

LIBERTAS

Nr. 6

1989

Rushdie-affæren

Redaktionen

Beskatning er tyveri

Chris R. Tame

Myten om den offentlige sektor

Murray Rothbard

Amerikansk konservatisme i dag

Walter Berns

Stat, utopi og Robert Nozick

Niels E. Borges

Moralske bindinger og staten

Robert Nozick

Polen – hvor i overmorgen er i dag

Ole Kvist

Vi holder vore børn tilbage

Bo Warming

Frie bønder ...

Steen Steensen

Forurening og frie samfund

Niels E. Borges

Boganmeldelser

LIBERTAS SELSKABET

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

ISSN 0107-8046

Udgiver

»Tidsskriftet Libertas« udgives af Libertas Selskabet Tidsskriftet udkommer 3-4 gange årligt.

Redaktionen

Per Ørum Hansen
Tage Sværke Jessen
Rasmus D. Nielsen
06157151 Århus
Niels E. Borges (ansvh)
Københavnsvej 36 II th.
4600 Køge
tlf. 03 23 18 85

Michael O. Appel
Ole Kvist
Gunnar Jacobsen
Peter Kurrild Klitgaard

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

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

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

Medlemskab/abonnement koster 200, kroner og dækker 34 numre af tidsskriftet, 4-6 nyhedsbreve, adgang til konferencer, seminarer, møder m.v.

Gironr.: 8 08 05 77

Sekretær og forretningsfører

Libertas, c/o stud. polit. Jarl Kure,
Marstalsgade 16 st.,
DK-2100 København Ø.
Tlf. 01- 42 86 42 (P) & 01- 92 7142 (A)
Girokonto: 8 08 05 77

Rådgivende Kollegium

Ærespræsident nobelpristager Professor Friedrich August von Hayek, Østrig Professor Norman P. Barry, University of Buckingham, Storbritannien, Professor Walter Block, Fraser institute, Canada, Ing. Hubert Jongen, Libertarisch Centrum, Belgium, Professor Leonard P. Liggio, Institute for Human Studies, USA, og Dr. Madsen Pirie, The Adam Smith Institute, Storbritannien.

Præsidium

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

Indhold

Rushdie-affæren 3 <i>Redaktionen</i>	Iværksættere mod bureaukrater 25 <i>Fra Voice of Solidarity</i>
Beskatning er tyveri 4 <i>Af Chris R. Tame</i>	Vi holder vore børn tilbage 26 <i>Af Bo Warming</i>
Myten om den offentlige sektor 6 <i>Af Murray Rothbard</i>	Frie bønder 29 <i>Af Steen Steensen</i>
Amerikansk konservatisme i dag 9 <i>Af Walter Berns</i>	Forurening og frie samfund 30 <i>Af Niels E. Borges</i>
Stat, utopi og Robert Nozick 12 <i>Af Niels E. Borges</i>	Boganmeldelser 31 <i>Walter Block: Defending The Undefendable</i> <i>Norman P. Barry: The New Right</i> <i>Anthony de Jasay: The State</i> <i>Václav Havel: Politik og samvittighed</i>
Moralske bindinger og staten 15 <i>Af Robert Nozick</i>	
Polen – hvor i overmorgen er i dag 24 <i>Af Ole Kvist</i>	

Kære Læser

Rushdie-affæren

At det iranske præstestyre er et rædselsregime, er ingen nyhed. I så henseende er det stærkt begrænset, hvor opsigtsvækkende Rushdie-affæren kan påstås at være.

Rushdie-affæren er ikke desto mindre opsigtsvækkende. Men det drejer sig hverken om ayatollahen eller forfatteren til »The Satanic Verses«. Det drejer sig om **reaktionerne i Vesten**.

Affæren har for det første klarlagt de perverse konsekvenser af den dominerende vestlige positivistiske retsopfattelse, der praktisk taget udelukkende interesserer sig for **gældende ret**. Fundamentale menneskelige rettigheder spiller derimod ingen rolle, medmindre de kan udtrykkes i gældende ret.

En dødsdom i Iran strider ikke imod gældende ret. Det er en del af dagens orden, at regimets modstandere uden videre kan henrettes. Bemærkelsesværdigt nok blev det, mens Rushdie-affæren kulminerede, meddelt fra Teheran, at alle politiske fanger var blevet henrettet i løbet af efteråret og vinteren. Afhængigt af, om man anvender Amnesty International's eller den iranske dissidentsbevægelses tal, har udrensningen kostet mellem godt 1.000 og over 10.000 menneskeliv. Historien fik en moderat placering i den danske og internationale presse i et par dage – muligvis endog fremmet af, at blikket i forvejen var rettet imod Iran på grund af Rushdie-sagen. Men udrensningen var ikke i stand til at udløse internationale boykot-trusler eller fordømmende EF-udenrigsministermøder. Ledende vestlige forfattere har ikke organiseret sig for at tilkendegive deres afsky, SF foreslog ikke en afbrydelse af de danske handelsforbindelser med Iran, og Politiken iværksatte ikke en storstilet underskriftsindsamlingskampagne. Nøjagtig som tilsvarende henrettelser tidligere ikke har vakt større røre.

Den slags reaktioner kunne kun den ene dødsdom over Salman Rushdie fremkalde.

Hvad er så forskellen mellem dommen over Rushdie og dommene over tusindtallige iranske dissidenter? Set fra et **rettighedssynspunkt** er Rushdie-dommen **mindre alvorlig** (men selvfølgelig alvorlig nok), fordi den i modsætning til de øvrige ikke er blevet eksekveret. Men i den retspositivistiske bevidsthed er Rushdie-dommen særlig alvorlig – ikke på grund af mordtruslen i sig selv – men fordi den strider imod den gældende internationale retsorden. Gældende ret indebærer nemlig, at en stat ikke må udstede en dødsdom over et fremmed lands statsborger, som opholder sig uden for den pågældende stats territorium.

Og der er vi altså henne, drevet af en positivistisk retsopfattelse. Masseudryddelsen og den massive krænkelse af menneskers fundamentale rettigheder takseres som en mindre alvorlig forseelse end overtrædelsen af et eller andet gældende retsprincip, som regulerer forholdet mellem statsmagter!

Og dog. Umiddelbart **kunne** Rushdie-affæren desuden tage sig ud som et spørgsmål om en fundamental menneskelig rettighed: **Ytringsfriheden**. Der er i så – og bedste – fald tale om en hyklerisk kampagne, når det gælder langt hovedparten af dens aktører. Den danske establishment-avis, Politiken, har i sin stort anlagte underskriftsindsamling netop anført ytringsfriheden som det altafgørende. På voltaire'sk vis fremhæves Rushdie's ret til at ytre sig, uafhængigt af budskabet. Politikens kampagne er bare ikke voltaire'sk. For Rushdies bog er ikke særlig kontroversiel set fra et vestligt synspunkt. Hvis Politiken – og de mange andre, der angiveligt harmes på ytringsfrihedens vegne – virkelig var ude i ytringsfrihedens ærinde, burde de storstilede kampagner reserveres for de affærer, som for alvor er kontroversielle i **Vesten**. Når tåbelige fremskridtsfolk dømmes for racediskrimination, når vesttyskere fængsles for nazistisk propaganda eller kræves udleveret fra Danmark til en retssag om noget, de har **skrevet**.

Det tidligere VS-folketingsmedlem Preben Wilhjelm er en af de få, der har været konsekvent nok til at erkende, at harmen over forsøget på at knægte Rushdies ytringsfrihed gennemgående er falsk. I **artiklen »Khomeini i vore hjerter« i Weekendavisen gik han i rette med specielt venstrefløjens engagement** i affæren og mindede om fx forsøget på at få taget Vietnam-filmen »De grønne baretter« af biografernes program. Men venstrefløjen er ikke alene om at have en Khomeini i hjertet. Det kan aflæses af, at Wilhjelm's forslag om at afskaffe den danske lovgivnings overgreb på ytringsfriheden – blasfemi- og diskriminationsparagrafferne – ikke har vundet nogen tilslutning. I hele bredden af det politiske spektrum.

Redaktionen

Beskatning er tyveri

Chris(topher) R. Tame er leder af The Alternative Bookshop i Covent Garden i London og en af de ledende kræfter i Libertarian Alliance. Han er også sekretær for The Adam Smith Club og The Carl Menger Society. Han har skrevet et utal af artikler, bl.a. i Wertfrei, Journal of Libertarian Studies, Il Politico og The Jewish Journal of Sociology.

Af Chris R. Tame

Hvis en røver antastede Dem **på gaden og krævede Deres tegnebog eller pung, ville De ikke tøve med at kalde det – tyveri.**

Hvis en gruppe røvere krævede i det mindste en tredjedel af Deres indkomst hver måned og truede med skrækkelige konsekvenser, hvis De ikke tog imod deres tilbud om »beskyttelse«, ville De ikke tøve med at kalde det – tyveri.

De bliver imidlertid berøvet hver dag. Hver **måned tages i det mindste en tredjedel af Deres indkomst fra Dem med magt uden Deres samtykke.** Den tages af regeringen. Og, ja, selv om kun få indser det: Det er også tyveri!

For hvad adskiller egentlig regeringen fra en voldsmand! Hvorfor er **det statslige »beskyttelses« fupfirma anderledes** end andre gangsteres? Begge udøver – ifølge min ordbogs opfattelse af definitionen på tyveri – en bemægtigelse af individers ejendom uden deres samtykke. Den eneste forskel er, at regeringen er mindre ærlig end dens private konkurrenter i det kriminelle fag. En tyv hævder i det mindste ikke, at han forøver sin forbrydelse til Deres eget bedste, eller at han udøver en ønskværdig social opgave i »den offentlige interesse«.

Er beskatning nødvendig?

Men er beskatning nødvendig, sådan som de fleste mennesker tror? Beøver vi at betale skat for at opnå tjenester som medicinsk behandling, veje, postudbringning, jernbaner, politibeskyttelse og så videre?

Forestil Dem en lokal handelsmand; som driver alle sine konkurrenter ud af byen foran et bøssebånd. **Derefter bestjæler han regelmæssigt sine naboer, men leverer »til gengæld« nogle købmandsvarer (af meget lav kvalitet) og yder nogle få tjenester (meget dårligt) som** at slå deres græsplæner. Hans »kunder« ville tvivle på værdien af de tjenester, han så nådigt yder, og som han samtidig forbyder alle andre at tilbyde.

Sådan er det også med regeringen. Hvorfor kan vi ikke få lov til at beholde vore penge og købe de goder og tjenester, vi ønsker, fra dem, der tilbyder at levere dem? Hvad er det, regeringen er bange for, når den føler, at den alene kan levere det utal af tjenester, den løbende monopoliserer? Konkurrence ville vise, hvilket råddenskab statstjenester er, og ødelægge myten om, at de er »almen«-goder, der kun kan skaffes gennem statsligt monopol.

Kontornusseri, ineffektivitet, overbemanding, skyhøje priser og kvalitative styrtdyk – det er karakteristisk for statstjenesterne fra posthuset og jernbanerne til politiet og domstole.

Et frit marked kan **levere alle disse tjenester, som så længe er blevet set som** statens domæne. Blandt de mange fakta, De *ikke* er blevet belært om **af det statslige uddannelsessystem, er, at der igennem historien har været utallige tilfælde af**

private initiativer, der leverede alt fra veje, skoler og hospitalet til valuta, politibeskyttelse og domstole.

Gentagne gange har staten imidlertid med magt knækket mange succesrige og effektive konkurrenter, som i sandhed tjente offentligheden, for at rejse og konsolidere sine egne forkludrede monopoler.

Hvad med de nødstedte?

Men hvad med dem i nød? Er beskatning ikke retfærdig for at hjælpe de fattige, de gamle, de syge og alle de andre, der ikke kan klare sig selv? Mange ville være skeptiske, hvis den tyv, der røvede dem, hævdede, at han udøvede en moralsk handling i og med, at han behøvede pengene. Ville De føle Dem moralsk forpligtet til et samarbejde med hans med magt gennemtvungne omfordeling af rigdom? Hvad er forskellen, når regeringen gør det samme i massivt omfang, når den uddeler Deres hårdt-tjente penge til nogen, den hævder, er i nød?

Nej, selv ikke de, som virkelig ikke kan **klare sig selv, har nogen ret til at hjælpe sig selv til indholdet af Deres lommer ved at gøre en dyd af deres nød.** For hvordan kan De kaldes fri, hvis De ikke ejer retten til alle frugterne af Deres arbejde, til at fordele, som De vil? Hvis alle og enhver »i nød« har ret til at blive understøttet af Dem, uanset om De er enig eller ej? At hjælpe andre for Deres regning er et valg, som skal træffes af Dem alene. Og et sådant valg træffes af millioner af mennesker hver dag, uden at staten tvinger dem til det.

Ingen har ret til at pege på Dem med et gevær og kræve Deres hjælp, uanset om det er et enkeltindivid, eller det er regeringen. Der ville være meget færre folk i nød, hvis regeringen tillod os at beholde vore penge og tage vore egne forholdsregler mod sygdom og alderdom, hvis den holdt op med at devaluere vore penge og vor opsparing gennem inflation, hvis den holdt op med at få os til at betale i dyre domme for dens tjenester og tillod os det frie valg, og hvis den ikke længere kvalte fremgang og økonomisk vækst gennem sin uophørlige indblanding og sin uddeling af privilegier i form af tilskud og beskyttelsestold.

Den såkaldte velfærdsstat er bondefangeri. Den konsoliderer fattigdom, hvor det frie marked ville fjerne den. De få, som virkelig ikke kan klare sig selv, ville blive hjulpet af de mange frivillige velgørenhedsforetagender, som udspringer af det naturlige samarbejde og den naturlige menneskekærlighed, som findes i overflod i et samfund, der bygger på produktion, ikke på røveri.

Hvem vinder?

Men selv om det er vigtigt at afvise den påtvungne altruismes moral, der er indført for at retfærdiggøre beskatning, er det lige så vigtigt at erkende, at denne moral udgør en ideologisk forklædning for visse fundamentale økonomiske og politiske interesser. Det er ikke dem, der er i nød, der opkræver

skat; det er staten. Og det er staten og de magtfulde grupper, der støtter den, der vinder ved beskatning, ikke almindelige mennesker. Ens mistænksomhed burde vækkes af det faktum, at hvis det at hjælpe de fattige virkelig var motivationen for beskatning, ville det at give dem kontante tilskud være den mest iøjnefaldende måde at hjælpe på. At tvinge enhver, rig som fattig, til at modtage et standardiseret, statsmonopoliseret produkt, er virkelig en tung proces. Et system af kontante tilskud til de fattige foretrakkes af liberale som Milton Friedman og The Institute of Economic Affairs (London). Imidlertid viger socialister og fagforeninger for offentligt ansatte forfærdede tilbage fra dette!

Statsmonopoliseret tilvejebringelse af velfærd og sociale tjenester giver politikere og bureaukrater magt over befolkningen. I nogle tilfælde sætter det dem i stand til at udøve andre direkte begrænsninger af friheden. Enhver regerings nølen med at afnationalisere postvæsenet har ikke meget at gøre med dets enorme maskineri for brevåbning og telefonaflytning.

