hverken fundamental eller ufravigelig. Mennesker er fundamentale.

Dette eksempel illustrerer meget fint, hvad der galt med skellet mellem negative og positive rettigheder. Det, der kan begrunde rettigheder, er hensynet til personers interesser og velfærd som udtryk for den lige respekt, en plausibel politisk teori må udvise for personer. Men, vi kan ikke sige, at negative rettigheder og pligter *som sådan* er bedre til, eller mere fundamentale, for at

respektere personer. Hvis man indrømmer en negativ pligt – jeg skal afstå fra at slå mine politiske personer i hovedet – så gør vi det, fordi *personer og deres interesser betyder noget*, og jeg skal respektere dem som personer. Men det gør ikke negative pligter mere centrale eller mere fundamentale. Personens interesser kan lige så vel tjenes af positive som af negative rettigheder, der er ingen principiel forskel. Der er ganske vist mange *pragmatiske* og *effektivitetsmæssige* grunde til at betone de negative rettigheder, da de ofte er nemmere at håndtere, og ikke mindst efterleve. En principiel forskel er der imidlertid ikke.

Man kunne så sige, om ikke det åbner en meget farlig dør til paternalisme og totalitarisme at udviske skellet mellem positive og negative rettigheder. I udgangspunktet er jeg enig i, at man skal være forsigtig her. Men det skyldes det empiriske forhold, at "listen" over positive rettigheder i moderne politisk diskurs er blevet alt for ekspansiv: den postulerede ret til lykke, anerkendelse, respekt for diverse religiøse og æstetiske idealer mv. gør, at det er fristende at knalde døren i for de positive rettigheder og koncentrere sig udelukkende om de negative. Her gør jeg gerne fælles front med libertarianere. Men det skyldes, at man fejlfortolker, hvad vi skylder hinanden i kraft af positive rettigheder. Vi skylder ikke hinanden at gøre hinanden lykkelige; vi skylder hinanden en fair chance for lykke. Vi skylder ikke hinanden anerkendelse; vi skylder hinanden anerkendelse, når der er en indsats og præstation, der er anerkendelsesværdig, osv. Men det vedrører specielle former for positive rettigheder, og ikke positive rettigheder som sådan. Med andre ord: der er empiriske og realpolitiske grunde til, i nogle kontekster, at være tilbageholdende med at presse på med mere vægt på såkaldt positive rettigheder. Men der synes ikke at være nogen intrinsiske eller teoretiske grunde til det.

Da det er personer og deres interesser og velfærd, der kan begrunde rettigheder, og da deres interesser og velfærd lige så vel kan tjenes af – eller, faktisk behøver – positive rettigheder, har libertarianeren ikke en sag for minimalstaten ud fra en ide om de negative rettigheders forrang.

Da såvel selvejerskabstesens, som ideen om de negative rettigheders forrang, og den omfattende ide om statsskepsis, empirisk eller moralsk, er tvivlsomme, står libertarianeren med et begrundelsesproblem. Det kan også udtrykkes mere konkret: hvis friheden (som libertarianeren ser udtrykt i og grundlagt ved selvejerskabstesens og de negative rettigheders forrang)

er noget, vi skal tage alvorligt, er det noget, vi må tage alvorligt *for alle*, medmindre man vil antage bizarre Nietzscheanske overmennesketeorier eller fx kristne prædestinationsteorier (“Hvis fattigdom ikke var retfærdigt, ville Gud ikke have skabt så mange af dem”.) Men da en entydig fokus på selvejerskab, ejendomsrettigheder og negative rettigheder er forenelig med, at friheden – den reelle, konkrete og for personer betydningsfulde frihed – kommer til at sidde på ganske få hænder, medens masserne har “friheden til at dø af sult under Paris’ broer”, så tager den højreliberale – ligesom den venstreliberale egalitarist – ikke friheden alvorligt nok.

Dette leder naturligvis til en tredje position, nemlig hvad jeg vil kalde *velfærdsliberalismen*. Det er svært at finde den helt rigtige etiket, da selve ordet “velfærd” i en politisk kontekst får mange ellers udmærkede mennesker til at krympe sig. Pointen i “velfærd” her er ikke at indikere noget i retning af den socialdemokratiske model. Den er, at indikere, at personers interesser og velfærd er det centrale i en plausibel og robust politisk moralitet. Som *velfærdsliberalisme* må teorien så endvidere hævde, at den personlige frihed er en central komponent i velfærd.

Velfærdsliberalismen søger, som jeg forstår det, at undvige VE-gruppens underminering af ideer om personligt ansvar ud fra lotteriargumentet og den medfølgende underminering af den personlige frihed, der ofres på fællesskabets alter ved at de talentfulde skal stille alle deres evner og al deres arbejdsindsats til rådighed for det “fælles bedste”. Den fri udfoldelse af vores evner skal respekteres og belønnes – ikke ud fra ideer om selvejerskab, men fordi udfoldelsen af vores evner i frihed er en væsentlig – den væsentligste – komponent i udviklet menneskelig velfærd. Det er, med Mills ord, en af “mennesket som et udviklet væsens permanent interesser.” Og netop Mill er en central figur i velfærdsliberalismen. Dermed er det også tydeligt, at velfærdsliberalismen må afvige fra libertarianismen, som jeg har fremstillet den her: til syvende og sidst er det personers velfærd og frihed (deres *faktiske* velfærd og frihed), som begrunder politiske rettigheder og institutioner, ikke fritsvævende rettigheder, der blot postuleres ud i det blå, som en absolut ejendomsret, eller selvejerskabstesen.

Der kan og bør siges meget mere om velfærdsliberalismen, men jeg vil ikke trætte læseren unødigt med det her. Det må række med denne

konklusion: velfærdsliberalismen undgår den faldgrube, som både venstre- og højrealternativerne falder i, nemlig, ikke at tage den personlige frihed alvorligt nok. Derfor er det den, og ikke en af de andre fortolkninger af den liberale grundide om personlig frihed, der er og bør være den centrale fortolkning.

### **Strategiske overvejelser**

Den passioneret kølige engelske filosof John Skorupski leverer et forsvar for John Stuarts Mills relevans i den fine lille bog *Why Read Mill Today?*. Den er værd at læse, både for libertarianeren, der dog må være sympatisk indstillet i det mindste over for de grundlæggende træk af Mills frihedsdoktrin, men også for den egalitære venstreliberale, der tror, vi kan opretholde en (stor) neutral stat, der svæver over vandene uden at få beskidte fingre. Her, og andre steder, skitserer Skorupski et (i mine øjne) præ eminent pluralistisk liberalt syn på det non-ideale, rodede og kompromisbefængte politiske liv: Den liberale familie udgør et amalgam, hvis kvalitet udgøres af de enkelte doktriners kvalitet. Den Mill'ske perfektionistiske og individualistiske liberalisme bidrag til dette amalgam er, efter min og Skorupskis og ligesindedes bedste overbevisning, særdeles tungtvejende. Dette i kraft af sin konsistens; sin følsomhed over for menneskelivets kvaliteter og mangfoldighed, og dermed over for det *moralskes* mangfoldighed; og i sit billede af statens rolle og omfang. Ingen af de ideer Mill bragte til torvs er indiskutable, når de skal praktiseres, og en del af de mindre heldige har med rette ikke overlevet. Men *kernen* overlever: foreningen af frihed og velfærd som på en og samme tid statens vejleder, grænsesætter og formål.

Men, uanset hvor suverænt vi Millianere må synes dette projekt er, kan det som et *liberalt* projekt ikke lukke sig om sig selv og tilsidesætte alle andre (liberale) positioner. Den liberale familie har både venstreegalitære og libertarianistiske tendenser, når det drejer sig om den økonomiske politik og det personlige ansvar. Den rummer både stats skeptikere og statsentusiaster, kulturprogressive og kulturkonservative elementer.