Statslig uddannelse i skoler og på universiteter sætter også staten i stand til at bibringe befolkningen en fælles ideologi, hvilket ville være en umulig opgave, hvis private skoler, drevet af enkeltpersoner eller grupper med forskellige synspunkter, konkurrerede om kunderne. Ligeledes sikrer staten masseloyalitet over for sig selv ved at give folk det indtryk, at det er »deres« stat – en, der sørger for sine borgere ved at tilvejebringe frie tjenester (den »sociale løn«, som nogle labourfolk ynder at kalde det), som de ellers ikke ville modtage.

Og der findes disse store eller små virksomheder, finansielle eller agrariske interesser, som er uafladelige modtagere af tilskud, ydelser og kontrakter fra staten. Velfærdsstatisme er simpelthen den maske, der skjuler realiteterne bag styringsivrige regeringer – kampen for specielle privilegier og tilskud på bekostning af forbrugere og skatteydere.

Da de fattige generelt betaler nok i skat til at købe deres »frie« tjenester, er de reelle vindere ved beskatning røveriske økonomiske interesser (og selvfølgelig: Parasitter. ansat i statsmaskineriet – velfærdsarbejderne, statiske akademikere, embedsmænd osv). Under den politiske kamp i Californien omkring Howard Jarvis' skattnedsættelsesforslag (Proposition 13) gik store virksomheder og finansielle interesser næsten enstemmigt imod forslaget.

Faktisk er beskatning identisk med så mange andre statslige indgreb i økonomien, angiveligt for at hjælpe de fattige – i realiteten sker der det modsatte. I stedet for at »omfordele rigdom« fastfryser beskatning rigdommen. Beskatning forhindrer således enkeltpersoner og rive virksomheder i at akkumulere rigdom og kapital. så de kan udfordre eller fordrive eksisterende virksomheder. Selv hvor en vis rigdom bliver givet til de fattige, forvrider beskatning markedet så meget, at der i det lange løb er mindre til alle.

Forretningsfolk er sjældent tilhængere af *laissezfaire*. Generelt støtter (ja, sågar foreslår) de økonomiske indgreb, som traditionelt anses for at være »socialistiske«. Medens indstillingen er mindre klar med hensyn til beskatning, har vi håndfaste beviser for, at de fineste forretningsmæssige og finansielle interesser støtter indkomstskatten som et middel til at opretholde deres egen relative økonomiske position over for konkurrence.

De rige (og mest definitivt de »superrige«) er i stand til at beskytte væsentlige dele af deres rigdom gennem komplicerede fradragsregler. Almennyttige fonde og lignende. Det

burde ikke være nogen overraskelse, at Rockefellerne betaler mindre i indkomstskat end den gennemsnitlige arbejder i USA, og at Vestey'erne næsten ikke betaler skat af en stor bid af deres enorme rigdom.

Hvem taber?

Den ide, at de rige beskattes for at give til de »fattige«, er en naiv vildfarelse. At flertallet skulle kunne tjene betydeligt på en ekspropriation af en lille minoritet, behøver ikke megen regning for at vise sin absurditet. Ydermere viser tal fra Central Statistical Office, at folk med lav- og middelindkomster modtager cirka lige så meget i sociale ydelser, som de betaler i statskat, kommuneskat og tvungne sociale forsikringer. Og deri er ikke medtaget indirekte beskatning og skjult beskatning af inflation.

Flertallet af befolkningen berøves således deres penge, som så gives tilbage til dem af staten i form af »gratis« og i stigende grad tarvelige ydelser, som er meget ringere end dem, de kunne have købt på det frie marked. Tarveligheden i statslige tjenester som National Health Service er en uundgælig konsekvens af de politiske, økonomiske og sociale kræfter, der er indbygget i den. Når værdigheden i den betalingsmæssige forbindelse mellem sælger og køber – læge og patient – er fjernet, behandler førstnævnte sidstnævnte som en kedelig ansøger. Dette forværres af det faktum, at når betalingsforbindelsen mangler, er middelklasselægen tilbøjelig til at misforstå eller være ringagtende over for sine »underklasse«-patienter. Middelklassepatienter behandles normalt bedre og har den nødvendige uddannelse til at udnytte systemet til deres egen fordel.

Tilvejebringelsen af »gratisydelser« skaber en ubegrænset efterspørgsel, som overbelaster systemet. Folk lider og sågar dør unødigt, efterhånden som kødannelsen til operationer bliver længere og længere. Adgangsbegrænsning gennem kødannelses afløser adgangsbegrænsning gennem markedspriser.

Hvem tjener, og hvem taber? Flertallet af almindelige, arbejdende mennesker har alt at vinde ved en afskaffelse af beskatningen: de økonomiske og politiske parasitter har alt at tabe.

»Beskatning er tyveri« er oversat fra »Taxation is Theft«, enpjece, der er udgivet af Libertarian Alliance, London.

Oversat af Villy Dall.

Myten om den offentlige sektor

Den ledende teoretiker inden for den libertarianske ideretning professor, dr. i socialhistorie Murray Rothbard, er inkarnationen af den amerikanske individualistiske anarkistiske tradition. Rothbard videreudvikler John Lockes teorier om naturretigheder bl.a. udmøntet i et utal af bøger som fx »The Ethits of Liberty« og »For a New Liberty«.

Af Murray Rothbard

Vi har i de seneste år hørt en del om den offentlige sektor, også mangfoldige højtravende diskussioner om, hvorvidt den offentlige sektor burde øge sit omfang i forhold til den private sektor eller ej. Selve terminologien er i sig selv et interessant objekt til nærmere granskning, og sandt at sige er den opstået fra den såkaldt videnskabelige, omene tvivlsomme, verden af »nationalproduktstatistik«. Men begrebet er ikke værdifrit, tværtimod, det indeholder alvorlige og diskutabile konsekvenser.

For det første kan man spørge – »offentlig sektor« – af hvad? Af noget, der bliver kaldt nationalprodukt. Men læg mærke til den skjulte forudsætning: At nationalproduktet skulle være en kæmpekage, bestående af flere sektorer, og at disse sektorer, offentlige såvel som private, flettes sammen til at udgøre produktet af økonomien som et samlet hele. På den måde snyder man en forudsætning ind i analysen, der siger, at den offentlige sektor er lige så produktiv, lige så vigtig som den private sektor, at de ganske enkelt står på lige fod, og det betyder, at vores bestemmelse af størrelsesforholdet imellem den offentlige og den private sektor er omtrent lige så uskyldig som en tilfældig afgørelse om, hvorvidt man skal spise kage eller isvaffel. Staten ses som et elskværdigt serviceorgan, nogenlunde i stil med købmanden henne om hjørnet, eller som en slags lokal forsamling, hvor vi mødes for at afgøre, hvor meget »vores regering« skal gøre for (eller med) os. Selv de neoklassiske økonomer, som favoriserer det frie marked og det frie samfund, betragter ofte staten som et generelt ineffektivt, men elskværdigt, organ for social service, som automatisk registrerer »vore« værdier og afgørelser.

Man skulle ikke tro, det var vanskeligt for fagfolk og lægfolk at forstå det faktum, at regeringen ikke er noget i stil med Rotary eller Frimurerlogen; at den adskiller sig grundlæggende fra andre institutioner i samfundet, nemlig ved at den lever af og erhverver sine indtægter med tvang, og ikke frivillige bidrag. Den nu afdøde Joseph Schumpeter har aldrig ramt bedre, end da han skrev: »Den teori, som sammenligner offentlige afgifter med et foreningskontingent eller fx med køb af en læges serviceydelse, viser bare, hvor fjern denne del af socialvidenskaben er fra normal videnskabelig tankegang.«

Den »private sektors« produktivitet stammer ikke fra det faktum, at folk render rundt og leger med ressourcerne. Den består i det faktum, at disse ressourcer anvendes til at tilfredsstille behovene og ønskerne fra forbrugerne. Forretningsfolk og andre producenter i et frit samfund retter deres energi mod produktion af de varer, der bliver efterspurgt af forbrugerne, og salget af disse varer vil derfor, groft sagt, blive et mål for, hvilken vægt forbrugerne tillægger dem.

Derfor, imens statistikkerne over det totale udbytte i den private sektor ser ud til at være en ren summering af tal, eller

tælling af produktionsenheder, vil målet på udbytte faktisk involvere den kvalitativt vigtige definition af et produkt som det, forbrugere er villige til at købe. En million biler solgt på markedet er produktive, fordi forbrugerne anser dem for at være det. En million hestevogne, som ikke bliver solgt, vil ikke være at regne for produktive, fordi forbrugerne ganske enkelt ikke viser dem nogen interesse.

Lad os nu antage, at myndighederne af en eller anden årsag bestemmer sig til at forbyde alle biler og tvinger bilfabrikkerne til at producere hestevogne i stedet. Under sådanne strenge indskrænkninger ville forbrugerne på en måde blive tvunget til at købe hestevogne, fordi ingen biler ville være tilladt. Selv i dette tilfælde ville statistikerne mangle belæg for at konkludere, at hestevognene var lige så produktive som bilerne. At kalde dem lige produktive ville være latterligt, og med lidt god vilje ville det totale »nationalprodukt« måske ikke engang vise nogen nedgang, selv om det reelt set er faldet drastisk.

Og alligevel er den højt anerkendte offentlige sektor i endnu større knaphed end i tilfældet med hestevognene i det hypotetiske eksempel. For de fleste af de ressourcer, der sluges af staten, har ingen set noget til, og er i mindre grad kommet forbrugerne, som i al nådighed har fået lov til at køre i hestevogne, til gode. I den private sektor er et firmas produktivitet beregnet ud fra, hvor meget forbrugerne frivilligt køber af produktet. I den offentlige sektor er statens produktivitet, mærkeligt nok, beregnet ud fra, hvor meget den bruger. Under selve udviklingen af nationalproduktstatistikker blev statistikkerne konfronteret med det faktum, at staten, unik blandt alle individer og firmaer, ikke kunne få sin aktivitet beregnet ved frivillige betalinger fra forbrugerne – ganske simpelt fordi der ikke eksisterede sådanne betalinger – de fandt ikke sted. Under antagelse af – dog uden bevis – at staten måtte være lige så produktiv som alle andre, stillede de dens forbrug op som et mål for dens produktivitet. På denne måde er statens forbrug ikke bare lige så nyttigt som i det private, men alt, hvad staten behøver at gøre for at øge sin produktivitet, er at øge sit bureaukrati. Ansæt flere bureaukrater, og se, hvordan den offentlige sektors produktivitet øges. Her er serveret en nem og behagelig form for hokus pokus for vore forvirrede borgere.

Sandheden er nøjagtig den modsatte af de sædvanlige antagelser. Den offentlige sektor kan kun leve i kraft af den private sektor. Den lever nødvendigvis som en parasit på den private økonomi. Det betyder, at samfundets produktive ressourcer – som langt fra tilfredsstiller forbrugernes ønsker – med tvang er rettet bort fra disses ønsker og behov. Forbrugerne bliver langsomt, men sikkert, modarbejdet, og de økonomiske ressourcer bliver overført fra den private sektor til de aktiviteter, som det parasitiske bureaukrati og politikere forlanger. I mange tilfælde opnår forbrugerne ingenting, måske med undtagelse af den propaganda, der stråler ned til dem for deres

egen regning. I andre tilfælde modtager forbrugerne noget, der ligger langt nede på deres prioriteringsliste – noget i stil med det hypotetiske eksempel med hestevognene. I begge tilfælde er det helt åbenlyst, at den offentlige sektor er anti-produktiv. Det betyder, at den hellere trækker fra end lægger noget til i den private sektor af økonomien, for den offentlige sektor lever af kontinuerligt at angribe det nødvendige kriterium for produktivitet, forbrugernes frie valg.

Man kan måle statskassens pres på den private sektor ved at trække statsligt forbrug fra nationalproduktet. For statens ydelser til eget bureaukrati er dårligt nok et tillæg til produktionen, og staten opsluger økonomiske ressourcer, der fjernes fra den produktive sfære. Dette mål er naturligvis kun frskalt; det siger ingenting om de anti-produktive virkninger af forskellige statslige reguleringer, der direkte ødelægger produktion og handel på andre områder end ved direkte forbrug af ressourcer. Det fjerner hellere ikke de mange myter, der eksisterer vedrørende nationalprodukt statistikkerne.

Men det fjerner i det mindste misforståelser som fx, at produktionsoverskuddet i Amerika øgedes under anden verdenskrig. Træk det statslige underskud fra i stedet for at lægge det til, og vi vil se, at den reelle produktivitet aftog – som det er rimeligt at forvente under en krig.

I en anden af sine velfunderede kommentarer skrev Joseph Schumpeter vedrørende antikapitalistiske intellektuelle: »... Kapitalismen må stå til rette over for dommere med dødsdommen i lommen. De vil fælde dommen, uanset hvilket forsvaret får fremlagt; det eneste, et godt svar kan resultere i, er en ændring af tiltalen.« Og tiltalebeslutningen har sandelig ændret sig. I 1930'erne måtte man høre, at staten var nødt til at ekspandere, fordi kapitalismen havde medført fattigdom for befolkningerne.

Nu hævdes det, med John Kenneth Galbraith's velsignelse, at kapitalismen har syndet, fordi befolkningerne lever i overflod.

Ud fra hvilken model konkluderer Dr. Galbraith, at den private sektor er for stor, og den offentlige sektor er for lille, og at staten derfor må udøve mere magt for at rette, op på sin underernæring? Ét er i hvert tilfælde givet, hans model er ikke historisk. I 1902 var fx USA's nettonationalprodukt 22,1 mia \$, statslige udgifter (føderalt, statsligt og lokalt) var totalt på 1,66 mia \$ eller 7,196 af det totale produkt. I 1957 – efter krigen – var nettonationalproduktet på 402,6 mia \$, og statslige udgifter udgjorde 125,5 mia \$ eller 31,2% af det totale produkt. Statskassens udplyndring af det private erhvervsliv er således mangedoblet i løbet af et halvt århundrede. Dette kan ikke siges at være en udhuling af den offentlige sektor; men alligevel hævder Galbraith, at den offentlige sektor til stadighed bliver mere »udhulet« i forhold til dens tilstand i det fattige nittende århundrede. Hvilke metoder er det da, Galbraith anvender for at opdage, når den offentlige sektor endelig vil være på sit maksimale niveau? Svaret er intet andet end et personligt synspunkt: »Det vil blive et spørgsmål om hvilken undersøgelse, som kan vise, at balance er opnået – på hvilket tidspunkt vi kan konkludere, at en balance, som kan tilfredsstille både offentlige og private behov, er oprettet. Svaret er, at ingen undersøgelse er anvendelig, for sådanne undersøgelser eksisterer ganske enkelt ikke ... Med dette i tankerne er det helt klart, hvilken retning vi må bevæge os i for at rette op på forholdene ... Den nuværende ubalance er helt klar.«

For Galbraith er dagens ubalance helt klar. Hvorfor det?

Fordi Galbraith ser sig omkring og observerer beklagelige forhold, ligegyldigt hvor staten har en finger med i spillet. Skolerne er overbelastede, trafikken i storbyerne for stor, gaderne tilsvinede og elvene forurened; han kunne samtidig se på den øgede kriminalitet og de overfyldte fængsler. Alle disse områder er under statslig kontrol og ejendom. Den eneste løsning for disse grelle konsekvenser er at suge flere penge ind i statskassen.