Millianere eller perfektionistiske velfærdsliberale mener blot – ganske ubeskedent – at sidde inde med den bedste fortolkning af liberalismen som en *teori om det politiske* (om staten, om dens rolle, om vores forpligtelser og rettigheder osv., det vil sige, en teori om *politisk moralitet*) der sikrer frihed og velfærd, hvilket må

være pointen i enhver teori, der både er plausibel og liberal.

Men, ingen kan tage patent på begrebet "liberal", og det vil være helt i modstrid med teorien egen ånd at gøre det. Derfor er der plads til alle i familien.

Når det er sagt, er det stadig relevant at overveje hvilke fællespunkter de forskellige familiemedlemmer egentlig har, og, i lyset af dette, overveje hvilke former for fælles fodslag, der egentlig er for de(n) liberale sag(er). Dette er aldeles gustent og pragmatisk, og det er der, hvor den politiske *filosofi* hører op, og den politiske *retorik* og *strategi* sætter ind. Her er jeg så læg som nogen – filosoffer er og bliver ikke empirikere – men jeg vil gribe lejligheden og give mit pip.

Begrebet "liberal" og dens afledninger bruges i den danske (nordeuropæiske?) offentlige debat som bekendt oftest som et skældsord. Der er lidt "nigger" over det: det er beskidt, og derfor giver det også et *kick* at erklære sig som liberal. Og jeg skal være den sidste til at løbe fra et vist mål af småpueril fryd over at fremføre typisk borgerligt-liberale synspunkter over for tilhængere af den dominerende antiliberala konsensus.

Men man – vi liberale – må spørge om det gør den individuelle friheds sag en tjeneste, når libertarianere fører sig frem med en hyperthatcheristisk minimalstatsliberalisme (eller endnu værre, med den obskurantiske, Nietzscheinspirerede omgang idioti, der vælder fra Ayn Rand) der dels er filosofisk anløben (eller simpelthen helt i skoven), dels ikke tjener noget formål politisk i en dansk sammenhæng (fordi den er så fremmed og utopisk), dels ikke har meget med *liberalisme* at gøre, fordi det ikke er doktriner, der tager den individuelle frihed alvorligt. Fremfør endelig synspunkterne, men adskil det fra *liberalisme*. Når det kommer til Cepos, fristes jeg til at spørge: er det slagkraftigste argument der kan klemmes ud af libertarianismen virkelig, at en skatte- og afgiftssænkning vil give (nogle) danskere mulighed for at købe en større bil? I så fald synes jeg nok, der er ret lavt til det mentale loft, når vi står over for de udfordringer, som fremmarchen af på den ene side diverse religiøst inspirerede fascismer, på den anden side den socialistiske nymoralisme, der vil holde os fangne i en lammende politisk korrekthed, og på den tredje side den vestlige verdens "intelligentsias" selvhad, der mener at oplysningstid og videnskab er rødderne til alt ondt på jord.

At skærpe tonen og provokere kan bestemt have sin berettigelse, selv for provokationens egen skyld. Når vi nu ikke har politiske partier, der for alvor vedkender sig liberalismen, og når vi nu har en politisk og kulturel tradition, hvor liberale tanker aldrig har stået rigtig centralt, så er det som indikeret fristende at give det hele en ekstra tand. Man lover jo sin udkårne, at man henter månen, ikke at man nok skal hente Søndagsberlingen og to croissanter, også i regnvej. Selvom det sidste sådan set er bedre og ikke mindre langt mindre urealistisk. Men danskerne, eller et tilstrækkeligt antal danskere, er hverken så dumme, eller så egoistiske, at de æder en politisk doktrin blot fordi den lover billigere og større biler.

Dermed gør man, tror jeg, liberalismen en bjørnetjeneste (for læsere under 30: det betyder at man skader, ikke gavner) når man bevidst sætter begrebet "liberalisme" lig med de mest ekstraordinære former for ureflekteret egoisme og moralsk *laissez-faire*, som nogen gange ligger implicit eller eksplicit i Cepos-fløjens (og beslægtedes) programmer.

#### Noter

1 Hvis de følgende afsnit forekommer læseren bekendte, skyldes det, at de generelt følger dele af et gæsteindlæg, jeg tidligere har publiceret på den borgerlige blog Punditokraterne.dk.

2. Se fx Alan Ryan, "Liberalism", i Goodin og Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*.

3. Såvel Kymlicka som Dworkin indikerer forskellige steder og på forskellige måder, at den samme historie kan fortælles, blot med friheden som udgangspunkt. Det tror jeg de har ret i, men det er mere instruktivt at fortælle historien som Kymlicka gør her.

4. Og dog indrømmede Berlin, at de to frihedsbegreber var "to sider af samme sag" og, i korrespondance, at "negativ frihed er meningsløs uden et mål af positiv frihed." For en særdeles relevant diskussion – eller lad os bare sige afmontering – af distinktionen mellem negativ og positiv frihed, se Adam Swifts glimrende lille introduktion til politisk filosofi, *Political Philosophy – A Beginners' Guide for Students and Statesmen*, kapitlet om "liberty".

# Anmeldelse: Venstrefløjens fascistiske fascination

Fascismen har sit ideologiske ophav på venstrefløj. Det er budskabet i Jonah Goldbergs *Liberal Fascism*, som Martin Rannje her skriver en anmeldelse af. Ifølge Goldberg begyndte fascismen ikke i Italien, for allerede USA under Woodrow Wilson havde klare fascistiske træk, mens den første fascistiske bevægelse var den franske revolution.

Af Martin Rannje

Har venstrefløj ikke monopol på godhed? Har "progressive" venstrefløjs-tilhængere noget til fælles med mellemkrigstidens fascisme? Skal man tro gængs europæisk historieskrivning, er det ikke muligt - socialismen og kommunismen er de diametrale modsætninger til fascisme og nazisme. Hvis venstreorienterede er blevet fascist, er det simpelthen, fordi de har skiftet ideologisk fløj. For fascismen er og bliver en borgerlig ideologi. Eller er det? Er socialismen og fascismen i virkeligheden ikke ideologiske tvillinger af samme filosofiske ophav? Selve emnet har givet anledning til endeløse, ukonkluderede diskussioner blandt politisk interesserede på begge fløje. Men på nuværende tidspunkt virker det ret meget som om, at venstrefløj har fået det sidste ord, måske fordi det primært er dem der har skrevet historiebøgerne de sidste 40 år. Enkelte vildskud, som eksempelvis George Orwell, har formået, med betydelig kraft, at fremstille lighederne imellem kommunismen og fascismen, specielt ved udbredelsen af begrebet "Totalitarisme". Friedrich Hayek fremstillede en mere systematisk udredning af de trusler imod det frie samfund, som kommunismen og fascismen har til fælles. Herhjemme har eksempelvis Søren Krarup fremført "ugudeligheden" som de totalitære ideologiers væsentligste fællestræk.

En redaktør ved det konservative netmagasin, National Review, Jonah Goldberg, har forsøgt at give et nyt bud på svaret med hans seneste bog "Liberal Fascism", der fremstiller en alternativ fortolkning af den amerikanske

politiske historie fra 1. Verdenskrig op til demokraternes valgkamp. En titel der på dansk formentlig bedst lader sig oversætte til "Venstreorienteret Fascisme".

Jeg må indrømme at jeg, inden jeg havde læst bogen, allerede havde et temmeligt ambivalent forhold til den. Årsagen til mine fordomme overfor bogen, er at jeg på en gang fundamentalt er enig med Goldbergs overordnede pointe om hvor fascismen hører hjemme på den ideologiske akse, men samtidig altid har fundet begrebet så udefinerbart og udvandet, at det er nytteløst at forsøge at anvende det i en saglig politisk diskussion, medmindre denne drejer sig specifikt om mellemkrigstidens Tyskland og Italien. I løbet af de seneste 50 år har specielt venstrefløj nemlig, været så flittig til at benytte begrebet i så mange forskellige kontekster og så inkonsistent, at begrebet er blevet tomt. Eksempelvis er det blevet kutyme blandt venstreorienterede at stemple Augusto Pinochet som fascist, til trods for at manden ikke havde specielt meget mere tilfælles med fascismen end mange andre traditionelle diktatorer. Når en person benytter begrebet "fascist" om en anden, henviser det som oftest til en reaktionær, autoritær, militaristisk personlighed – man ser en blanding af Lektor Blomme og Helge Adam Møller for sig. Alternativt menes der, specielt når venstreorienterede benytter begrebet, en anti-demokratisk person eller slet og ret bare en der mener noget andet end venstrefløj.

Den samme udvikling mener Goldberg har udspillet sig i USA. Der har amerikanske venstreorienterede også

været flittige til at stemple alle, der rejser indvendinger imod deres argumenter som enten fascister eller nazister, i et hysterisk forsøg på at udgrænse vedkommende fra den sfære der blandt almindelige amerikanere opfattes som moralsk acceptabel. Man mindes eksempelvis Gore Vidals debat i 1968 med William F. Buckley Jr., hvor han kaldte Buckley for en "krypto-nazist". Ad samme vej har George W. Bush fået det lidet attråværdige tilnavn "Bushitler" blandt mange amerikanske college-studerende.

Goldbergs hensigt med bogen er at vise at amerikanske "Liberals", altså venstreorienterede amerikanere, har mere til fælles med fascismen end de konservative har. Venstreorienterede har ifølge Goldberg haft held med at definere begrebet "fascisme" som en form for ekstremistisk konservativ reaktion på fremskridt (der naturligvis forstås som fremskridt imod et mere venstreorienteret samfund). Som en konsekvens deraf er alle, der har holdninger, der kommer på tværs af det progressive projekt, i fare for at blive slået i hartkorn med fascismen.

### **Guddommeliggørelsen af staten**

Goldberg mener, at det forholder sig omvendt. For den konservative debattør er fascisme først og fremmest kendetegnet ved at være en filosofi, der vil gøre staten til en religion i sig selv. Samfundet er en organisk enhed, og den omnipotente og uantastelige leder er kollektivets magtfuldkomne repræsentant. For Goldberg er det en revolutionær, utopisk filosofi, der forsøger at komme hinsides den politiske debat med et bud på et samfund, der fremstilles som værende de gamle ideologiske visioner objektivt overlegent. Derfor er fascismens vision total og grænseløs, og alle holdninger der falder udenfor dens uniforme cirkel betragtes som fjendtlige elementer. Som strategi til at nå dette mål ophæves alle ideologiske og etiske begrænsninger på acceptable midler, og en utæmmet, voldelig og autoritær militarisme slippes løs. Lyder dette bekendt? Det er nok, fordi beskrivelsen ligeså godt kunne passe på mange af fortidens og nutidens "progressive" bevægelser.

Goldbergs tilgang er kronologisk. Han lægger ud med fascismens ophavsmænd, Benito Mussolini og Adolf Hitler. De herrer behøver vist ingen yderligere introduktion. Goldberg påpeger, at disse to kun vanskeligt kan opfattes som højreorienterede, i hvert fald hvis man bedømmer dem ud fra deres politiske programmer og deres selvopfattelse. Mussolini opfattede til det sidste sig selv som en glødende

socialist, omend han havde ført socialismen i en mere nationalistisk retning. Hans nationalisme medførte naturligvis også hans udstødelse af det internationale socialistiske samfund, der nu så ham som en klasseforrædder. Til trods for at Hitler ikke havde samme teoretiske, socialistiske baggrund som Mussolini, havde nazisterne også adskillige sociale reformer på programmet. Og arbejderklassen var en af deres væsentligste målgrupper. Hitler formåede dog slet ikke i samme grad som Mussolini at systematisere sin ideologi, der forblev et mere eklektisk virvar af socialisme, anti-kapitalisme, anti-kommunisme, nationalisme, racisme og militarisme. Til gengæld besad han en genial sans for retorisk altid at kombinere elementerne til egen fordel.

Det centrale er, at til trods for at Mussolini og Hitler reformulerede og korrigerede de socialistiske programmer, forblev fascismen, nazismen og kommunismen åndsfæller. Det væsentlige for Goldberg er, at de alle forsøger at genoplive præmoderne stamme-mentalitet, og dermed appellerer de til de samme typer af mennesker, et træk som eksempelvis Hayek heller aldrig har forspildt en chance for at understrege. Vær at bemærke i denne sammenhæng er, at racismen og anti-semitismen primært var et nazistisk fænomen, og at der i mange fascistiske kredse i Italien ligefrem fandtes modvilje imod denne form for tænkning der blev anset for ikke at være progressiv. Racisme er derfor ikke noget specifikt fascistisk.

### **USAs fascistiske øjeblik**

Goldberg tager herefter fat på det han kalder USAs "Fascistiske Øjeblik", med udgangspunkt i Woodrow Wilson og Franklin Delano Roosevelt. Disse kapitler er nogen af bogens mest interessante, fordi Goldberg får fremhævet, hvorledes disse to tænkere på en gang var nogen af de mest europæisk inspirerede politikere på deres tid, og samtidig betjente sig af nogen af de mest autoritære teknikker til at fremme deres dagsorden. Wilson var en tænkere, der var dybt præget af den kontinental-europæiske, Hegelianske filosofi, en entydig beundrer af Bismarcks velfærdsstatsprojekt, og hans hårdhændede bestræbelser på at mobilisere USA efter europæisk forbillede, medførte konsekvente forfatningsstridige overgreb på politiske modstandere.

Roosevelt delte Wilsons forkærlighed for storhed, magt og statens potentiale for at realisere utopiske visioner. "New Deal" var udarbejdet efter kommunistisk og fascistisk forbillede, og mange af dens støtter i Roosevelt's mest betroede kredse udtrykte åbenlys



beundring for Mussolini. I bund og grund var der tale om en fortsættelse af den centraliserede krigs-økonomi, der havde organiseret USA under Første Verdenskrig. I den sammenhæng er det måske værd at bemærke, at USAs kritisable brug af koncentrationslejre under Anden Verdenskrig, til internering af upatriotiske elementer, fandt sted under den mest venstreorienterede præsident landet nogensinde havde set. Det er måske bare et tilfælde...

### **Relevant konservativ historie-revision**

Bogens argument kan opfattes på to forskellige måder. En måde er at opfatte det som et konservativt modangreb, der forsøger at opløse de venstreorienterede forsøg på at associere højrefløjen med fascismen. Den anden måde er at se den som et forsøg på systematisk at afdække slægtskabet imellem socialismen, kommunismen og fascismen. Det fungerer absolut bedst på den første måde. En ting er, at bogen får trukket nogle betydelige skeletter ud af den amerikanske venstrefløjs klædeskab. En anden er, at den formår at vise hvor nemt, det er at etablere et argument for socialismens slægtskab med fascismen, der er mindst lige så stærkt, og på mange områder stærkere, end noget som venstrefløjen nogensinde har formået at mobilisere. Som en mere systematisk udforskning af fascismens ideologiske rødder, efterlader den desværre lidt for meget at ønske med hensyn til konsistens.