Men hvordan kan det være, at kun statslige virksomheder skriger efter flere penge og anklager borgerne for at have modvilje mod at skaffe mere? Hvorfor har vi aldrig tilsvarende forhold som trafikkaos (som kun indtræffer på statslige veje), dårlige skoler, vandmangel etc. i den private sektor? Grunden er, at de private firmaer får den kapital, de fortjener, fra to kilder: Frivillig betaling for ydelserne fra kunderne og frivillige investeringer fra investorer, som forventer efterspørgsel efter produktet fra forbrugerne. Hvis der er en øget efterspørgsel efter et privatejet gode, betaler forbrugerne mere for produktet, og investorerne placerer flere penge i projektet, og således fungerer markedet til alles tilfredshed. Hvis der er efterspørgsel efter et offentligt ejede gode (vand, gader, S-tog etc.), er det eneste, vi hører, at forbrugerne er en plage, fordi de ødsler med de værdifulde ressourcer – og samtidig irritation over skatteyderne, fordi de ikke vil betale mere i skat. Private virksomheder gør det til deres opgave at opvarte forbrugerne og tilfredsstille de mest presserende ønsker. Statslige virksomheder fordømmer kunden som en problematisk forbruger af deres ressourcer. Staten vil fx se med glæde på et forbud mod private biler – som en løsning på de trafikale problemer. Statens mange »gratis« ydelser vil skabe en permanent større efterspørgsel end udbud og derfor en permanent »mangel« på produkter. Kort sagt kan staten, som skaffer indtægter ved konfiskation i stedet for frivillige investeringer og handel, ikke være, eller fungere som, en forretning. Dens store, iboende ineffektiviteter og manglende evne til at dække markedet vil garantere, at den skaber fiktive og unødvendige problemer på den økonomiske arena.

I tidligere tider har statens naturlige uduelighed generelt været anset for et godt argument for at holde så meget som muligt væk fra statens virke. Man vil trods alt, når man har investeret i en underskudsforretning, prøve at minimere omkostningerne. Og alligevel vil Dr. Galbraith have os til at fordoble mængden af, skatteydernes hårdt tjente, penge til den offentlige sektor. Han bruger faktisk defekterne ved den offentlige sektor som sit hovedargument.

Professor Galbraith har to støttepiller i sin argumentation. For det første fastslår han, at efterhånden som folks levestandard øges, vil en ny forøgelse i goderne blive mindre værd for dem end tidligere. Dette er alment kendt; men Galbraith afleder, på en eller anden måde, at folks private ønsker ikke længere er noget værd for dem. Hvis dette er tilfældet, hvorfor skulle da statslige »ydelser«, som er øget adskillige gange hurtigere, være så meget værd, at der behøves en omprioritering af ressourcer til den offentlige sektor?

Hans sidste argument er, at alle private behov er fremkaldt af producenternes reklame, som automatisk »skaber« de behov, som det er meningen, de skal tilfredsstille. Med andre ord ville folk ifølge Galbraith være tilfredse med lav levestandard, måske endda et eksistensminimum, hvis de ikke blev påvirket af nogen. Reklamen er den store, stygge ulv, som ødelægger denne primitive idyl.

Bortset fra det rent filosofiske problem, at A kan skabe B's ønsker og behov, uden at B behøver give sin egen godkendelse, er vi her konfronteret med et mærkeligt syn på økonomi. Er alt over eksistensminimum 'et kunstigt? Ud fra hvilken standard? Videre: Hvorfor i alverden skulle en producent gå igennem alt det ekstra besvær og de omkostninger, det ville medføre at skabe en forandring i forbrugernes ønsker, når han kan profitere ved forbrugernes allerede »uskabte« behov? Den »markedsføringsrevolution«, som erhvervslivet nu gennemgår, dens øgede – og næsten voldsomme – koncentration om markedsundersøgelser viser det modsatte af Galbraiths syn. Hvis producenterne automatisk kunne skabe deres egne forbrugeres behov ved annoncering, ville det ikke være nødvendigt at foretage markedsundersøgelser.

Faktum er, at i stedet for, at forbrugere i et velstandssamfund er mere eller mindre »slaver« af de forretningsdrivende, er forholdet det stik modsatte, for når levestandarden stiger over eksistensminimum, bliver forbrugeren mere specificeret og kritisk i sit valg. Forretningsmanden må til og med ofre kunderne mere opmærksomhed end før, derfor de enorme markedsundersøgelser for at finde ud af, hvad det er, kunden ønsker at købe.

Der er et område i vort samfund, hvor Galbraiths kritiske bemærkninger imidlertid må siges at kunne være anvendelige – men det er på et område, han mærkværdigvis aldrig nævner. Det drejer sig om den enorme mængde af statslig annoncering og propaganda. Det er reklame, som skal fortælle om fortræffeligheden af et produkt, som han, i modsætning til reklame, aldrig får mulighed for at afvise. Hvis en producent af »Com Flakes« trykker et billede af en smuk pige og fortæller, at »Corn Flakes« er vidunderligt, har forbrugeren, selv om han er dum nok til at tage dette seriøst, mulighed for at afvise produktet eller ganske enkelt afprøve det personligt. Hurtigt vil hans smag afgøre, om han vil købe det eller ikke. Men hvis en statslig virksomhed annoncerer for sine egne fortræffigheder gennem medierne, har folk ikke nogen direkte mulighed for at forkaste eller godtage påstanden.

Hvis nogle behov er kunstige, må det være dem, der er frembragt af statslig propaganda. Videre, så er for

retningsannoncering i det mindste betalt af investorerne, og dens succes afhænger af kundernes frivillige accept af produktet. Statslig annoncering er betalt med skattemidler og kan dermed fortsætte år efter år uden forhindringer. Den ulykkelige borger bliver snydt til at bifalde aktiviteten til de folk, som med magt tvinger ham til at betale for propagandaen. Dette er yderligere en fornærmelse imod den uret, der er begået. Hvis professor Galbraith og hans tilhængere ikke giver nogen gode løsninger på, hvordan man skal forholde sig til den offentlige sektor, hvilken standard vil vor analyse så tilbyde i stedet for? Svaret er det samme, som Jefferson i sin tid kom med: »Den regering er bedst, som regerer mindst.« En hvilken som helst reduktion af den offentlige sektor, og al forskydning fra det offentlige til det private område, giver en fortjeneste moralsk og økonomisk.

De fleste økonomer har to grundlæggende argumenter på vegne af den offentlige sektor, som vi bare skal vurdere ganske kort her. Det ene er problemet med »udnyttelse af omgivelserne«. A og B hævdes ofte at kunne tjene på at tvinge C til at gøre et eller andet. Meget kan siges imod denne doktrin. Argumentet om, at de tre naboer, som har lyst til at danne en strygekvarter, har moralsk ret til at tvinge den fjerde nabo (med

kniven for struben) til at lære at spille violin, kræver ikke seriøse kommentarer. Det andet argument er mere væsentligt. Ribbet for teknisk jargon står det fast, at enkelte tjenester slet og ret ikke kan skaffes til veje af det private erhvervsliv, og at det derfor er nødvendigt, at staten sørger for disse. Og alligevel så er hver eneste af de tjenester, som staten har påtaget sig ansvaret for, tidligere blevet skaffet til veje af private virksomheder – og med stor succes. Den enkle påstand om, at private borgere ikke har mulighed for at forsyne markedet med disse goder, er overhovedet ikke underbygget med nogen beviser i disse økonomers værker. Hvordan kan det være, at fx økonomer, som ofte er tilbøjelige til at gribe til pragmatiske og utilitaristiske løsninger, aldrig går i spidsen for »sociale eksperimenter« i denne retning? Hvorfor skal politiske eksperimenter altid gå i retning af mere statslig magt? Hvorfor ikke give det frie marked et lille område, eller til og med et amt eller en kommune, og se, hvad det kan udvikle sig til?

Oversat af Michael Bonde-Nielsen.

Amerikansk konservatisme i dag

Walter Berns er professor ved Georgetown University og resident scholar ved The American Enterprise Institute, forfatter til »The First Amendment« og »Future of American Democracy«.

Af Walter Berns

Amerikansk konservatisme i dag – et portræt

Fra begyndelsen i 1776 har der været noget ejendommeligt – eller måske enestående er et bedre ord – over amerikansk konservatisme. Specielt europæere vil faktisk være tilbøjelige til at sige, at der findes ikke noget, som modsvarer konservatisme eller et konservativt parti i USA. Der er ingen »torier« i Amerika, ingen levn fra et »ancien regime«, ingen tronprætendenter og ingen, der skåler for »kongen på den anden side af havet«. Kort sagt er der intet »trone og alterparti i USA, og det har der ikke været siden 1776.

Før den tid var mere end nogle få amerikanere naturligvis stærkt bundet til den britiske monark, som i sin person repræsenterede enheden af kirke og stat, og som havde denne position – og i henhold til latinske inskriptioner på britiske og canadiske mønter stadig har – som en følge af Guds nåde. Ved den amerikanske revolution rejste disse royalister (som blev kaldt »toner«) imidlertid tilbage til Storbritannien eller flygtede til Canada, hvor de blev kendt som »United Empire Loyalists«. Deres efterkommere i et stadig forsvindende antal udgør de eneste sande konservative i Nordamerika.

Der findes ingen sådan gruppe i USA. Selv de mest reaktionære af de konservative, som selv har udviklet deres stil, anerkender sandheden i de principper, der blev proklameret i Den amerikanske Uafhængighedserklæring: At alle mænd er skabt lige og er udstyret med bestemte, umistelige rettigheder, og at regeringen er skabt for at sikre disse rettigheder, og at en lovlige regering modtager sin magt fra de regeredes samtykke. Mere kortfattet udtrykt, men ikke mindre præcist, anerkender alle amerikanske partier – såvel liberale som konservative – menneskets naturlige rettigheder om ikke at blive regeret uden dets samtykke. Med Uafhængighedserklæringen blev USA stiftet i 1776, og der findes ikke noget amerikansk parti, som er kendt for at love at bevare (eller genindføre) nogen principper, som fandtes før disse. Hvad er det da, amerikanere konservative ønsker at bevare?

Nogle af strengene i svaret på dette spørgsmål må findes i de navne, der bruges af eller bruges i forbindelse med nogle af de forskellige grupper, som udgjorde den vindende koalition ved 1980-valget. Det var selvfølgelig Det republikanske Parti, som valgte sin præsidentkandidat, fik kontrol over Senatet og vandt yderligere 33 mandater i Repræsentantemes Hus, men Det republikanske Parti er – som sin partner i det amerikanske toparti-system, Det demokratiske Parti – i virkeligheden en koalition mellem diverse grupper og interesser, hvoraf kun nogle kan beskrives som konservative, selv med amerikansk terminologi.

Dette er netop tilfældet med de såkaldte neokonservative. De mest prominente medlemmer af denne lille, men indflydelsesrige gruppe, havde forbindelse med – og har stadig forbindelse med – en organisation, som kalder sig selv »The Coalition for a Democratic Majority« (CDM). Den blev dan-

net, efter at den liberale, demokratiske kandidat, George McGovern, havde tabt præsidentvalget ved sammenbruddet i 1972, hvor de så republikaneren, Richard Nixon, blive genvalgt som præsident med en margin af jordskredsdimensioner. CDM repræsenterer en stræben blandt traditionelle demokrater for at dreje partiet tilbage til de veje, som Franklin Roosevelt, Harry Truman og Hubert Humphrey har beskrevet. CDM's mest prominente føderale politiker var (og er) senator Henry Jackson, demokrat fra staten Washington, og dets ledende personer inkluderer Norman Podhoretz, redaktør af »Commentary«-magasinet, og Jean Kirkpatrick, USA's ambassadør ved FN, som var professor ved Georgetown University og resident scholar ved American Enterprise Institute, den førende konservative »tænkebox«. En anden prominent neo-konservativ er Irving Kristol, professor, redaktør og spaltist. Det, som forener de neo-konservative, og som fik de fleste af dem til offentligt at støtte Ronald Reagan, var deres bekymring for amerikansk udenrigs- og forsvarspolitik og deres frygt for, at den voksende sovjetiske verdensmagt ikke blev imødegået af USA. Adspurgt om, hvad det var, de ønskede at bevare, ville de svare USA, for – som de ser det – afhænger fremtiden for det liberale demokrati og menneskerettigheder i verden af USA. Det belyses af, at præsident Reagan udnævnte professor Kirkpatrick til FNambassadør, og Elliot Abrams, et andet prominent CDM-medlem, til vice-udenrigsminister. Ydermere blev CDM's nuværende formand, Ben Wattenberg, en velkendt journalist og redaktør af tidsskriftet »Public Opinion«, udnævnt af Reagan til medlem af Styrelsen for Internationale tv-udsendelser.

For det andet er der det såkaldte »tavse flertal«. Det siges somme tider, at Reagans sejr blev gjort mulig af, eller repræsenterede styrken hos, denne gruppe. Der findes naturligvis ingen organisation, som bærer navnet »Det tavse Flertal«; begrebet stammer fra 1960'erne, hvor det en tid så ud, som om kontrollen med det amerikanske politiske system var blevet grebet af universitetsradikale og New Yorker-intellektuelle. Det var nemlig disse folk, der dominerede nyhederne, eller på en måde forårsagede al »larmen« – og af den mængde støj, de forårsagede, kunne man retfærdiggøres til at tænke, at landet var bestemt til at forskyde sin fortid og sætte en radikal ny kurs for sin fremtid. Denne ide blev tilsyneladende bekræftet af en række Højesterets-afgørelser, som støttede radikale synspunkter, eller i det mindste håndhævede nogle af de radikale gruppers krav. Men skønt de radikale var stærke nok til at splitte Det demokratiske Partis konvent i 1968 og til at nominere George McGovern ved konventet i 1972, var de ikke stærke nok til at vælge en præsident, hverken i 1968 eller 1972. Folkelige valg vindes af flertal, og det var et massivt flertal, som valgte Nixon og (efter at Watergate-skandalen var trængt i baggrunden) valgte Reagan i 1980.

Uden at skulle undertrykke sine synspunkter på tryk eller i gadedemonstrationer gjorde dette såkaldte »tavse flertal« sin vægt gældende ved stemmeurnerne, hvor det stemte imod

»værdierne fra 1960'erne«. I deres øjne er valgfrihed – som professor Harry Mansfield fra Harvard University har skrevet – et slogan, som betyder nem abort, støtte til lige rettigheder for kvinder, som igen betyder udveksling mellem kønnene, og absolut samvittighedsfrihed betyder ateisme i de offentlige skoler. I 1960'erne blev det populært at tale om »bøsse-rettigheder«, men »Det tavse Flertal« fortsætter med at se på homoseksualitet med afsky; meget blev gjort for tiltaltes rettigheder, men »Det tavse Flertal« kalder dette at pylre om de kriminelle, og udtryksfrihed – et slogan på mange af 1960'ernes bannere – fornægtes som en tilladelse til at publicere pornografi. Hvad angår »affirmative action« – i henhold til hvilket bestemte minoriteter og kvinder særbehandles positivt til elite-universiteter og på arbejdsmarkedet – imødegås det af den grund, at det vil vende diskriminationen mod de hvide og specielt mod hvide mænd. Da Richard Nixon klagede over Højesteret, talte han på vegne af dette »tavse flertal«; da hans vicepræsident, Spiro Agnew, udtrykte foragt for Østkystens presse-establishment (The New York Times, TV og The Washington Post), talte han også på vegne af »Det tavse Flertal«. For dybt i sjælen er det ikke blot en kærlighed til fædrelandet og dets traditionelle veje, men også en meget demokratisk modstand mod »eliter«. Det er ikke blot modstand mod »værdierne fra 1960'erne«, men mod leverandørerne af disse værdier: Primært New Yorker-intellektuelle og de universitetsradikale, som typisk fandtes ved de højst estimerede universiteter. Kort fortalt gik »Det tavse Flertal« imod det faktum – eller hvad de så som det faktum – at på en eller anden måde var kontrollen med det offentlige blevet taget ud af hænderne på folket. Det er konservativt så vidt, som det ønsker at bevare det land, som dets indbyggere voksede op i, og det er også grundlæggende demokratisk – en folkebevægelse.