De første kapitler i bogen er afgjort de bedste – både fascismen og socialismen bliver ført tilbage til den franske revolutions rabiater og totalitære galimatias, en sammenligning der understreger fascismens karakter som et moderne, revolutionært fænomen, og som en diametral modsætning til den reformistiske britiske empirisme. Og karakteristikkene af fascismen som et tidstypisk kontinental-europæisk fænomen, der trækker på det samme tankegods som socialismen og kommunismen er rammende og præcis. Men såfremt bogen skulle have afdækket det ideologiske slægtskab imellem socialismen og fascismen, havde det været nødvendigt at inddrage grundigere gennemgange af vestlig filosofi, eksempelvis Hegel, Burke, Heidegger og andre relevante. Specielt kunne en vinkling med fokus på skellet imellem kontinental-europæisk rationalisme overfor britisk empirisme have løftet bogens niveau betragteligt. Det virker som om, at Goldberg er klar over dette, idet han fra tid til anden henviser til folk som eksempelvis Hayek eller Burke, men det bliver ved de løse referencer. Problemet er naturligvis også, at det ville være svært samtidig at give bogen et populær-

litterært sigte – den ville nemt ende som værende for akademisk, og dermed ville den miste en del af den effekt på den bredere befolkning, som han har tiltænkt den.

Problemet med bogen, som den fremstår nu, er, at den næsten lige så godt kunne have heddet "Liberal Fascists", fremfor "Liberal Fascism", da det meste af bogen benyttes til at gennemgå politiske personligheder på den amerikanske scene. Man kan naturligvis ikke adskille fascisme fra fascisterne selv, men lidt for ofte drages der konklusioner på lidt for tilfældige sammenhænge. Eksempelvis var Hitler og mange andre fremtrædende nazister vegetarer og dyrerettighedsforkæmpere, præcis som mange venstreorienterede er det i dag. Goldberg hævder ikke, at disse derfor også er fascister, men han vil blot vise at fascister og nazister var præcis så progressive som nutidens venstrefløj. Problemet er, at den slags associationer hurtigt ender med at ligne forsøg på at skyldiggøre venstrefløjen med famlende motivanalyse, til trods for at vegetarianisme og dyrerettigheder ikke er specielt fascistisk i sig selv eller nødvendigvis skadeligt for et frit samfund. På samme måde beskriver Goldberg, hvorledes fascisterne samarbejdede med store private virksomheder under den korporatistiske styreform. Dette gør fortidens og nutidens demokrater i USA også, men er dette specielt fascistisk? Og er offentligt-privat samarbejde, som eksempelvis udlicitering, fascistisk? Det synes Goldberg at mene, og dermed undergraver han nærmest hans egen definition på fascisme. Helt galt går det i hans sidste kapitel, der har til formål at demonstrere, at vi alle i en eller anden grad er blevet fascister nu, fordi vi har accepteret en barnagtig form for hedonisme, som Goldberg også mener var typisk for fascisme. Altså at handle på baggrund af følelser fremfor rationalitet. På den måde er alt, hvad der fordømmer en borgerlig livsform beslægtet med fascismen – hvilket altså medfører, at de fleste Hollywood-produktioner har fascistiske tendenser.

### **For bred og for inkonsistent**

Goldberg vil for meget med sin bog, og argumentet ender med at blive baseret på alt for mange løse associationer. Der går med andre ord Naomi Klein i den. Havde man valgt at fokusere på andre områder, kunne man sikkert også have fundet mange fælles punkter imellem nuværende amerikanske konservative og mellemkrigstidens fascister. At to fænomener har noget tilfælles, medfører ikke at de er identiske. Specielt de senere kapitler i bogen om 60ernes ungdomsoprør, John F. Kennedy, Lyndon B. Johnsons "Great Society",

økonomisk politik og eugenik lider under en stigende grad af inkonsistens og søgte argumenter. Når vi taler om Naomi Klein, er det i øvrigt værd at bemærke, at Goldbergs bog er et interessant supplement til Kleins nye bog, idet han demonstrerer hvorledes amerikanske venstreorienterede også benyttede kriser, reelle eller opdigtede, til at gennemføre deres velfærdsstatslige politiske reformer. Det gjaldt naturligvis Wilson og Roosevelt, men også den højt besungne John F. Kennedy.

At venstrefløjen gør det, er naturligvis ingen undskyldning for selv at gøre det. Goldbergs bog havde fungeret bedre, hvis den havde fokuseret benhårdt på de ting som socialismen og fascismen har til fælles, der udgør den største trussel imod det frie samfund. Dette gælder eksempelvis kollektivismen, populismen, statismen, militarismen, utopismen og den Rousseau'sk inspirerede længsel efter det oprindelige, ukorrumpere menneske. Goldberg følger også dette mønster langt henad vejen, men han bruger samtidig enormt meget tid på at associere andre ting som eksempelvis Nietzsches anti-rationalistiske filosofi eller John Deweys pragmatisme med fascismen, som ikke nødvendigvis er specielt problematiske eller fascistiske. Ligeledes har jeg også svært ved at se, hvorfor teknokratiske løsninger, der hævder at være apolitiske, er specielt karakteristiske for fascisme – mange ville ad den vej formentlig associere eksempelvis IMF med fascisme, men det virker kun lidet troværdigt. Desuden virker det inkonsistent i forhold til hans fremstilling af fascismen som på den ene side en form for barnagtig følelsesrus, på den anden side en blind tro på teknokratiske ekspertløsninger. Denne fejltagelse begår han formentlig, fordi fascismen og nazismen var ret inkonsistente på de punkter – specielt nazismen var netop ikke nogen sammenhængende eller gennemtænkt ideologi. For mig at se er det den kollektivistiske, utopiske og revolutionære masseris der er det store problem ved fascismen og socialismen, og måske burde Goldberg have holdt sig mere til dette fokus.

Resultatet er, at bogens fascisme-begreb ender med at blive for udvandet og upræcist, nøjagtig som det er sket for så mange andre før ham, der har beskæftiget sig med fænomenet. Meget symptomatisk hedder bogens sidste kapitel også "We Are All Fascists Now". Hvis begrebet omfatter alt, hvad skal vi så bruge det til? Bogens fokus bliver følgelig også for bredt, og det leder mig til en anden væsentlig anke imod bogen: den er for lang. Der bliver brugt for meget energi på at skyde efter

den ene venstreorienterede personlighed efter den anden, og det bliver noget trægt at læse i længden.

Et sidste spørgsmål sniger sig på: er det vitterligt nødvendigt at tage denne diskussion op igen? Fører det ikke blot til mere historisk mudderkastning og endeløse diskussioner, om hvem der var fascist dengang, og hvem der er fascist i dag? Mit svar er både ja og nej. Nej, der er ikke behov for forsøg på at finde nye måder at stemple nutidens venstrefløj som fascist, for deres åndelige slægtsskab med ideologien til trods, er der trods alt kun tale om et slægtskab, ikke identiske bevægelser. Ja, der er behov for det, fordi det først og fremmest gør op med en historisk fortolkning, der stadig fra tid til anden bliver benyttet til at stille højrefløjen i et dårligt lys, og dernæst fordi den påpeger mange af de træk ved fascismen, som udgør de væsentligste trusler imod det frie samfund – også i dag. Derfor burde Goldberg også have holdt sig til disse.

Bogens svagheder til trods er den altså absolut læsværdig, da den er fyldt med interessante betragtninger og vigtige historiske revisioner, omend de primært kan findes i de første kapitler. Det spørgsmål man naturligvis, som europæer, må stille sig selv efter at have læst den er: i hvor høj grad var den europæiske socialisme beslægtet med fascismen? Formentlig ville man kunne finde et endnu større åndeligt slægtskab imellem den europæiske socialisme og fascismen, end det er tilfældet for den amerikanske venstrefløj, der var formet og begrænset af den amerikanske tradition for frihed (hvilket også leder Goldberg til at stemple den som "Nice Fascism"). Den danske venstrefløj kunne i hvert fald lære meget af at få et frisk syn på den politiske idehistorie, som den udlægges i denne bog. De ville først og fremmest være tvunget til at acceptere fascismen og nazismen som progressive ideologier, fremfor reaktionære. Og i den grad de er reaktionære, (eksempelvis i deres søgen efter et oprindeligt stammefællesskab) er venstrefløjen i dag også reaktionær. Fremfor alt ville de forhåbentlig lære at have mere respekt for anvendelse af statslig magt til at realisere deres visioner, da det formentlig er deres guddommeliggørelse af staten, der udgør deres mest frihedsfjendske slægtskab med fascismen.

# Anmeldelse: Velfærdsstatskritik

*Tidsskriftet Libertas* har haft fornøjelsen at læse hele tre spændende bøger om, hvilken virkelighed, velfærdsstaten fremmer. To om den engelske og en om den danske. Vi bringer en anmeldelse af alle tre efter tur. Først en moderne klassiker, *Life at the Bottom – The Worldview That Makes the Underclass* af Theodore Dalrymple, dernæst *The Welfare State We're In* af James Bartholomew og sidst, men ikke mindst, Ole Birk Olesens *Taberfabrikken*.

Af Eva Agnete Krzeminski

## Velfærdspatologier

Den engelske velfærdsstat er syg. Lidelsen hedder 'taberkultur', og den breder sig i alle samfundslag, tværs over køn, alder, etnicitet og geografi. Diagnosen afsiges ligeud af Theodore Dalrymple, et pseudonym for Anthony Daniels, der er engelsk læge og psykiater, i *Life at the Bottom*, som er en samling essays fra 1994 til 2000.

Daniels' hverv har bragt ham til verdens fjerneste egne; han har set folkemord i Afrika, diktaturets grumme virkelighed i Latinamerika og begge dele i Asien. Alligevel er hans konklusion denne: Intet sted er depravationen, råddenskaben og onderne større end i Big Bens eget land, England. Hvad får ham til at afsige så hård en dom over sine landsmænd?

Temaerne i *Life at the Bottom* er umiddelbart forskellige; fra forbrydernes tillærte bortforklaringer af egne gerninger, over kvinder, der konsekvent vælger voldelige partnere og samfundsplanlæggere, der tror at de kan arkitektere sig til en ny, socialdemokratisk mennesketype, og til kriminologer, der prædiker, at den enkelte aldrig kan være skyld i en forbrydelse alene. Alligevel er det fælles, underliggende emne ikke til at tage fejl af: Når velfærdsstaten tager ansvaret fra den enkelte, sker der forfærdelige ting. Mennesker opgiver deres humanitet, når de får at vide, at de aldrig selv har hverken ansvar eller pligter. Samfundet degenererer til en sump af ofre og behandlere – de to eneste identiteter, der er plads til i Velfærdssuppedasen. Resultatet kan måles i kriminalitetsstatistikkerne, på

niveauet i de offentlige skoler, og på, hvilke idealer, der dyrkes af den brede befolkning.

Om forbryderne hedder det, i kapitlet 'The Knife Went In', at de efterhånden har lært at sige, at deres gerninger skyldtes omstændigheder, de ikke kunne kontrollere. Behandlersystemet viser sit pædagogiske ansigt og minder om, at kriminalitet skyldes fattigdom og desperation. Naturligvis har denne attitude et ideologisk ophav:

"Here the subliminal influence of Marxist philosophy surfaces: the notion that it is not the consciousness of men that determines their being but, on the contrary, their social being that determines their consciousness."

I kapitlet 'Tough Love' beskriver Daniels et andet, relateret fænomen: Nogle kvinder vedbliver at finde voldelige partnere – også selvom de godt ved, hvad det indebærer. Efter at have mødt tusinder af disse kvinder og deres bedre (!) halvdele i sin praksis kan han hurtigt bestemme, om en given mandsperson er voldelig:

"A closely shaven head with many scars on the scalp from collisions with broken bottles or glasses; a broken nose; blue tattoos on the hands, arms, and neck, relaying messages of love, hate, and challenge; but above all, a facial expression of concentrated malignity, outraged egotism, and feral suspiciousness – all these give the game away." (38)

På trods af disse genkendelige karakteristika vil sygeplejerskerne på skadestuer og behandlingshjem ikke bruge dem til at beskytte sig selv og andre

patienter. De har nemlig lært ikke at tage folks udseende og generelle fremtoning i betragtning i deres arbejde – alt andet vil være fordomsfuldt.

Såvel kvinderne i de voldelige forhold som deres respektive partnere, forsøger i de fleste tilfælde flere gange at begå selvmord. Det lykkes tit ikke – og spørger man Daniels er det heller ikke meningen. Om mændene skriver han:

“After stabbing, strangling, or merely striking those who now appear in medical records as their partners, they take an overdose for at least one of three reasons, and sometimes for all three: to avoid a court appearance; to apply emotional blackmail to their victims; and to present their own violence as a medical condition that it is the doctor’s duty to cure.”

Det patologiske forhold mellem kønnene i den engelske underklasse skyldes i høj grad den seksuelle 'frigørelse', mener Daniels. Mange af tænkerne bag frigørelsen mente, at kernefamilien som institution var forældet og undertrykkende. Kunne blot seksualiteten blomstre uden begrænsninger, uden mådehold, ja, uden dyder – da ville lighed mellem kønnene og alle andre opstå.

Det modsatte skete, og resultatet er en gensidig afhængighed mellem kvinder, der vælger offerrollen, og mænd, der ser sig selv som ofre, alt imens de opfører sig nederdrægtigt. Børn fanges mellem de to typer voksne, der er lige usunde, og lærer tidligt i tilværelsen, hvordan forholdet mellem mænd og kvinder er. Ofte bliver de også selv en del af konflikten, hvilket har medført et stigende antal hjemløse mindreårige.

Går man til sagkundskaben er der ikke megen hjælp at hente. Kriminologerne, der skal forske i de nævnte fænomener, ender altid med at *forklare* og dermed *undskylde* dem:

“Since criminologists and sociologists can no longer plausibly attribute crime to raw poverty, they now look to “relative deprivation” to explain its rise in times of prosperity. In this light they see crime as a quasi-political protest against an unjust distribution of the goods of the world...Or – when committed by women – crime could be seen “as a way, perhaps of celebrating women as independent of men,” to quote Elizabeth Stanko, an American feminist criminologist [...].”

Forbrydere er, med andre ord, lige så meget ofre som alle andre. Synderen er 'systemet', samfundet, 'de rige', 'uligheden', 'uretfærdige strukturer'. I den aldrig sluttende søgen efter en større, bagvedliggende magt, opfinder venstrefløjens altid nye, obskure begreber, som henviser til den *egentlige* forklaring. Det er for banalt blot at sige, at gerningsmanden er vedkommende, der begik forbrydelsen. I stedet er der ofre og ofrenes ofre. Og de kræver naturligvis alle sammen behandling.

En væsentlig konsekvens af den velfærdsstatslige behandlerisme er altså accepten af taberkultur. Det er ikke udtryk for dårlig smag, for begrænset intellekt eller pubertært oprør, når unge som ældre piercer og tatoverer sig selv, når de lytter til og lader sig influere af voldsforherligende eller suicidale 'kunstnere', når de foragter uddannelse og ikke engang aner, hvem Shakespeare var eller hvornår 2. Verdenskrig fandt sted. Almen dannelse, videbegær, ambitioner og økonomisk selvstændighed er i dagens England de facto afskrevet såvel i som udenfor uddannelsesinstitutionerne som bourgeoisiets fordomme, som borgerlige konstrukter og undertrykkelsesmekanismer.