Fra dette »tavse flertals« uorganiserede rækker er der for nylig opstået en gruppe, som på ingen måde er tavs – en gruppe, som højlydt kalder sig selv »Det moralske Flertal«, og som påstår at have en god del at gøre med Reagans valg. »Det moralske Flertal« (som ifølge sine modstandere hverken er moralsk eller noget flertal), er en løst sammensat gruppe af fundamentalistiske kristne, hvis mest prominente talsmand er præsten, Jerry Falwell. Bortset fra deres støtte til Reagan i 1980-valget (og mange af dem stemte faktisk på Jimmy Carter, som trods alt talte om sig selv som en »genfødt kristen«), har de næsten ingenting til fælles med de neo-konservative. De sidstnævnte er sofistikerede intellektuelle fra byerne i nord, isprængt fagforeningsledere, og hvad angår indtægter hører de til blandt de velbærgede. »Det moralske Flertal« synes på den anden side at leve på landet, specielt i syd (»Bibel-bæltet«), og sociologerne ville indrangere de fleste af dem hos den lavere middelklasse. Adspurgt om, hvad de ønskede at bevare, ville de formentlig pege på familien, bibelsk moral og generelt en ældre og mere simpel livsform. For eksempel ville de formentlig, når de blev spurgt om at give en beskrivelse af menneskets forfald, citere fra 1. Mosebog, hvorimod den neo-konservative ville citere Darwin og give kendte henvisninger til historisk tid. Isoleret fra de intellektuelle og politiske hovedstrømninger blev »Det moralske Flertal« politiseret, da Højesteret begyndte at legalisere abort efter krav herom, at forbyde bøn i de offentlige skoler, og for at give et eksempel mere, at tillade offentlig udbredelse af obscène og pornografiske bøger, blade og film. Mindre bekymret for udenrigs- og forsvarspolitik foretrækker disse konservative store lovmæssige bestræbelser på

at vende Højesterets afgørelser omkring abort, bøn i skolerne og udtryksfriheden. Dertil kommer, at de benægter Højesterets lovlige ret til at trælle sådanne afgørelser. Det bør bemærkes, at uanset deres styrke i Kongressen er »Det moralske Flertal« mistænkeligt fraværende i Administrationen, hvor top-posterne besættes af præsidenten.

Et portræt af amerikansk konservatisme kan aldrig blive fuldendt uden at afbilde William F. Buckley Jr., grundlæggeren (for 25 år siden) og redaktøren af det ledende konservative tidsskrift *National Review* (til hvilket Ronald Reagan tilfældigvis skrev fra tid til anden i tiden mellem guvernørposten og præsidentkandidaturer). *National Review* er stærkt anti-kommunistisk, et standpunkt, det har fælles med de neo-konservative, stærkt moralistisk (men mindre højtråbende end folkene fra »Det moralske Flertal«, som også sætter det højt på grund af dets intelligente og urbane linje) og en stærk tilhænger af den frie markedsmekanisme. Når præsident Reagan taler om at »få regeringen væk fra befolkningens ryg«, om at sløjfe rækken af offentlige reguleringer, som han kraftigt påstår, strangulerer erhvervslivet, og om at tilbageføre magten til delstater og lokale myndigheder, repræsenterer han denne gren af amerikansk konservatisme, hvis mest veltalende talsmand har været Buckley og hans tidsskrift, og hvis favorit-økonom har været Milton Friedman (en ven af Buckley). Det faktum, at Friedman (og når det drejer sig om økonomi, også Buckley) af europæere med indsigt ville blive kaldt klassisk liberal, er en anden af amerikansk konservatismes afvigelser. Adspurgt om, hvad det er, de ønsker at bevare, ville Buckley og Friedman sige det økonomiske system, som gjorde USA til det rigeste, det stærkeste og – vil de kraftigt påstå – det mest frie land i verden. Dertil ville Buckley føje sin bekymring for den offentlige moral, uddannelse, familien og lignende områder. Hvorvidt disse sidstnævnte bekymringer er forenelige med klassisk liberalisme, er et spørgsmål, som ikke diskuteres så meget på *National Review*'s sider.

Det er imidlertid blevet diskuteret i »The Philadelphia Society«, en organisation af konservative intellektuelle, som essentielt repræsenterer to skoler. Den første skole – og hvad antal angår muligvis den mest dominerende skole i selskabet – består af Buckleys konservative; den anden af libertarianere, som ikke kun kræver, at regeringen skal stå af befolkningens ryg, men at den skal forsvinde. Kun hvad angår deres modstand mod Det demokratiske Parti, kan disse to skoler enes, og nu, hvor demokraterne har mistet kontrollen med præsidentembedet og Senatet – og i den grad ikke repræsenterer nogen trussel for de konservatives sag – kan vi forvente en stærk uenighed i de konservative rækker.

Libertarianerne mener ikke, at regeringen tjener nogen anvendelig funktion overhovedet; nogen af dem insisterer oven i købet på, at militæret skal forsvinde. »Det moralske Flertal« kræver, at regeringen skal støtte de private institutioner (kirke, familie, skoler), som står for den moralske opdragelse; de kræver altså, at regeringen skal vedtage (og om nødvendigt, gennemtvinge) love, som forbyder abort, obscenitet, blasfemi – og tillade religiøs bekendelse i de offentlige skoler. Diskussionen er forsvundet under overfladen i den konservative bevægelse, men med en konservativ administration må den forventes at dukke op igen.

Generelt har amerikanske konservative aldrig anerkendt den grad af opposition, hvori de synspunkter, de står for, står til hinanden. Den moderne, liberale stat, som hviler på en fri-

markeds-økonomi, nedstammer fra de principper, som først blev udviklet af bestemte 1700- og 1800-tals politiske filosoffer – Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu – og disse mænd var antireligiøse – eller i det mindste resolute modstandere af åbenbaret religion. Det var ikke tilfældigt, at Hobbes, Spinoza og Locke skrev trakter, som argumenterede imod selve tilstedeværelsen af mirakler; de gjorde det for at korrigere teologernes lære og derfor underminere de etablerede kirkers autoritet. De nye styre, som blev bygget på deres lærer, understregede betydningen af selv-interessen (eller i Tocquevilles

betydning) individualisme. Fritaget for de stive love, som karakteriserede de ældre og religiøse kolonisamfund, kunne mænd, som kun forfulgte, hvad de så som deres selviske interesser, forventes at arbejde hårdt for at nå disse mål; imidlertid ville en af konsekvenserne blive forøgelsen af *Nationernes Velstand* (for nu at bruge titlen på Adam Smiths mest berømte bog). Hvad religionen anså for at være privat last (selviskhed), ville vise sig at være en offentlig dyd: Rigdom, erobringen af naturen og frigørelsen af menneskets ejendom.

Den amerikanske forfatning er udtryk for disse principper. Den regering, som den skaber, har ikke som sit første punkt den moralske opdragelse af borgerne – faktisk kræver den, at regeringen forholder sig passiv til religion – men, som James Madison udtrykte det (og Madison var forfatningens hovedforfatter): »Beskyttelsen af forskellige og ulige evner til at skaffe sig ejendom«. Det er disse principper, som konservative (og specielt libertarianerne) ønsker at bevare.

På den anden side blev forfatningen vedtaget af en befolkning, hvis karakter var formet af, og som ville fortsætte med at leve under, de love og institutioner, en tidligere orden havde skabt: en orden, der til en vis grad var etableret under og skabt af en statsforfatning og statslove. Der var fx intet individualistisk ved staten Connecticuts forfatning, som ikke kun krævede, at forældre skulle sørge for deres mindre børn, men også krævede, at bedsteforældre, om nødvendigt, skulle sørge for deres børnebørn, børn for deres forældre og børnebørn for deres bedsteforældre. Uanset at det ikke var på mode, eller at det var en betænkelig politik, fortsatte delstaterne med at bestemme over familielivet og dens moralske opdragelse – indtil for nylig var uddannelse et område, som kun vedkom delstats- og lokal-lovgivning – og at forbyde udøvelser (offentliggørelsen af obscøne bøger til eksempel), som truede eller bragte dem i fare. De konservative (eksklusive libertarianerne) ønsker også at bevare denne ældre orden.

Disse to forhold, som hviler på diametralt modsatte principper, har eksisteret i USA i næsten 200 år; det ene (individualisme), som fremmes af den føderale forfatning, og det andet (et levn fra et ældre kollektiv), som beskyttes af delstats- og lokal-lovgivning, og som indtil for nylig ikke direkte blev truet af føderal lovgivning. Spændingen mellem disse to principper er åbenbar og har længe været anerkendt som værende dette af tankefulde mennesker; men så længe en vis juridisk distance blev opretholdt mellem disse to lovgivningsniveauer, den føderale og den delstatslige, kunne principper eksistere sammen i en svær balance, og det var fornuftigt for konservative at forsvare begge. Nu er de to forhold – i meget vid udstrækning takket være Højesteret – sat på kollisionskurs, og de konservative nødsages til at argumentere for en tilbageførsel af Højesterets beslutninger – beslutninger, der respekterer abort, skolebønner og offentlig obscønit. De er nødt til at gøre dette for at genindføre denne svære balance

mellem føderalstat og delstat, individ og samfund.

De konservative kan tage ved lære af Amerikas revolutionære skabere. Også de forsøgte at finde en slags balance. De udstedte Uafhængighedserklæringen, hvori de afskaffede den gamle orden og proklamerede deres binding til den nye individualisme; men de afsluttede erklæringen med til hinanden at pantsætte deres liv, deres formuer og deres hellige ære.

»Frihedens tænkere« (7)

Stat, utopi og Robert Nozick

Af Niels E. Borges

Filosof og professor ved Harvard University Robert Nozick vakte i 1974 opsigt verden over med sit værk *Anarchy, State and Utopia*, som forsvarer en radikal liberalisme, libertarianismen. Nozick tager afstand fra det anarkokapitalistiske statsløse samfund, da han forsvarer minimalstatens legitime monopol på magtanvendelse for at sikre alles individuelle rettigheder inden for et givet geografisk område. Nozick diskuterer overordnet individets ret i forhold til staten. For at give læserne indblik i Nozicks fabelagtige iderigdom bringes andetsteds i magasinet et uddrag af »Anarchy, State and Utopia« på dansk. Det er undertegnede håb, at Nozick-debatten vil fortsætte i de følgende numre af Libertas, da der er rig basis herfor.

Når tiderne generelt er ugunstige, ønsker politikerne at reducere offentlige udgifter, og i den sammenhæng er Nozicks tanker om stat og rettigheder det vi mindst har brug for, skrev professor Peter Singer i 1975 i *The New York Review of Books* i sin anmeldelse af Robert Nozicks værk »Anarchy, State and Utopia«, som udkom i 1974. Anskuelser var, at den daværende præsident Gerald Ford ikke kunne bruge Nozicks filosofiske værks ideer til at reducere den alt for store offentlige sektor. Med andre ord mente Singer, at der var brug for pragmatiske »køgebøger«, som konkret kunne anvise, hvorledes Ford kunne beskære den offentlige sektor. Tankerne i *Anarchy, State and Utopia* kunne sikkert højne det filosofiske niveau, men ikke påvirke den politiske proces. Denne holdning er utrolig udpræget i vide kredse, ikke mindst i såkaldt anti-intellektuelle liberalkonservative kredse, som derved totalt overser vigtigheden af tilførslen af åndelig ammunition – såfremt man ønsker frie samfund. Naturligvis kan man ikke give Nozick æren for den ændring, der har fundet sted inden for den politisk-filosofiske debat i mange vestlige lande; men Nozicks idesæt, som det kommer til udtryk i værket *Anarchy, State and Utopia*, er det værk fremfor noget andet, som i intellektuelle og universitetskredse har brudt det marxistiske monopol på filosofi- og ideebatten. Den substantielle ideologiske debat lægger grundstenene for den praktisk-politiske debat. Problemet er – vil mange hævde – at ingen beskæftiger sig med den slags litteratur, hvorfor det kan være ligegyldigt at udgive og beskæftige sig hermed. Nævnte synspunkt er den typiske »demokratisk-kvantitative« anskuelse, som er fremherskende her til lands, hvor marxisterne og oprørerne fra midten er løbet tør for ideer, og frihedsorienterede ikke tør introducere nye ideer. Konsekvensen er efterhånden et Weimarsk politisk totalteater.

Et gunstigt virkemiddel mod »status quo tænkningen« og den deraf følgende kaotiske tilstand er at introducere og diskutere libertarianske tanker, som de bl.a. kommer til udtryk i ovennævnte bog af filosofiprofessor ved Harvard University Robert Nozick. Nozicks tænkning er i modsætning til andre libertarianere og nyliberale, med undtagelse af David Friedman, knyttet til et enkelt værk. *Anarchy, State and Utopia* kan være temmelig svært forståelig og ultrareflektende, hvilket bevirker, at Nozick til tider bevæger sig rundt i mange kroge. Derfor vil jeg forsøge at give en let indføring i dette tankeunivers i det følgende. For at give et indblik i Nozicks tankerigdom bringer *Libertas* andetsteds en oversættelse af et centralt afsnit: *Moral Constraints and the State*.

Bogens opbygning

Det overordnede tema er individets rettigheder primært i forhold til

staten. Værket er, som titlen antyder, inddelt i 3 kapitler. Part 1, *State-of-Nature Theory, or How to Back into a State Without Really Trying* argumenterer for en minimalstat, som udelukkende begrænser sig til at beskytte individerne mod krænkelse, og påviser hvorledes denne statsdannelse kan opstå legitimt uden at krænke individets ret. Part II, *Beyond the Minimal State*, forsvarer minimalstaten som den eneste struktur, der kan forsvare individet, hvorfor en stat med flere beføjelser krænker mennesket. Herunder diskuteres »entitlements«-teorien, og ikke mindst kritiseres John Rawl's utilitaristiske og indflydelsesrige bog *A Theory of Justice* – og den moderne statsdannelse. I Part III diskuteres de i borgerlige kredse forkætrede utopia-tanker, og Nozick kommer med et bud på Utopia inden for rammerne af minimalstaten.

Jeg vil primært koncentrere denne lette indføring i Nozick omkring den af ham udarbejdede minimalstatsteori og ikke mindst det fra borgerligt hold uønskede Utopia. Nozick gør lige fra starten af opmærksom på det store dilemma, som en legitimering af minimalstaten medfører for individets suveræne rettigheder. »Individets rettigheder er så stærke og vidtrækkende, at det er et spørgsmål, hvad – om overhovedet – staten og dets embedsmænd har lov til« (p. ix).