I 'We Don't Want No Education' beskriver Daniels, hvordan en 'cult of stupidity' har bredt sig i England. En af hans patienter, en ung, begavet pige, forsøgte at begå selvmord da hun blev mobbet for at have lavet lektier. Analfabetisme er udbredt:

“Very few of the sixteen-year-olds whom I meet as patients can read and write with facility; they do not even regard my question as to whether they can read and write as in the least surprising or insulting...I cannot recall meeting a sixteen-year-old white from the public housing estates that are near my hospital who could multiply nine by seven (I do not exaggerate).”

I den værdirelativistiske suppe, hvor alt er lige godt og lige gyldigt, kan en appel til vold være lige så godt som en appel til fred. Død er lige så godt som liv, foragt kan erstatte respekt, had og kærlighed får samme status. Det evige 'oprør' fra '68 fortsætter. Oprørets mål er genstandsløst, vi har oprør for oprørets skyld. Tabuerne skal nedbrydes, ligesom alt andet er blevet nedbrudt. Frem af ruinerne af fordums undertrykkende borgerlighed vil *homo socialdemocraticus* vokse. Ingen vil være bedre end andre, for alle vil være ens. Vi kender alle hemmeligheder, mysterierne er udstillet og udstillet af kunstnerne, og tilbage bliver det åbne, offentlige rum. Som i totalitær-arkitekten Le Corbusiers

'by af lys og luft' kan vi se langt ind i hinandens liv. I behandlersamfundet er der ingen mysterier, grænsen mellem privat og offentlig er behandlet væk – vi ser igennem luften på hinanden og holder øje med, at ingen vokser sig højere end andre.

Resultatet af de mange års nedbrydning af institutioner, normer og konventioner er skræmmende: England har nu, i dag, en underklasse bestående af voldelige, uuddannede og analfabetiske, forsmåede og ansvarsfri bøller. Og ikke nok med det; underklassen vokser. Og som om det ikke kunne blive værre: Selve den afstumpede kultur fremmes af den relativistiske kulturelle elite, der finder det 'chikt', når rapperen forherliger voldtægt og som har ondt af forbryderne, der jo selv er ofre for det onde, udbytende samfund. Den nedadgående spiral er virkelighed - og vé den, der kritiserer udviklingen! Husk på, at intet er bedre end noget andet. Benægter du dette, eksemplificerer du blot den borgerlige fordom. Og den skal vi snart få behandlet væk – hidkald pædagogerne, så uddrivelsen kan begynde!

*Life at the Bottom* er en fantastisk bog. Den er velskrevet, humoristisk – hvilket faktisk er vigtigt, eftersom indholdet er så utroligt deprimerende – og velovervejet. Den kan simpelt hen ikke anbefales varmt nok.

### **Velresearchet kritik**

*The Welfare State We're In* af freelance-journalisten James Bartholomew er en lidt speciel sag. Indledningen er en quiz med 26 spørgsmål om velfærdsstatens historie; afslutningen er tre lister over velfærdsstatens mangler i pædagogisk punktoversigt; og næsten hver side prydes af en lille faktaboks med supplerende informationer i. Der er mange illustrationer, tabeller, lister og punktoversigter – alt sammen elementer, der giver bogen et lidt skoleagtigt udseende. Hvilket faktisk ikke er nødvendigt, eftersom sproget er meget klart, og den enorme mængde data er behandlet og kommunikeret fint og interessant ud.

Bogens 418 sider rummer gennemdokumenteret kritik af de fleste af de områder, velfærdsstaten virker på: Uddannelse, skat, opdragelse, socialt boligbyggeri, understøttelse og især den nationale sundhedsservice. Faktisk er Bartholomews mest afgørende pointe i bogen, at det sidstnævnte, National Health Service, gør så stor skade, at det bør nedlægges med det samme.

Bartholomews indledende tese er, at selve det engelske folks karakter har ændret sig med velfærdsstaten. Som et lidt utraditionelt parameter nævner han 'the red card index'; altså, en indeksering af, hvor mange røde kort der er givet til fodboldkampe de seneste mange år på grund af aggressive spillere. Efter årtusindeskiftet var tallet på 451 – og dermed en procentuel stigning på 3.658 pct. sammenlignet med perioden fra 1891-1962.

Antallet af røde kort kan naturligvis ikke stå alene. Men de korrelerer fint med stigningen i voldsforbrydelser i omtrent samme periode, som Bartholomew dokumenterer ved flere lejligheder.

Særligt børn rammes af den øgede vold – og helt små børn er voldsomt overrepræsenteret i dødsfaldsstatistikkerne.

Det er ikke kun volden, der har ændret det engelske samfund; der er også sket et alvorligt dyk i englændernes uddannelsesniveau med velfærdsstatens fremvækst. Mange ved ikke, at man i 1800-tallet havde succes med at uddanne selv de fattigste uden et offentligt skolesystem; antallet af skoleelever mere end fordobledes fra 1818-1858. Antallet af private skoler steg kraftigt – og cirka en fjerdedel af alle arbejderklassebørn gik i privatskole. Der var naturligvis ikke 'offentlige' skoler dengang; resten var kirkedrevne. Såkaldte 'ragged schools' opstod for dem, der ikke kunne betale til skolen. Her fik man ældre skoleelever til at undervise, eller uddannede lærere der gjorde det gratis og fik over en årrække nedbragt antallet af analfabeter drastisk.

Omvendt er det i dag. Engelske skoleelever er uvidende om, hvem der bekrigede hinanden i slaget ved Hastings, de ved ikke, hvornår første Verdenskrig fandt sted, og halvdelen aner ikke, hvem Oliver Cromwell var. Mange unge er de facto analfabeter efter elleve års skolegang – i modsætning til for hundrede år siden, hvor vidensniveauet og faglige kvalifikationer for jævnaldrende var væsentligt højere. Et eksempel er den unge far, hvis søn gik i første klasse. På trods af, at børnene i klassen skulle lære at læse, havde de ikke lært alfabetet. Da faderen pegede på et bogstav i en børnebog og bad drengen sige, hvilket det var, vidste knægten det ikke. Da han ringede til skolen for at få at vide, hvordan lærerne forventede at børnene skulle kunne læse, hvis de ikke kendte alfabetet, råbte den vrede lærerinde tilbage: 'Jeg vil ikke have, at børnene skal synge tankeløse rutinesange!'



Den udbredte analfabetisme blandt unge tilskrives Bartholomew 70'er-pædagogikken ansvaret for. I stedet for geografi, historie, matematik og grammatik lærer børnene og de unge nu at arbejde projektorienteret i grupper. Stave- og regnefejl rettes ikke, da den nye pædagogik ikke mener, at rettelser er befordrende for elevernes selvværd.

I et spændende kapitel om sociale boligprojekter beriger Bartholomew endnu en gang læseren med historiske, faktuelle indsigter i udviklingen af det engelske velfærdssamfund. I det gamle arbejderkvarter Bethnal Green var der godt nok dårlige sanitære forhold, slum og snavs alle vegne; men folk kendte og passede på hinanden. Familier boede tæt sammen, naboer og genboer var alle en del af det lille community, der var opstået helt uden en socialdemokratisk planlæggeres planer. Ældreomsorg, børnepasning og sygepleje foregik alt sammen indenfor minisamfundet, hvor uskrevne regler fordrede, at man passede på hinanden, som i en slags udvidet familie.

Da byplanlæggerne besluttede at rive de gamle arbejderboliger ned, blev de fleste af beboerne genhuset i nyanlagte sociale boligbyggerier placeret i de opblomstrende forstæder. Et af dem, Greenleigh, repræsenterede arketyperen for et sådant projekt; et stort boliganlæg på den ene side af et nyligt udvidet jernbanespor, og en stor, bar mark på den anden. Boligerne var større end de gamle, centralt beliggende arbejderboliger, de havde eget bad, toilet og have med hæk eller hegn foran. Det lyder umiddelbart fantastisk; men de nye beboere i Greenleigh var ikke udelt tilfredse; fra at have boet sammen med familien, med deres rødder, ophav og relaterede, blev de nu, af planlæggerne, spredt for alle vinde. Væk fra byen, ud på en stor mark, med tomme vidder og egne kvadratmeter. Storfamilien opløstes geografisk; hvert atom fik sin egen have med hæk, der afgrænsede den fra resten af verden.

Senere, da det sociale boligbyggeri var avanceret i effektiv udnyttelse af kvadratmeter og voksede i højden, var det gået op for planlæggerne, at man kunne stuve mange flere mennesker sammen i én bygning. Og det gjorde man så. Resultatet var højhusene, som regel placeret i nærheden af en undergrundsstation i en forstad uden bykerne. Den gamle by med et tæt beboet center erstattedes af den luftige, planlagte forstad, hvor der var både vidder og byggeri. Den engelske Labour-regering sørgede, samtidig med implementeringen af omfattende housing-projekter, for, at den private sektor

ikke havde det let. Det krævede et utal af tilladelser at bygge nyt, der indførtes skrap kontrol med udlejningspriserne, og antallet af bevillinger til byggeri for private blev rationeret.

Men de mange højhuse var ingen succes; Bartholomew beretter, at mange af de nyopførte kæmper ikke stod mere end et par år, før de måtte rives ned igen. Årsagerne hertil var mange, men vigtigst var, at den nye arkitektur på en række områder viste sig ikke at leve op til idealerne om rare, kommunalt anskaffede fællesskaber.

I et af bogens mest spændende afsnit refererer Bartholomew til et forskningsprojekt om de forføjlede byggerier. Forskeren Alice Coleman og hendes team undersøgte hele 4.099 boligblokke. De indsamlede data blev fordelt på designrelaterede parametre, der skulle hjælpe til at bestemme årsagerne til en bygnings forfald. Disse parametre var i første omgang eksempelvis hvorvidt boligen var hævet fra grundniveau på cementstyler og antallet af etager. Men også graden af vandalisme, affald og graffiti måtte måles. De fandt derudover, at også mængden af urin og fækalier in situ var en relevant parameter, hvor væmmeligt det end lyder. Evalueringen af de indsamlede data viste, at det på en række punkter var let at spå om en bygnings fremtid. Dét arkitektoniske element, der var suverænt mest repræsenteret i de bedrøvelige boligforfaldsstatistikker, var, når en bygning havde én enkelt indgang, som blev delt af mange boliger. Bartholomew bemærker tørt, at det ikke kan undre, eftersom det er svært at vide, hvem der hører til og hvem der ikke gør, hvis man deler indgang med mange hundrede mennesker. Næst efter dette kom antallet af boliger i en blok, og antallet af etager. Overdækkede gangarealer over grundniveau var en anden problemskaber, ofte benyttet af vandaler og kriminelle, der brugte dem til at flygte ad. De højt besungne 'fællesarealer', eksempelvis et stykke jord mellem to eller flere boligblokke, viste sig også at være særligt slemme. Da de hverken tilhørte en bestemt familie eller bolig gjorde det manglende ejerskab over dem, at de ofte var udsat for vandalisme, graffiti og affald. De var endvidere direkte farlige om aftenen, patruljeret af kriminelle og bander, hvor den store åbenhed gjorde især kvinder og ældre til lette ofre for overfald og røverier.

Konklusionen på Colemans rapport var, at samtlige af de skadelige, arkitektoniske elementer var til stede i de mange byggerier, den engelske stat havde opført og

siden nedrevet. Men trods hendes advarsler fortsatte man med at bygge.

Et andet meget spændende kapitel om 'Social Security' beskriver velfærdsstatens historiske aner. Bartholomew sporer dem tilbage til 1547, hvor en skrap lov om brændemærkning af fattige blev sat ud af kraft. Derfra nævnes karakterer som Martin Luther, Edwin Chadwick (der forfattede en rapport, hvis konklusion var, at fattighjælp demoraliserede befolkningen og fjernede incitamentet til at klare sig selv) og John Stuart Mill som forbilleder. Over en snes sider følger læseren udviklingen fra indførelsen af fattighjælp, over den moderne velfærdsstats fremvækst til nutidens systematiserede sociale bedrag.

Er man interesseret i den engelske velfærdsmodel og dens ophav er dette et godt sted at læse sig ind på emnet.

I det hele taget er *The Welfare State We're In* en veldokumenteret og flot struktureret bog. Der gives både historiske, politiske og psykologiske forklaringer på velfærdsstatens fallit, og mange informationer, der er gode at have i baghånden, hvis man er kritisk overfor velfærdsprojektet generelt.

Den er ikke lige så saftig og medrivende som *Life at the Bottom* – til gengæld er der flere kolde facts og referencer. Læs den og mor dig over de didaktisk korrekte infobokse – og glæd dig over, at Bartholomew har lavet så megen research, der er lige til at gå til.

### **Velfærdsstatens 'velsignelser' udstillet**

Når nu den engelske velfærdsstat kunne påvises at have fejlet på utallige, vitale områder af samfundslivet, kunne den samme analyse ikke foretages på danske forhold? Dette spørgsmål har sandsynligvis været en del af Ole Birk Olesens inspiration til at skrive *Taberfabrikken*. Fire måneders orlov sponsoreret af Saxo Bank muliggjorde forfatterens udarbejdelse af en kritik af den danske velfærdsstatsmodel, der beskriver den godtgørende stats totale fiasko.

Bogen er opdelt i to overordnede dele; en beskrivelse af historien bag velfærdsstatens fremvækst, og en emneinddelt evaluering af de deraf følgende konsekvenser.

I forordet skriver Ole Birk Olesen, at

“Et samfund skal bedømmes på, hvordan det behandler sine svageste medlemmer. Ja, selvfølgelig. Men det

skal også bedømmes på, hvor mange svage det skaber.”

Og bogens mest uhyggelige konklusion er netop, at velfærdsstaten skaber svage, 'tabere', i et historisk unikt omfang. Den selv samme indretning af samfundet, der skulle forhindre, at de dårligst stillede ikke kunne klare sig selv, er muteret over i en taberfabrik, der straffer den hårdtarbejdende og fremmer nedturskultur.

Om historien bag velfærdsstaten står der blandt andet, at vi faktisk ikke skal længere tilbage end begyndelsen af 1970'erne for at finde et Danmark, der var blandt de mest liberale i verden på den tid. Og et tiår før det, i 1960, var Danmark, med en lille offentlig sektor – blot 25 pct. af BNP - og lave skatter faktisk mere liberalt end USA i samme periode. I 1974 var de offentlige udgifter allerede steget til 40 pct. af BNP.

Ole Birk påpeger et paradoks:

“Danmark gennemgik fra 1960-1980 en økonomisk revolution. Fra at være et af de lande i verden hvor belønningen for produktiv indsats var størst, blev Danmark et af de lande i verden, hvor passivitet belønnes mest.”

Men hvordan kunne det gå sådan?

Svaret skal blandt andet findes i de idéer, der har præget samfundet siden velfærdsstatens spæde start. Der er naturligvis tale om grundlæggende kollektivistiske principper, nådesløst formidlet af dem, Ole Birk kalder 'frontsoldaterne'. Frontsoldaterne var meningsdannere, akademikere, forfattere, socialarbejdere og andre, der alle havde vind i sejlene med og efter ungdomsoprørets venstredrejede strømninger. Et meget sigende parameter for dén udvikling er stigningen i antallet af socialrådgivere; i 1970 var der 1000, i 2006 var tallet på mere en 10.000.