Minimalstatens opståen

I den oprindelige naturtilstand, en anarkistisk tilstand, hvor ingen stat findes, må den enkelte selv håndhæve sine rettigheder. Spontant vil grupper af individer forme beskyttelsesorganisationer (Mutual Protection Associations), og driftige entreprenører vil sælge diverse beskyttelsesforanstaltninger af forskellig art. Problemet med forskellige private beskyttelsesorganisationer og domstole er, mener Nozick, at muligheden for uenighed er åbenlys. Det betyder, at individer ikke altid får deres ret.

Det frie marked bevirker, at dominerende beskyttelsesorganisationer (Dominant Protective Associations) opstår. Disse har ikke i den indledende fase et geografisk monopol; men efterhånden vil dominerende beskyttelsesorganisationer udvikle sig til monopoler, som Nozick betegner som den ultraminimale stat. Den ultraminimale stat udvikler sig videre til minimalstaten. (I næste afsnit vil jeg redegøre for forskellen mellem disse størrelser). Denne »Adam Smithske usynlige hånd forklaring« resulterer i en statsdannelse, der ikke krænker individets rettigheder. En legal orden er ikke mulig uden en stat, hævder Nozick.

Individ og stat

Nozick definerer ultraminimalstaten (UMS) som en stat, der har monopol på brugen af magt, undtagen når individet gør brug af magt i selvforsvars øjemed. UMS gør kun brug af magt for at beskytte individers rettigheder og kun i de tilfælde, hvor de implicerede parter har betalt for beskyttelse. Imidlertid har UMS en selvmodsigelse indbygget, da den kun sikrer betalende bistand og hjælp samtidig med, at den har monopol herpå. Dette forhold er moralsk set en uholdbar situation, hvorfor Nozick påviser, at denne situation udvikler sig således, at en minimalstat opstår. Denne tese er ganske i overensstemmelse med den store engelske liberale tænker John Locke (1632-1704) tanker om statsdannelse: Individer indgår i naturtilstanden en kontrakt, som indebærer oprettelsen af en stat, hvis funktion er at beskytte individets rettigheder. Nozick bruger imid-

lertid ikke Lockes forklaringsmodel for statens opståen, da Nozick pointerer, at den opstår ved en markedsproces; men Adam Smiths »enviable hand« forklaring. Nozick mener med andre ord, at en monopoldannelse på et så essentielt område som beskyttelsesområdet er en umulighed. Man kan med bedre ret hævde, at det er Karl Marx' teori om monopolkapitalisme, der ligger til grund for Nozicks statsteori!

Det centrale i Nozicks argumentation for minimalstaten er overgangen fra naturtilstanden til dannelsen af minimalstaten. Nozick hævder nemlig, at ingen individers rettigheder krænktes! Enhver har tilsluttet sig det beskyttelsesselskab, som tjener ham bedst; ingen er tvunget til at melde sig ind i en ordening. Det dominerende selskab bliver netop dominerende i kraft af, at det yder den bedste service, hvorfor alle (?) tilslutter sig. Dette er for mig at se for let at gennemhulle og ligger ganske godt i tradition med Rousseau. Dvs, når alle frivilligt har tilsluttet sig det dominerende selskab, er minimalstaten en realitet. Dernæst opstår der den situation, at nogle åbenbart undlader at være medlem, hvorfor majoriteten tvinges til at finansiere alle udgifter, som er forbundet med at beskytte alle. Derved krænkter man majoritetens rettigheder for det fælles gode, beskyttelse af rettigheder, krænkelsen af majoritetens rettigheder skal sikre alles rettigheder. Dvs, at Nozick ønsker en statsdannelse, som grundlæggende bygger på en krænkelse af rettighederne – for at beskytte disse!

Nozick indrømmer blankt, at en legal orden ikke er mulig uden en stab. Men samtidig angribes utilitarismen på trods af den ganske entydige hævden af minimalstatens fortræffeligheder – til alles bedste: »... there is no moral outweighing of one of our lives by others so as to lead to a greater overall social goods. There is no justified sacrifice of some of us for others« (p.33). Nævnte citat leverer det bedste argument mod Nozicks minimalstatstanke. I øvrigt leverer Nozick selv de bedste argumenter mod hans teoridannelse gang på gang!

Nozicks minimalstat forbyder ikke private beskyttelsesforanstaltninger. Konkurrerende beskyttelsesorganisationer kan legitimt udkonkurrere den dominerende; men denne har i sagens natur en fortrinsstilling i kraft af monopolstatus, hvilket giver den en anseelig fordel i konkurrencen om medlemmer. »... independent is about to use his procedure of justice upon another independent then presumably the protective association would have no right to intervene. It would have the right we all do to intervene to aid an unwilling victim whose rights are threatened.« (p. 109).

Det karakteristiske – og kryptiske – for Nozicks minimalstat er, at dens eksistensberettigelse består i, at den skal være lige fair mod alle. Det betyder, at minimalstaten i nogle tilfælde må forsyne personer med en beskyttelse, som er mindre end, hvad prisen er for denne. Konsekvensen er, at nogle naturligvis ikke ønsker at betale for beskyttelse og bliver »freeriders«. Nozick mener ikke, at mange vil lade være med at betale, og søger at argumentere herfor. »The more freeriders there are, the more desirable it is to be a client always protected by the agency. This factor, along with the others, acts to reduce the number of freeriders and to move the equilibrium toward almost universal participation« (p. 113).

Minimalstatens moralske forsvar

Den dominerende beskyttelsesorganisation (the dominant protective association) må opfylde 2 centrale krav for at være en stat: Den har monopol på brugen af magt i et specifikt geografisk område foruden, at den beskytter alles rettigheder i dette område. Nozick indrømmer, at dette er redistributivt; men at dette onde kan forsvares som moralsk legitimt, da det betyder, at alles rettigheder håndhæves.

Beskyttelsen af den enkeltes rettigheder ligger Nozick så stærkt

på sinde, at ikke-betalendes rettigheder skal sikres, selv om det betyder en merudgift for de betalende: »whether the provision of protective services for some by other was redistributive would depend upon the reason for it ... such provisions need not to be redistributive since it can be justified on other than redistributive grounds, namely, those provided in the principle of compensation« (p. 114).

Det er legitimt at lade nogle betale for andre, da det øger deres egen sikkerhed, mener Nozick. For at komme freeriders problemet til livs, skelner Nozick mellem forskellige former for beskyttelse, hvilket betyder, at det bliver attraktivt at være beskyttet af staten. Nævnte argument er en kontradiktion i Nozicks egen filosofi, som taler om at være lige fair mod alle!

Nozick og anarkokapitalismen

Nozicks tanker om, at individets rettigheder kun kan håndhæves af en af skatteydere finansieret minimalstat, selv om dette er frivilligt, er i modstrid med den anarkokapitalistiske tænkning, som Murray N. Rothbard og David Friedman formulerer den. Nozick bruger adskillige linjer på at tilbagevise anarkokapitalistiske tanker og betragter dem som de intellektuelt bedste indvendinger mod minimalstaten. Nozick indrømmer, at minimalstaten krænkter individets rettigheder. Krænkelsen legitimerer Nozick med at henvise til, at den totale krænkelse i samfundet minimeres. Denne »utilitarism of rights« sikrer med andre ord en større totalbeskyttelse, end hvad det tilsvarende statsløse anarkokapitalistiske system kan, hævder Nozick.

Anarkokapitalisterne, hvad enten der er tale om Rothbard eller Brøns-Petersen, mener, at markedet kan tilvejebringe den optimale beskyttelse indrettet efter de mange forskelligartede behov. Nozick tror på markedsmekanismen på alle andre felter end på håndhævelsen af rettighederne. Hvorfor er den centralistiske ide på dette felt at foretrække fremfor individets ret til selv at danne eller tilmelde sig diverse beskyttelsesorganisationer alt efter behov?

Den anarkokapitalistiske afstandstagen grunder sig ikke på en ændring af den menneskelige natur i retning af et samarbejdsvenligt instinkt, som de klassiske anarkister mente, men alene på etikken om retten til egen krop. Professor og medlem af Libertas' rådgivende kollegium, Norman P. Barry, skriver i »On classical liberalism and libertarianism« (St. Martins press, N.Y. 1987): »The anarchists' case which Nozick tries to refute is based ultimately on a fundamental distinction between law and state. In individualist anarchy the argument for the abolition of the state does not depend upon a change in human nature ... nor does the doctrine presuppose that the universal fact of scarcity will be eliminated so that there will be no need for a stritt delineation of property rights. Indeed, law as a guide to conduct and a guaranter of predictability, is toterminus with the notion of society. It is the state, an institution, with a monopoly of force, that is seen as an external impediment to that form of co-operation which emerges spontaneously if individuals are left to interact peacefully. Protective services will simply spring upon the market, like any other wanted commercial activity. Furthermore, the familiar distinction in jurisprudence between natural law (based on morality) and positive law of the state is claimed to be the only genuine law« (p. 140). Nozick mener videre, ganske i Lockes ånd, at rettigheder er knyttet til ejendomsretten, »it intrusses the social product by putting means of production in the hands of those who can use them most efficiently (profitably); experimentation is encouraged, because with separate persons controlling resources, there is no person or small group whom someone with a new idea must convince to try it out, private property enables people to decide on the pattern and types of risks they wish to bear, leading to specialized types of risk bearing, private property

protects future persons by leading some to hold back resources from current consumption for future mærkets, it provides alternate sources of employment for unpopular persons who don't have to convince any one person or small group to hire them and so on.« (p. 177).

Nozicks utopia

Utopiadiskussioner hører normalt socialistiske og fascistiske intellektuelle til; men Nozick har kapacitet til også at inddrage utopiabegrebet i den libertarianske tænkning. Minimalstaten er ikke en utopi i klassisk forstand, anfører Nozick; men den er den bedste af alle realiserbare verdener. Nozick tror ikke på, at mennesket vil ændre sig i takt med realiseringen af utopia, og fokuserer derfor logisk på institutionelle principper.

Når man (heldigvis) ikke kan skabe den mennesketype, man ønsker, kan man ud fra de aktuelle omstændigheder på rent abstrakt niveau udtænke de bedst institutionelle principper for utopia. Mildt sagt er det et kæmpeproblem at skabe et utopia, som passer til andre end den, der udtænker det, da værdier vægtes så forskelligt. Der er ikke nogen metode, som kan tilfredsstille mere end et menneske, skriver Nozick, såfremt kun et sæt værdier tilfredsstilles. Alle andre vil kun i mere eller mindre grad blive tilfredsstillet herved. Men hvis der er en stor vifte af livsformer (communities), vil mere end en person være i stand til at realisere sit liv: »Utopis is the focus of so many different strands of aspiration that there must be many theoretical paths leading to it (p.309).

Der er ingen grund til at antage, at der er enslags livsform, som vil tjene som ideal for alle mennesker, og i erkendelse af dette skelner Nozick mellem følgende teser: »1) For hver person er der en slags liv, som objektivt set er bedst for dem. b) Folk er forskellige, så der er ikke en slags liv, som objektivt set er bedst for alle, og (I): De forskellige slags liv er så ens, at en livsform objektivt set er bedst for alle. (2) De forskellige slags liv er så forskellige, at der ikke objektivt set er en slags livsform, som er bedst for alle. (II) For hver person, for så vidt objektive godhedskriterier kan fortælle, der er en bred vifte af meget forskellige liv, som passer bedst i denne vifte af muligheder, er der ingen andre objektivt set bedre for ham. Og der er ikke en livsform, som objektivt set er den bedste for menneskene i en bestemt livsform, som objektivt er den bedste for de levende i hver udvalgt gruppe fra mængden af ikke objektive inferiorer tilværelser (p.310).

Nozick mener, at enten giver Ib2 eller II muligheder for de bedste institutionelle rammer. Der kan ikke eksistere en slags samfund med 6t sæt værdier. Det nozickianske utopia vil bestå af forskellige utopier. Nogle utopier vil være mere attraktive end andre, som vil dø hen. Nozicks utopia er en ramme for utopier, et sted, hvor folk har frihed til at deltage for at realisere deres egen vision om et godt liv. Ingen kan påtvinge andre deres utopi. Nozick bibringer utopibegrebet en meta betydning af mangfoldighed.

Jeg vil sætte utopibegrebet, som Nozick forstår det, i perspektiv, da det er synonymt forbundet med en à priori verden! »It's helpful to imagine tavernen sitting together to think up what, for all time, will be the best possible society and then setting out to institute it« (p.314). Denne »mangfoldighedens utopis« betyder, at de bedste utopier vinder/overlever i kraft af en filtreringsproces, men vigtigst, den giver utallige muligheder. »Visionaries and crackpots, maniacs and saints, monks and libertines, capitalists and communists and participatory democrats, proponents of phalanxes (Fourier), palaces of labor (Flora Tristan), villages of unity and co-operation (Owen), mutualist communities (Proudhon), time stores (Josiah Warren), Bruderhof, Kibbutzim, Kundalini Yoga ashrams, and so forth, may all have their try at building their vision and setting an alluring example« (p.316).

Nævnte rammeutopi har 2 fordele sammenlignet med alle andre utopibeskrivelser, den er næsten acceptabel for alle utopister, og den er forenelig med realiseringen af næsten alle utopivisioner, selv om den ikke garanterer nogen utopi frem for andre. Fordelen ved denne utopi er, at den tilgodeser såvel kollektivistiske som individualistiske ideer, så længe disse håndhæver frivillighedens princip. Ingen kan mod deres vilje bo i en utopi.

De 2 væsentligste kritikpunkter af utopier er, at den utopiske tradition designer (fordrer) et på forhånd detaljeret, statisk og stift utopia uden plads til forandring eller fremskridt. For det andet formoder utopikerne, at utopien vil fungere som forudsagt, og at menneskets karakter (instinkt) vil ændres.

I modsætning til den klassiske utopiske tradition mener Nozick, at den liberale utopi, han er fortaler for, ikke à priori har løst menneskets komplekse problemer. Ikke mindst vil der opstå problemer omkring den centrale autoritet (minimalstaten) og den rolle, den skal spille, især omkring at sikre de enkelte utopier fra at blive invaderet. Og ganske rigtigt umuliggør Nozicks rammeutopi nogle samfund, da den essentielt bygger på frivillighedens princip. Dog kan enhver indgå en overenskomst, som indsnævrer dets frihed.

Nozick legitimerer moralsk minimalstaten, da den er den bedste garant for udstrakt frihed, som det frie ikke-statsløse samfund ikke formår at opretholde, da frihed på beskyttelsesområdet netop bevirker en undergravelse af rettighederne. På trods af mange selvmodsigelser og ofte forvirrede komplekse problemstillinger er Nozicks værk af en sådan kaliber, at den er et »must« for libertarianere.

Jeg vil slutte denne gennemgang af en beskeden del af »Anarchy, State and Utopia« ideunivers med et citat fra afsnittet »Utopis og minimalstaten«: *The minimal state treats us as inviolate individuals, who may not be used in certain ways by others as means or tools or instruments or resources, it treats us as persons having individual rights With the dignity, this constitutes. Treating us with respect by respecting our rights, it allows us, individually or with whom we choose, to choose our life and to realize our ends and our conception of ourselves, insofar as we can, aided by the voluntary co-operation of other individuals possessing the same dignity. How dare any state or group of individuals do more. Or less.* « (p. 334).

Niels E. Borges

Noter:

Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia*, Oxford Basil Blackwell, 1974.
- Desuden har Nozick skrevet *Philosophical Explanations*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1981.
Reading Nozick - Essays on Anarchy, State and Utopia, redigeret af Jeffrey Paul, Allenheld, 1981.

Moralske bindinger og staten

Af Robert Nozick.

Minimalstaten og den ultraminimale stat

Den klassiske liberale teorier nattevægterstat, der er begrænset til de funktioner, der følger med at skulle beskytte alle dens borgere mod vold, tyveri og bedrageri og med at skulle gennemtvunge kontraktens fuldbyrdelse osv, viser sig at være omfordelende. Vi kan i det mindste forestille os en social foranstaltning, som ligger *imellem* et system af private beskyttelsessammenslutninger og nattevægterstaten. Da nattevægterstaten ofte kaldes minimumsstaten, vil vi kalde det andet system for den *ultraminimale stat*. En ultraminimal stat fastholder et monopol på enhver brug af magt bortset fra den, som er nødvendig ved øjeblikkeligt selvforsvar – og således udelukker privat eller sammenslutningsmæssig gengældelse for forkert kompensation eller inddrivelse af samme; men den stiller *kun* beskyttelse og tvangsmæssig fuldbyrdelse til rådighed for dem, som køber dens beskyttelses- og tvangsfuldbyrdelsespolitik. Folk, som ikke køber en beskyttelseskontrakt fra monopoliet, beskyttes ikke. Minimum-(nattevægter)-staten er ækvivalent til en ultraminimal stat, som er forbundet med en (klart omfordelende) friedmansk værdikuponplan, der finansieres gennem beskatning (Milton Friedman: *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, 1962, kap. 6). Under denne plan får alle eller nogle mennesker (fx dem, som er i nød) skattefinansierede værdikuponer, som kun kan bruges til at købe beskyttelse hos den ultraminimale stat.

Da nattevægterstaten viser sig at være omfordelende på den måde, at den tvinger nogen til at betale for andres beskyttelse, må dens tilhængere forklare, hvorfor denne omfordelende funktion er unik. Hvis nogen omfordeling er berettiget for at beskytte alle, hvorfor er omfordeling så ikke berettiget til andre attraktive og ønskværdige formål? En gang fremført logisk begrundelse er, at tilvejebringelse af beskyttelse *ikke* er omfordelende. Eller mere præcist: Ordet »omfordelende« henviser til typer af *begrundelser* for foranstaltninger frem for til foranstaltninger som sådan. Vi kunne ufuldstændigt kalde en foranstaltning »omfordelende«, hvis den væsentlige (kun mulige) understøttende begrundelse i sig selv er omfordelende. (På samme måde med »paternalistiske« foranstaltninger). Hvis vi fandt tvingende ikke-omfordelende årsager, ville det tvinge os til at forlade denne etikette. Hvorvidt vi siger, at en institution, som tager penge fra nogen og giver til andre, er omfordelende, vil afhænge af, *hvorfor* vi tror, at den gør det. At returnere stjålne penge eller at kompensere for krænkelse af rettigheder er *ikke* omfordelingsbegrundelser. Jeg har indtil nu talt om, at nattevægterstaten *viser* sig at være omfordelende – idet jeg lader det stå åbent, om ikke-omfordelende begrundelser kan siges at retfærdiggøre tilvejebringelsen af beskyttelse for nogen fra andre.

En tilhænger af den ultraminimale stat kan synes at indtage en inkonsistent holdning, selv om han undviger spørgsmålet om, hvad der gør beskyttelse unikt berettiget til omfordeling. Da han er stærkt optaget af at beskytte rettigheder mod krænkelse, gør han dette til den eneste berettigede funktion hos staten, og han protesterer mod alle andre funktioner, fordi de i sig selv indebærer krænkelse af rettigheder. Eftersom han tilstår størst plads til beskyttelsen og ikke-krænkelsen af rettigheder, hvordan kan han så støtte den ultraminimale stat, som skulle synes at

ville lade nogle personers rettigheder ubeskyttede eller dårligt beskyttede? Hvordan kan han støtte den i ikke-krænkelsen af rettigheders *navn*?

Moralske bindinger og moralske mål

Dette spørgsmål indebærer, at en moralsk bekymring kun kan fungere som et moralsk *mål*, som et endemål for nogle aktiviteter, der iværksættes for at nå deres resultat. Det kan faktisk synes at være en nødvendig sandhed, at »rettigheder«, »bør«, »skulle« osv må forklares ud fra, hvad der skaber eller synes at skabe mest vel med alle mål indbyggede i vellet. (At dette synspunkt er en fejltagelse, fremgår klart af John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, pp 30, 565-566). Således tror man ofte, at det, der er galt med utilitarismen (som *hardt* dette synspunkt), er dens for snævre definition på vel. Utilitarismen tager ikke, siges det, rettigheder og ikke-krænkelsen af disse rigtig i betragtning; i stedet tar de en afledende status. Mange af utilitarismens modeksempler passer ind under denne indsigelse: Fx at straffe en uskyldig mand for at redde et nabolag fra et hævnerrigt raseri. Men en teori kan på en primær måde indebære ikke-krænkelsen af rettighederne og stadig indebære den på et forkert sted og på en forkert måde. For lad os forestille os en situation, hvor minimeringen af det totale (målte) antal krænkelse af rettigheder er indbygget i det ønskværdige endemål, der skal opnås. Så ville vi have noget, der kunne kaldes »rettighedernes nyttemoral«; krænkelsen af rettigheder (som skal *minimeres*) ville nærmest erstatte den totale lykke som det relevante endemål i den utilitaristiske struktur. (Bemærk, at vi ikke ser ikke-krænkelsen af vore rettigheder som vor unikt største vel eller sågar prioriterer den øverst leksikografisk for at udelukke, at den handles væk, hvis der findes noget ønskværdigt samfund, vi ville vælge at leve i, skønt nogle af vore rettigheder somme tider ville blive krænket i det, i stedet for at flytte til en øde ø, hvor vi kunne overleve alene). Det ville stadig kræve, at vi krænker nogens rettigheder, når vi minimerer det totale (målte) antal krænkelse af rettigheder i samfundet. Fx kan det at krænke nogens rettigheder afholde *andre* fra deres hensigter om alvorligt at krænke rettigheder eller kan fjerne deres motiv til at gøre dette eller kan aflede deres opmærksomhed osv. En pøbel, som raser gennem en bydel og dræber og brænder af, vil krænke rettighederne hos dem, der bor der. Derfor kunne en eller anden tænkes at forsøge at retfærdiggøre sin straf af en anden, som han ved, er uskyldig i den forbrydelse, der bragte pøbelen i harnisk, gennem den begrundelse, at det at straffe denne uskyldige person vil hjælpe til med at undvige en endnu værre krænkelse af rettigheder fra andre – og derigennem vil føre til et minimumresultat ved optællingen af krænkelse af rettigheder i samfundet.

I stedet for at indbygge rettigheder i det endemål, der skal opnås, kan man hægte dem på de aktioner, der skal udføres, som sidebindinger: Kränk ikke bindinger C. Andres rettigheder afgør dine handlingers bindinger. (Et *målrettet* synspunkt med tilføjede bindinger ville være: Blandt de handlingsmuligheder, du kan vælge imellem, skal du vælge sådan, at du maksimerer mål G. Her ville andres rettigheder begrænse din målrettede optræden. Jeg har ikke til hensigt at implicere, at det korrekte moralske synspunkt indebærer obligatoriske mål, som må forfølges, også

inden for begrænsningerne). Dette synspunkt afviger fra ét, som forsøger at indbygge sidebindingen C i målet G. Sidebindings-synspunktet forbyder dig at krænke disse moralske bindinger, når du forfølger dine mål; hvorimod det synspunkt, hvis mål er at minimere krænkelsen af disse rettigheder, tillader dig at krænke rettighederne (bindingerne) for at formindske deres totale krænkelse i samfundet.

Desværre er for få strukturmodeller for moralske synspunkter blevet specificeret tilforn, skønt der findes sikkert andre interessante strukturer. Følgelig er et argument for en sidebindingsstruktur, som for en stor del består i at argumentere imod en endemålsmaksimeringsstruktur, ufyldstgørende, for disse alternativer er ikke udtømmende. En række strukturer må formuleres præcist og undersøges; måske vil en eller anden nobel struktur så synes mest hensigtsmæssig.

Spørgsmålet om, hvorvidt et sidebindings-synspunkt kan omformes til et mål-uden-sidebindingssynspunkt, er besværligt. Man kan fx tro, at hver enkelt person i sit mål kan sondre mellem sin egen krænkelse af rettigheder og andres. Giv den førstnævnte uendelig (negativ) vægt hos hans mål, og en afståen fra at stoppe andres krænkelse af rettigheder kan opveje hans krænkelse af en eller andens rettigheder. I tillæg til en målkomponent, som tillægges uendelig vægt, optræder også indeksikale udtryk, fx »*min* gøren et eller andet«. Et nøjagtigt arbejde, som begrænser »bindings-synspunkter«, vil udelade disse fiduser til at omforme sidebindinger til endemålssynspunkter, der er tilstrækkelige til at udgøre et endemål. Matematiske metoder til at omforme et begrænset minimeringsproblem til en række af ubegrænsede minimeringer af hjælpefunktioner præsenteres i Anthony Fiacco og Garth McCormick: *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques*, Wiley, New York, 1968. Denne bog er interessant, både for sine metoder og deres begrænsninger mht at belyse det område, vi behandler. Bemærk den måde, hvorpå straffunktionerne indebærer bindingerne, forskellene i straffunktionernes vægt (kap. 7.1) osv.

Spørgsmålet om, hvorvidt disse sidebindinger er absolutte, eller om de kan krænkes for at undgå katastrofal moralsk rædsel, og hvis ja til det sidste, hvordan den deraf følgende struktur vil se ud, vil jeg forsøge i det store og hele at undgå.

Påstanden om, at tilhængererne af den ultraminimale stat er inkonsistent, forudsætter, kan vi nu se, at han er en »rettighedsutilitarist«. Det forudsætter, at hans mål fx er at minimere det målte antal krænkelser af rettigheder i samfundet, og at han skulle forfølge dette mål gennem metoder, der i sig selv krænker folks rettigheder. I stedet kunne han lægge ikke-krænkelsen af rettigheder som en binding på handlinger frem for (eller tillige med) at indbygge den i det endemål, der skal realiseres. Denne tilhængers (af den minimale stat) holdning vil være konsistent, hvis hans rettighedsbegreb indebærer, at det, at du *tvinges* til at bidrage til en andens velfærd, krænker dine rettigheder, hvorimod en andens manglende given dig ting, du står og mangler hårdt, også ting, som er essentielle for at beskytte dine rettigheder, ikke *i sig selv* krænker dem, selv om dette unnlader at gøre det sværere for andre at krænke dem. (Dette begreb vil være konsistent under forudsætning af, at det ikke analyserer den ultraminimale stats monopolelement som en krænkelse af rettigheder i sig selv). At det er et konsistent synspunkt, begrundes selvfølgelig ikke, at det er et acceptabelt synspunkt.

Hvorfor sidebindinger?

Er det ikke *irrationelt* at acceptere en sidebinding C frem for et

synspunkt, som er rettet imod at minimere krænkelserne af C? (Det sidste synspunkt ser C som en forudsætning frem for en binding). Hvis ikke-krænkelse af C er så vigtig, skulle det så ikke være målet? Hvordan kan en bekymring for ikke-krænkelsen af C føre til at afstå fra at krænke C, selv om dette ville afværge andre, værre krænkelser af C? Hvad er den logiske begrundelse for at lægge ikke-krænkelsen af rettigheder som en sidebinding på handlinger frem for at gøre det til selve målet for ens handlinger?

Sidebindinger på handlinger afspejler det underliggende kantianske princip, at individer er mål frem for midler; de må ikke ofres eller bruges for at opnå andre mål end dem, de er enige i. Individer er ukrænkelige. Mere skal siges til belysning af denne snak om mål og midler. Tænk på et hovedeksempel på et middel: Et redskab. Der er ingen sidebindinger på, hvordan vi må anvende et redskab, bortset fra den moralske begrænsning af, hvordan vi må bruge det på andre. Der er metoder, som skal følges for at bevare det til fremtidig brug (»Lad det ikke stå ude i regn«), og der findes mere eller mindre effektive måder, det kan bruges på. Men der er ingen begrænsning på, hvad vi må gøre ved det for bedst at opnå vore mål. Lad os nu forestille os, at der var en binding C, der kan tilsidesættes, på et eller andet redskabs brug. Fx kunne redskabet være udlånt til dig under den forudsætning, at C ikke måtte krænkes, medmindre fortjeneste derved oversteg et nærmere bestemt beløb, eller medmindre det var nødvendigt for at opnå et nærmere specificeret mål. Her er målet ikke *helt* dit redskab, beregnet til brug efter dit ønske eller lune. Men det er ikke desto mindre et redskab, selv med hensyntagen til den binding, der kan tilsidesættes. Hvis vi lægger bindinger på dets brug, som ikke kan tilsidesættes, kan genstanden ikke bruges som et redskab *på disse måder*. *Hvad de angår*, er det slet ikke noget redskab. Kan man lægge nok bindinger på en genstand, så det på *ingen måde* er et redskab?

Kan optræden over for en person begrænses således, at han ikke må bruges til nogen som helst andre formål end dem, han selv vælger? Det er en umulig stringent forudsætning, hvis vi kræver, at enhver, som stiller et gode til rådighed for os, skal godkende enhver anvendelse, vi måtte ønske at gøre af det. Selv et krav om, at han nærmere ikke må protestere imod enhver anvendelse, vi planlægger, ville alvorligt indskrænke tosidige udvekslinger, for slet ikke at nævne serier af sådanne udvekslinger. Det er tilstrækkeligt, at den anden part forventer at opnå nok fra byttet til, at han er villig til at gennemføre det, selv om han er imod en eller flere af de anvendelsesmuligheder, du vil vælge for godet. Under sådanne forhold bliver den anden part ikke anvendt som et middel alene, hvad det angår. Imidlertid *ville* en anden part, som ikke ville vælge at handle med dig, hvis han kendte de anvendelser, du har *til hensigt* at gøre af hans handlinger eller gode, blive brugt som et middel, selv om han modtager nok til (i sin uvidenhed) at vælge at handle med dig. (»Hele vejen igennem brugte du mig bare.« kan siges af en, som valgte at handle med dig alene, fordi han var uvidende om dine mål og de anvendelser, han selv vil blive brugt til). Ligger der en moralsk forpligtelse på en om at afdække de planlagte anvendelser af en interaktion, hvis man har god grund til at tro, at den anden ville afstå fra interaktionen, hvis han vidste besked? *Bruger* han den anden person, hvis han ikke afdækker dette? Og hvad med de tilfælde, hvor den anden ikke vælger at være til nytte overhovedet? *Bruger* man den anden udelukkende som et middel ved at have fornøjelse af at se en attraktiv person gå forbi? *Bruges* en så som genstand for seksuelle fantasier? Disse og relaterede spørgsmål

frembringer interessante områder for moralsk filosofi, men, mener jeg, ikke for politisk filosofi.