En række tidstypiske tilbageblik får læseren leveret ved citater fra *Socialrådgiveren*. Her slog bemeldte faggruppes ukronede dronning, Hanne Reintoft, sine folder (inden hun fik sin egen brevkasse i ugebladet *Søndag*, hvor man hver mandag kan læse hendes medfølelse svar til førtidspensionister, der brokker sig over alt mellem himmel og jord). Hun skrev blandt andet i 1978, at

“Store dele af vort klientel har [...] annammet denne middelstandsideologi om at social mistilpasning først og fremmest skyldes individets egne brist og fejl. F.eks. gør

mange af de arbejdsløse ledigheden til et individuelt problem som de har skyldfølelse over.”

Denne og andre perler er at finde i bogen; men selvom de er underholdende at læse, skal deres betydning ikke undervurderes. Bogens anden del beskriver, hvordan disse tanker, som det sker med de fleste af elitens idéer, efterhånden er sivet fra det universitære miljø ned til middel- og underklassen, og skabt et verdenssyn, hvor 'ansvar' er et fyord, og respekten for individets selvopholdelse er kogt ud i en rødbrun, værdirelativistisk akademikersuppe.

Afrundet med personlige historier gennemgår Ole Birk systematisk de væsentligste områder, hvor omkalfatringen af de borgerlige værdier har resulteret i norm-, rod- og værdiløshed. Eller, måske er 'værdiløshed' for meget sagt. Der er jo dog trods alt en slags værdier; taberværdier. Den mest fremtrædende taberværdi er privativ; det er fraværet af ansvar. Denne, men også andre, beslægtede, præger arbejdsmoralen, kriminaliteten, familiemønstret, stofmisbruget, den såkaldte sociale arv og den højt besungne integration.

*Taberfabrikken* er en meget nødvendig bog; det er i sig selv utroligt, at et lignende arbejde ikke er blevet lavet før af en af de mange akademikere indenfor socialvidenskabernes. Den er velresearchet og nøgtern i sin fremstilling af sagforhold. De korte interviews med kittet i taberfabrikken – taberne – er holdt i appetizerform. Med en eventuel opfølger vil det klæde bogen at gøre forretterne til en del af hovedretten, men deres længde og fylde passer fint til det indeværende format.

*Taberfabrikken* er ikke lige så udfordrende og lyrisk effektiv som *Life at The Bottom*; til gengæld er den mere vedkommende for én, der bor i Danmark. Læs den, og send en kærlig tanke til forfatteren for at tilvejebringe et så kompakt overblik over velfærdsstatens tilstand i Danmark anno 2007.

Theodore Dalrymple, *Life at the Bottom – The Worldview That Makes the Underclass*, Ivan R. Dee, Chicago 2001, Chicago, 263 sider.

James Bartholomew, *The Welfare State We're In*, Politico's Publishing, UK 2004, 418 sider.

Ole Birk Olesen, *Taberfabrikken*, People's Press, København 2007, 167 sider.

## Bidragydere til dette nummer

Katrine Winkel Holm (f. 1970) er cand. theol. fra Københavns Universitet, og kommentator for Jyllands-Posten. Er desuden næstformand i Trykkefrihedsselskabet og medlem af DRs bestyrelse.

Lisbet Røge Jensen (f. 1978) er stud.merc. ved Copenhagen Business School. Er indehaver af Strukturkompagniet.

Alan Klæbel (f. 1976) er cand.scient.pol. og Ph.d. i Statskundskab fra Københavns Universitet og er ansat som ekstern lektor ved Københavns Universitet.

Eva Agnete Krzeminski (f. 1982) er stud.mag. i filosofi ved Københavns Universitet. Ansat som student ved Institut for Medier, Erkendelse og Formidling ved Københavns Universitet.

Morten Ebbe Juul Nielsen (f. 1968) cand.mag. Ph.d. i filosofi fra Københavns Universitet. Er ansat som Post Doc på Institut for Medier, Erkendelse og Formidling ved Københavns Universitet, og kommentator for Weekendavisen. Er medredaktør på antologien *Den borgerlige orden – tanker om borgerlighed og kultur* (2008).

Martin Christian Rannje (f. 1980) er cand.scient.pol. fra Københavns Universitet. Ansat som konsulent i et internationalt rådgivningsfirma.

# Adskillelse af klima og stat

Klimadebatten kører for fulde gardiner, ikke mindst i forbindelse med regeringens prestigeprojekt, Klimakonferencen 2009. Debatten er irrational som ingen anden; Saglighed viger for følelser, fornuft for tro og sensationsjournalistikken tegner et billede af, at dommedag lurer lukt om hjørnet.

Af Lisbet Røge Jensen

Klimadebatten har fået sit eget ordforråd. Det stærkt følelsesladede "klimafjendtlig" betyder eksempelvis CO<sub>2</sub>, noget der udleder CO<sub>2</sub>, eller en person, der ikke ønsker politisk regulering af CO<sub>2</sub>-udslip. Her et eksempel fra Jyllandsposten: "Kulfyring udleder klimafjendtlig CO<sub>2</sub> til atmosfæren (...)". Og her i Ingeniøren: "Efter to ugers forhandlinger på Bali ser (...) en klimafjendtlig amerikansk præsident ud til at blive en betydelig forhindring." Samme artikel præsenterer os for begrebet "klimaforkæmper" (Al Gore) og "klimakatastrofer" (muligvis det man i forgangne tider kaldte naturkatastrofer). Ordet bæredygtig bruges nu som samlebetegnelse for ting, der ikke slider på naturen, om end de såkaldt bæredygtige energiformer nok slider på tålmodigheden hos de, der må opgive ejendom for vindmølle, eller for de, der bor i byer, hvor kommunen populært sagt går forrest og kører i brint-biler.

Det offentlige er generelt ikke bleg for at støtte op om dette CO<sub>2</sub>-hysteri, hvis jeg må berige klimadebattens ordforråd. Læg særligt mærke til kampagnerne 1 Ton Mindre, af Klimaministeriet, og Langt ude i skoven, af Elsparefonden. Fælles for de to kampagner - udover deres anvendelse af kendisser i skikkelse af ingen mindre end Peter Belli og Remee, som vi alle kender og elsker fra kvalitetsprogrammerne Lørdagsbingo og X Factor - er deres holdning om, at vi må nedbringe vores CO<sub>2</sub>-udslip ved at undlade at bruge moderne maskiner såsom tørretumblere, biler og andre bekvemmeligheder, og gør vi ikke det, så går det grueligt galt. Her anes altså, hvad man måtte kalde en primitivistisk, alarmistisk tilgang, der appellerer til en romantisk forestilling om tidligere tiders simple livsstil og samtidig benyttes

skræmmeteknikker, der tegner en skarp linie mellem klimavenlige og klimafjendtlige personer: Dem og os, de gode og de onde. De troende og de ikke-troende.

Bevægelsen kan nemlig med rette sammenlignes med en religion. Her står alle samlet under den store, bæredygtige paraply, alle slæber de rundt på den samme stofpose, hvori de har rent mel, og alle messer de i kor: CO<sub>2</sub> er ondt, CO<sub>2</sub> udledes af mennesket, mennesket er ondt. Forfatter Michael Crichton (Jurassic Park, Twister m.fl.) gav en god forklaring til en flok unge studerende i et program på amerikanske C-SPAN:

"[A] religion is a collective set of beliefs. There is a leader who promotes the beliefs among the followers. The followers make some kind of contribution or change in their lifestyle based on the religious belief. The religious belief gives them a total view of the world in terms of how the world is structured, what's right, what's wrong, what's good action, what's bad action. That all fits perfectly onto environmentalism. ... [I]n environmental thinking, there is a view, that there used to be a sort of Eden, and then people came and ruined that Eden, and that we are therefore original sinners because we are destroying this planet. What we can do, however, is get salvation through sustainability. If you are a good person you will seek salvation, if you are a bad person you'll drive SUVs."

Godt. Så mangler vi bare religionsfrihed samt adskillelse af klimakirke og stat. Gad vide hvor længe vi skal kæmpe for det.