Politisk filosofi beskæftiger sig kun med *bestemte* måder, hvorpå personer ikke må bruge andre; primært fysisk aggression mod dem. En specifik sidebinding på handlinger over for andre udtrykker det faktum, at andre ikke må bruges på de specifikke måder, sidebindingen omfatter. Sidebindinger udtrykker andres ukrænkelighed på de måder, som de specificerer. Ukrænkelighedens fremtrædelsesform udtrykkes af følgende påbud: »Udnyt ikke folk på bestemte måder.« Et endemåls-synspunkt ville derimod udtrykke den holdning, at folk er mål og ikke kun midler (hvis det overhovedet vælger at udtrykke denne holdning), gennem et andet påbud: »Minimer udnyttelsen af personer som midler på bestemte måder.« At følge denne recept kan i sig selv indebære brugen af nogen som midler på en af de specificerede måder. Hvis Kant havde haft dette synspunkt, ville han have udtrykt det kategoriske imperativs anden formel som: »Optræd sådan, at brugen af menneskeheden som simple midler minimeres,« frem for det, som han virkelig skrev: »Optræd på en sådan måde, at du aldrig behandler menneskeheden, uanset om det er i din egen persons eller en andens interesse, som simple redskaber, men altid samtidig som et mål.« (Groundwork of the Metaphysics of Morals, The Moral Law, Hutchinson, London, 1956).

Sidebindinger udtrykker andre personers ukrænkelighed. Men hvorfor må man ikke krænke personer af hensyn til et større socialt vel? Enkeltvis vælger vi hver for sig sommetider at undergive os en smerte eller yde et offer for at opnå en større fortjeneste eller undgå en værre lidelse senere; vi gør noget ubehageligt arbejde for at nå dets resultater: nogle mennesker går på diæt for at forbedre deres sundhed eller udseende: nogle sparer op for at hjælpe sig selv, når de bliver ældre. I hvert enkelt tilfælde påtager man sig nogle omkostninger for et overordnet godes skyld. Hvorfor er det ikke *på samme måde* sådan, at nogle mennesker må bære nogle omkostninger, der gør andre mere godt, for det overordnede sociale vels skyld? Men der findes ingen *social eksistens* med et vel, som undergiver sig nogle ofre for sit eget bedste. Der findes kun individuelle mennesker, forskellige individuelle mennesker, med deres egne individuelle liv. At bruge et af disse mennesker for en andens bedste er at bruge ham og give til en anden. Inten mere. Hvad der sker, er, at noget gøres mod ham for andres skyld. Tal om, at et overordnet socialt vel retfærdiggør dette. (Med vilje?) At bruge en person på denne måde respekterer ikke tilstrækkeligt og tager ikke i betragtning, at han er en separat person; at hans liv er det eneste, han har. *Han* opnår ikke noget opvejende gode ved sit offer, og ingen har ret til at påtvinge ham det – mindst af alle en stat eller regering, som kræver hans huldskab og troskab (hvad andre individer ikke gør), og som derfor samvittighedsfuldt må være *neutral* blandt sine borgere.

Libertarianske bindinger

De moralske bindinger på, hvad vi må gøre – hævder jeg – afspejler vore separate eksistensers fakta. De afspejler det faktum, at ingen moralsk afbalancerende handling kan finde sted iblandt os; der findes ingen moralsk opvejning af et af vore liv fra andre mht at føre til et større overordnet *socialt* vel. Denne grundidé – nemlig, at der findes forskellige individer med separate liv, og at ingen således må ofres for andre – ligger til grund for moralske sidebindinger; men den fører også, tror jeg, til en libertariansk sidebinding, som forbyder aggression mod andre.

Jo stærkere et endemålsmaksimerings-synspunkts kraft er,

jo mere magtfuld må den grundidé være, som er i stand til at modstå den, og som ligger til grund for eksistensen af moralske sidebindinger. Følgelig må det tages endnu mere alvorligt, at der eksisterer særskilte individer, som ikke er ressourcer for andre. Et underliggende begreb, som tilstrækkelig magtfuld til at støtte moralske sidebindinger mod endemåls-maksimerings-synspunktets intuitive kraft, vil være tilstrækkeligt til at udlede en libertariansk begrænsning af aggression over for andre. Enhver, der afviser *denne bestemte* sidebinding, har tre alternativer: 1) Han må afvise *alle* sidebindinger; 2) han må fremsætte en anden forklaring på, hvorfor der findes moralske sidebindinger frem for simpelt hen en målrettet maksimeringsstruktur – en forklaring, som ikke i sig selv medfører den libertarianske sidebinding; eller 3) han må acceptere den stærke grundidé om individernes separathed og så hævde, at det at starte en aggression over for en anden er forenelig med denne grundidé. Således har vi et lovende skelet af et argument fra moralsk form til moralsk indhold: Moralitetens form omfatter F (moraliske sidebindinger); den bedste forklaring på, at moralitet er F, er p (en stærk fremhævelse af individers forskellighed); og af p følger et bestemt moralindhold, nemlig den libertarianske binding. Det bestemte moralske indhold, vi får fra dette argument, som fokuserer på det faktum, at der findes forskellige individer, som hver har sit *eget liv* at leve, er ikke den *fulde* libertarianske binding. Det vil betyde et forbud mod at ofre en person for en andens skyld. Yderligere skridt er nødvendige for at nå et forbud mod paternalistisk aggression: At bruge eller true med magt over for en person til hans eget bedste. Af hensyn til dette må man fokusere på det faktum, at der findes forskellige individer, der hver især skal *føre* deres eget liv.

Et ikke-aggressions-princip anses ofre for at være et anvendeligt princip for forholdet mellem nationer. Hvilken forskel skulle der være mellem suveræne individer og suveræne nationer, som gjorde aggression tilladelig mellem individer? Hvorfor må individer sammen – gennem deres regering – gøre mod en eller anden. hvad en nation ikke må gøre mod en anden? Om noget er det mere nødvendigt med ikke-aggression mellem individer; i modsætning til nationer indeholder de ikke individer som de, andre berettiget kan gribe ind for at beskytte eller forsvare.

Jeg skal ikke her forfølge de principdetaljer, som forbyder fysisk aggression bortset fra at bemærke, at de ikke forbyder brugen af magt til forsvar mod en anden part, som er en trussel, selv om han er uskyldig og ikke fortjener nogen straf. *En uskyldig trussel* er én, som uskyldigt repræsenterer årsagen i en proces på en sådan måde, at han ville være en aggressor, hvis han selv havde valgt at være en sådan repræsentant. Hvis en eller anden samler en tredje op og smider ham i hovedet på dig nede i en dyb brønd, er tredjemanden uskyldig, men en trussel, og havde han selv valgt at påbegynde bevægelsen i denne projektilbane, ville han have været en aggressor. Selv om den faldende person skulle overleve sit fald mod dig, kan du så tage din strålepistol og splintre den faldende krop, før den smadrer og dræber dig? Libertarianske forbud formuleres sædvanligvis som et forbud mod krænkelser af uskyldige personer. Men uskyldige trusler er, tror jeg, et andet spørgsmål, som der må anvendes forskellige principper på. Således må en fuldstændig teori på dette område formulere de *forskellige* begrænsninger af ansvaret hos uskyldige trusler. Yderligere komplikationer berører *uskyldige trusselsværn*, de uskyldige personer, som i sig selv ikke er trusler, men som er placeret således, at de vil blive ødelagt af det eneste tilgængelige middel til at stoppe truslen. Uskyldige personer, som er bundet til aggressorers

tankfront således, at tanksene ikke kan rammes, uden at de rammes, er uskyldige trusselsværn. (Nogle brug af magt over mennesker for at komme efter en aggressor udøves ikke på uskyldige trusselsværn, fx var en aggresors uskyldige barn, som tortureres for at få aggressoren til at stoppe, ikke noget *værn* for faderen). Må man bevidst skade uskyldige værn? Hvis man må angribe en aggressor og såre et uskyldigt værn, må det uskyldige værn så kæmpe igen i selvforsvar (hvis vi antager, at han ikke kan gå imod eller bekæmpe aggressoren)? Får vi så to personer, der bekæmper hinanden i selvforsvar? På samme måde, hvis du bruger magt mod en uskyldig trussel mod dig, bliver du så derigennem en uskyldig trussel mod ham, således at han nu retfærdiggjort kan anvende yderligere magt mod dig (hvis vi antager, at det kan han, men ikke afværge sin oprindelige værn en trussel)? Jeg hopper rundt på tåspidserne omkring disse utroligt vanskelige emner her, medens jeg nærmest nær frem til, at et synspunkt, som siger, at ikke-aggression er centralt, må løse dem detaljeret på et eller andet tidspunkt.

Bindinger og dyr

Vi kan belyse moralske sidebindingers status og følgevirkninger ved at overveje de levende væsener, som sådanne klare sidebindinger (hvis nogen overhovedet) ikke findes anvendelige på, nemlig ikke-menneskelige dyr. Findes der grænser for, hvad vi må gøre ved dyr? Har dyr nærmest en moralsk status som *ting*? Er der nogen formål, som ikke giver os ret til at påføre dyr store omkostninger? Hvad tillader os at bruge dem overhovedet?

Dyr tæller ikke. I det mindste nogen højerestående dyr bør gives en vægt for menneskers overvejelser om, hvad de skal gøre. Det er svært at *bevise* dette. (Det er også svært at bevise, at mennesker tæller)! Vi skal først anføre bestemte eksempler og siden argumenter. Hvis du havde lyst til at knække fingre, måske i takt til musik, og du vidste, at gennem en mærkelig årsagsforbindelse ville dit fingerknækkeri forårsage, at 10.000 tilfredse, ikke-øjede køer skulle dø efter stor smerte og lidelse, eller sågar smertefrit og øjeblikkeligt, ville det så være helt i orden at knække fingre? Findes der nogen grund til, at det skulle være moralsk forkert at gøre det?

Nogen siger, at folk ikke skal gøre det, fordi sådanne handlinger gør dem brutale og bedre i stand til at tage *persons* liv for fornøjelse alene. Disse handlinger er i sig selv uimodgælige, siger de, og har en uønskelig moralsk udbredelseeffekt. (Ting ville så være anderledes – fx for den person, der ved, at han selv er den sidste person på Jorden). Men hvorfor *skulle* der være en sådan udbredelseeffekt? Hvis der er, uanset hvad grunden så er, hvorfor skulle det at dræbe dyr så have en tendens til at gøre ham mere brutal og i stand til at skade eller dræbe personer, hvis vi forudsætter, at denne person er fuldt klar over grænsen mellem dyr og mennesker og holder sig den klar under sine handlinger? Begår slagtere flere menneskemord end andre, som har knive i nærheden? Hvis jeg synes om at ramme en baseball ærligt og redeligt med mit bat, øger det på nogen bestemt måde faren for, at jeg skal gøre det samme ved en eller andens hovede? Er jeg ikke i stand til at forstå, at mennesker adskiller sig fra baseballs, og stopper denne forståelse udbredelseeffekten? Hvorfor skulle sagen være en anden med dyr? For at være sikker, er det et empirisk spørgsmål, hvorvidt udbredelse finder sted eller ej, men det er et puslespil, hvorfor den skulle – i det mindste blandt dette blads læsere, som er uddannede mennesker, der er i stand til at udsønde forskelle og handle forskelligt på grundlag af dem.

Vi kunne forsøge at kigge på sammenlignelige situationer,

idet vi uddrager de bedømmelser, vi måtte gøre, af disse situationer over for den, vi har foran os. Fx kunne vi kigge på jagt-situationen, hvor jeg formoder, at det ikke er i orden at jage og dræbe dyr nærmest for fornøjelse alene. Er jagt en speciel sag, fordi dens formål, og det, der giver fornøjelsen, er det at jage og kvæste og dræbe dyr? Lad os da forestille os, at jeg holder af at svinge et baseball-bat. Så sker det, at i forgrunden af det eneste sted, hvor den kan svinges, står der en ko. At svinge battet ville desværre indebære at smadre koens hoved. Men jeg ville ikke have fornøjelse af at gøre *det*, fornøjelsen kommer af at øve mine muskler, at svinge godt osv. Desværre er det sådan, at som et sideresultat af (ikke som et middel til), at jeg gør dette, vil dyrets kranium blive smadret. For at være sikker kunne jeg – i stedet for at svinge battet – bøje mig ned og røre ved mine tær eller gøre andre øvelser. Men det ville der ikke være så megen fornøjelse ved som ved at svinge battet; jeg ville ikke få så megen morskab, fornøjelse eller delikatess ud af det. Så spørgsmålet er. Ville det være i orden for mig at svinge battet for at opnå den *ekstra* fornøjelse, der er ved at svinge det, sammenlignet med den bedste tilstedeværende alternative aktivitet, som ikke indebærer, at jeg skader et dyr? Lad os forestille os, at det ikke kun er et spørgsmål om at opgive denne dags specielle fornøjelse ved at svinge et bat; lad os forestille os, at hver dag opstår den samme situation med forskellige dyr. Findes der et princip, som vil tillade at dræbe og spise dyr for at opnå den yderligere fornøjelse, det giver, men som ikke vil tillade mig at svinge battet for at opnå den yderligere fornøjelse, det giver? Hvordan ville et sådant princip se ud? (Er dette en bedre parallel at trække: Dyret dræbes for at få et ben, hvoraf vi kan lave det bedste bat, man kan bruge; bats af andre materialer giver ikke helt den samme *fornøjelse*. Er det i orden at dræbe dyret for at opnå den *ekstra* fornøjelse, som det at bruge et bat, der er lavet af dets ben, ville give? Ville det være moralsk mere tilladeligt, hvis du kunne leje en eller anden til at dræbe det for dig?).

Sådanne eksempler og spørgsmål kunne hjælpe nogen til at finde den slags grænse, *han* ønsker at trække, hvilken holdning han ønsker at tage. De står imidlertid over for de sædvanlige begrænsninger mht konsistens i argumenterne: De fortæller os ikke, når der opstår en konflikt, *hvilket* synspunkt vi skal ændre. Efter at have lidt nederlag mht at udtænke et princip, der sonderer mellem at svinge battet og det at dræbe og spise dyr, vil du måske beslutte, at det trods alt er helt i orden at svinge battet. Ydermere hjælper en sådan henvisning til lignende sager os ikke stort mht at præcisere moralsk vægt på forskellige slags dyr.

Mit formål med her at præsentere disse eksempler er at forfølge begrebet moralske sidebindinger, ikke spørgsmålet om at spise dyr. (Hvis smag ændrede sig, og folk ikke længere fandt behag i at spise dyr, skulle de, der bekymrer sig for dyrenes velfærd, stjele sig til en ubehagelig opgave og fortsætte med at spise dem?). Jeg er sikker på, at jeg ikke vil blive misforstået, når jeg siger, at dyr må tillægges den samme moralske vægt som mennesker, hvis jeg bemærker, at det parallelle argument om mennesker ikke ville se særlig overbevisende ud. Vi kan forestille os, at befolkningsproblemer får ethvert par eller enhver gruppe til at begrænse antallet af deres børn til et forud ansat antal. Et bestemt par, der har nået tallet, foreslår, at de får endnu et barn og giver afkald på det ved treårs (eller treogtyveårs) alderen ved at ofre det eller bruge det til et gastronomisk formål. Som retfærdiggørelse nævner de, at barnet vil slet ikke eksistere, hvis dette ikke er tilladt, og det er sikkert, at det er bedre for det at eksistere i nogle år. Men så snart en person eksisterer, kan intet sam-

menlignes med nettofortjenesten ved, at han eksisterer, selv af dem, der skabte ham. En eksisterende person har krav, selv over for dem, hvis formål med at skabe ham var at krænke disse krav. Det ville være værdifuldt at forfølge moralske protester mod et system, der tillader forældre at gøre alt, hvis tilladelighed er nødvendig for deres valg af at få et barn, hvilket også stiller barnet bedre, end hvis det ikke var blevet født. (Genopfrisk den jiddische vits: »- Livet er frygteligt. Ville det ikke have været bedre aldrig at være undfanget?« – »Jo, men hvem er så heldig?«) (Nogen vil mene, at den eneste indvending opstår gennem umuligheden af præcist at administrere tilladelsen). Når de først eksisterer, har også dyr krav på en bestemt behandling. Disse krav har muligvis mindre vægt end menneskenes. Men det faktum, at nogle dyr kun blev sat i verden, fordi nogen ønskede at gøre noget, der vil krænke et af disse krav, viser ikke, at kravet overhovedet ikke eksisterer.

Overvej følgende (for minimale) holdning mht behandlingen af dyr. For let at kunne henvise til den vil vi kalde denne holdning »Utilitarisme for dyr, kantianisme for mennesker«. Den siger: 1) Maksimer den totale lykke for alle levende væsener; 2) læg stringente sidebindinger på, hvad man må gøre mod disse eksistenser. De må ikke bruges eller ofres for andres skyld, *alene* hvis fortjenesten herved er større end de involverede tab. (Denne ineksakte beskrivelse af den utilitaristiske holdning er tæt nok på til vort formål, og den er nemmere at bruge i en diskussion). Man må kun gøre det, hvis den totale utilitaristiske fortjeneste er større end det totale utilitaristiske tab, man derved påfører dem. Dette utilitaristiske synspunkt lader dyr tælle lige så meget, som normal utilitarisme lader mennesker tælle. Med Orwell kunne vi summere dette synspunkt op således: Alle dyr er lige, men nogen er mere lige end andre. (Kammerat Napoleon, Gyldendal, 1981). (Ingen må ofres, undtagen for større total fortjeneste; mennesker derimod må overhovedet ikke ofres – eller kun under meget strengere afgrænsede bindinger, og aldrig for ikke-menneskelige væseners skyld. Vi vil kalde denne holdning for negativ utilitarisme).

Vi kan nu henvende argumentet om, at dyr skal tælle noget, til forskellige standpunkters indehavere. Til den »kantianske« moralfilosof, som indfører strenge sidebindinger på, hvad vi må gøre mod et menneske, kan vi sige:

»Du anser utilitarisme for at være utilstrækkelig, fordi den tillader, at et individ ofres til eller for en anden osv., hvormed den ser bort fra de strenge begrænsninger på, hvordan man må opføre sig over for en person. Men *kan* der eksistere noget midtvejs mellem personer og sten, noget uden sådanne strenge begrænsninger mht dets behandling, uden at det imidlertid må behandles nærmest som en ting? Man kunne forvente, at ved at fratrage eller reducere nogle karaktertræk ved en person kunne vi nå frem til denne midtvejs-eksistens. (Eller måske fås en eksistens af moralsk midtvejs-status ved at fratrage nogle af vore karakteristika og tillægge andre, som er meget forskellige fra vore).

Plausibelt er, at dyr er midtvejs-eksistenser, og at utilitarisme er en midtvejs-holdning. Vi kan nå frem dertil fra en lidt anden vinkel. Utilitarisme forudsætter både, at lykke er alt, hvad der tæller moralsk, og at alle eksistenser er udskiftelige. Denne her forbindelse er ikke sand for mennesker. Men er (negativ) utilitarisme ikke sand for hvilke eksistenser som helst, forbindelser er sand for, og er den ikke sand for dyr?«

Til utilitaristen kan vi sige: »Hvis kun erfaringer for fornøjelse, smerte, lykke osv. (og disse erfaringers kapacitet) er mo-

ralsk relevante, må dyr tælle i moralske beregninger i den udstrækning, de *har* disse kapaciteter og erfaringer. Form en matrice, hvor rækkerne repræsenterer alternative politikker eller handlinger, spalterne repræsenterer forskellige individuelle organismer, og enhver indgang repræsenterer den nytte (netto-fornøjelse eller -lykke), som politikken vil føre til for organismen. Den utilitaristiske (nyttelæremæssige) teori vurderer hver politik gennem summen af indgangen i hver række og dirigeres os til at udføre en handling eller iværksætte en politik, hvis sum er maksimal. Hver spalte vægtes ens og tælles en gang, uanset om det er en persons eller en ikke-persons. Skønt synspunktets struktur behandler dem ens, kan dyr være mindre vigtige i beslutningerne pga deres data. Hvis dyr har mindre kapacitet for fornøjelse, smerte, lykke, end mennesker har, vil antallet af matriceindgange i dyrenes spalter blive mindre end i menneskenes. I så tilfælde vil de blive mindre betydende faktorer for de endelige beslutninger, der skal træffes.«

En utilitarist ville finde det svært at nægte dyr denne ens behandling. På hvilket grundlag kunne han konsistent sondre mellem en persons lykke og et dyrs, kun at lade førstnævnte tælle? Selv hvis erfaring ikke medtages i nyttematricen, medmindre den er over en vis tærskel, er det sikkert, at nogle animalske erfaringer er større end nogle menneskelige, som utilitaristen ønsker at medtælle. (Sammenlign et dyr, som brændes levende uden bedøvelse, med en persons milde irritation). Vi må bemærke, at Bentham tæller dyrs lykke med på netop den måde, vi har forklaret. (Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, kap. 17, sekt. 4).

Under »utilitarisme for dyr, kantianisme for mennesker«-princippet må dyr bruges for andre dyrs eller menneskers skyld, men personer vil aldrig blive brugt (skadet, ofret) mod deres vilje for dyrs skyld. Intet må påtvinges personer for dyrs skyld. (Indebærer det også bøder for at krænke love mod råhed over for dyr?). Er det en acceptabel konsekvens? Kan man ikke redde 10.000 dyr fra pinefulde lidelser ved at påtvinge en person et let ubehag, selv om det ikke er ham, der er skyld i dyrets lidelser? Man kunne føle, at sidebindingen ikke er absolut, når det er *mennesker*, som kan reddes fra pinefulde lidelser. Så måske vil sidebindingen også slappes, skønt ikke så meget, når dyrs lidelser er på bælet. Den tilbundsgående utilitarist (for dyr og mennesker, kombineret i en gruppe) går videre og siger, at vi, bortset fra alt øvrigt, må påtvinge en person en vis lidelse for at forhindre en (lidt) større lidelse for et dyr. Dette liberale princip synes mig at være uacceptabelt forkert, selv når formålet er at forhindre en større lidelse for en person!

Utilitaristisk teori generes af muligheden for nytteuhyrer, som opnår enormt større nyttefordele ved ethvert offer hos andre, end disse andre mister. For teorien synes at kræve, hvad der er uacceptabelt, at vi alle ofres i uhyrets mave – for at øge den totale nytte. På samme måde, hvis folk er nytteædere mht dyr, dvs at de altid opnår en i vid udstrækning afbalancerende nytte af ethvert dyreoffer, føler vi, at »utilitarisme for dyr, kantianisme for mennesker« – ved at kræve (eller tillade), at dyr næsten altid må ofres – gør dyr for underordnede i forhold til mennesker.

Da den kun tæller dyrs lykke og lidelser med, ville et utilitaristisk synspunkt så finde det helt i orden at dræbe dyr smertefrit? Ville det være i orden – ifølge det utilitaristiske synspunkt – at dræbe *mennesker* smertefrit om natten under forudsætning af, at man ikke først havde annonceret det? Utilitarisme er notorisk malplaceret i forbindelse med beslutninger, hvor antallet af per-

soner spiller ind. (På dette felt må det indrømmes, at det er svært at fremkomme med noget velplaceret). At maksimere den totale lykke kræver, at man sammenlægger personer så længe, at deres nettolykke bliver positiv og er nok til at opveje de nyttetaab, deres tilstedeværelse i verden forårsager for andre. At maksimere gennemsnitsnytteten tillader en person at dræbe enhver anden, hvis det kan gøre ham ekstatiske og dermed lykkeligere end gennemsnittet. (Sig ikke, at han skulle lade være, fordi gennemsnittet efter hans død ville falde meget mere, end hvis han ikke dræbte alle de andre). Er det helt i orden at dræbe en eller anden under forudsætning af, at du straks skaber en tredje (ved at få et barn eller på science-fiction maner ved at skabe en fuldt udviklet person), som vil være lige så lykkelig som den person, du dræbte, ville have været resten af sit liv? Trods alt ville der ingen nettoformindskelse være i den totale nytte eller sågar nogen ændring i dens fordelingsprofil. Forbyder vi alene mord for at forhindre potentielle ofres angst? (Og hvordan forklarer en utilitarist, hvad det er, de er angst for, og ville han virkelig basere sin politik på, hvad han må opfatte som en rationel frygt?). Det er klart, at en utilitarist er nødt til at supplere sine synspunkter for at kunne klare et sådant spørgsmål; måske vil han opdage, at supplementssynspunktet bliver hovedsynspunktet, idet det henviser utilitaristiske overvejelser til et hjørne.

Erfaringsmaskinen

Det er også et substantielt puslespil, når vi spørger, hvad der ellers betyder noget – ud over, hvordan folks erfaringer føles »indefra«. Lad os forestille os, at der fandtes en erfaringsmaskine, som kunne give dig enhver erfaring, du ønskede. Superdygtige nervepsykologer kunne stimulere din hjerne på en sådan måde, at du troede og følte, at du skrev en stor roman, fandt en ven eller læste en interessant bog, medens du flød rundt i en tank med elektroder fæstnede til din hjerne. Skulle du plomberes inde i denne maskine for resten af livet, efter at du havde forudprogrammeret dit livs erfaringer? Hvis du virkelig er bange for ikke at nå ønskelige erfaringer, kan vi forestille os, at maskinfabrikkerne nøje har gennemarbejdet mange andres liv. Du kan vælge og vrage fra deres store bibliotek eller »store, kolde bord« af erfaringer, medens du udvælger dit livs erfaringer for, skal vi sige, de næste to år. Efter at de to år er gået, vil du få ti minutter eller ti timer uden for tanken til at udvælge erfaringerne for dine næste to år. Selvfølgelig vil du ikke vide, at du er i tanken, medens du er der, du vil tro, at det hele sker i virkeligheden. Andre kan også hoppe ind for at opnå de erfaringer, de ønsker, så der er ingen grund til at blive udenfor for deres skyld. (Se bort fra problemer med, hvem der skal passe maskinerne, hvis alle hopper ind). Ville du hoppe ind? *Hvad kan ellers have betydning for os bortset fra, hvordan vore liv føles indefra?* Du skal heller ikke afstå pga de få minutters bekymring, der er mellem, at du har valgt, og til du lukkes inde. Hvad er få minutters bekymring sammenlignet med et helt livs lyksalighed (hvis det er, hvad du vælger), og hvorfor være bekymret overhovedet, hvis din beslutning er den bedste?

Hvad betyder noget for os ud over vore erfaringer? Først og fremmest ønsker vi at gøre forskellige ting og ikke kun at få erfaring i at gøre dem. Mht bestemte erfaringer er det kun, fordi vi først ønsker at udføre handlingerne, at vi ønsker erfaringen i at udføre dem og tanken om, at vi har gjort dem. (Men hvorfor ønsker vi at udføre handlingerne frem for at få erfaringen?). En anden grund til ikke at hoppe ind i maskinen er, at vi ønsker at være på en bestemt måde, at være en bestemt slags person. En,

der flyder rundt i en tank, er en ubestemmelig klump. Der findes ikke noget svar på, hvilken slags person en er, som har været i tanken længe. Er han modig, rar, intelligent, vittig, elskelig? Det er ikke kun, at det er svært at sige; der er ikke nogen måde, han er på. At hoppe ind i maskinen er en slags selvmord. Det vi! synes nogen, bundet til billedet, at intet om, hvad vi er, betyder noget, medmindre det afspejles i vor erfaring. Men skulle det overraske, at det vi er, betyder noget for os? Hvorfor skulle vi kun bekymre os om, hvordan vor tid udfyldes, og ikke, hvad vi er?

For det tredje begrænser det at hoppe ind i en erfaringsmaskine vor verden til en menneskeskabt realitet – til en verden, som ikke er dybere eller vigtigere end det, mennesker kan konstruere. Der er ingen reel kontakt med nogen dybere realitet, skønt en sådan erfaring kan simuleres. Mange mennesker ønsker at holde sig selv åbne for en sådan kontakt og til en forbindelse af dybere betydning. (Traditionelle religiøse synspunkter er forskellige mht kontakt med en realitet, der ligger uden for erfaringens grænser. Nogen siger, at kontakt giver evig lyksalighed eller Nirvana; men de har ikke sondret tilstrækkeligt mellem dette og en meget lang tid i erfaringsmaskinen. Andre mener, at det er reelt ønskværdigt at udføre et højere væsens vilje, som har skabt os alle, skønt ingen ville formentlig tro dette, hvis vi opdagede, at vi var blevet skabt som et morskabsinstrument for et supermagtfuldt barn fra en anden galakse eller dimension. Endnu andre forestiller sig et sammenfald med en højere realitet, idet de lader dennes ønskværdighed åben, og hvor dette sammenfald stiller os). Dette tydeliggør intensiteten i konflikten over psyko-aktiv narkotika, som nogen ser nærmest som lokale erfaringsmaskiner, og andre ser som brede veje til en dybere realitet; hvad nogen ser som at give op over for erfaringsmaskinen, ser andre som at følge en af grundene til ikke at give op!

Vi lærer, at andet end erfaring betyder noget for os ved at forestille os en erfaringsmaskine og bagefter indse, at vi ville ikke bruge den. Vi kan fortsætte med at forestille os en række maskiner, der hver især er fremstillet for at udfylde de mangler, der er fundet ved de tidligere maskiner. For eksempel kan vi forestille os en transformeringsmaskine, som kan lave os om til en hvilken som helst slags person, vi kunne ønske os at være, da erfaringsmaskinen jo ikke kunne opfylde vort ønske om at være på en bestemt måde (sammenlignet med at forblive os). Det er klart, at man ikke ville bruge transformeringsmaskinen til at blive til noget, man gerne ville være, og derefter hoppe ind i erfaringsmaskinen! (Nogle ville slet ikke anvende transformeringsmaskinen – det minder om snyderi. Men engangsanvendelsen af transformeringsmaskinen ville ikke fjerne alle udfordringer, der ville stadig være forhindringer, de nye vi skulle klare, en ny platform, hvorfra der skal stræbes endnu højere. Og er denne platform på nogen måde mindre optjent eller fortjent end den, der er fremkommet gennem genetisk begavelse eller det tidlige barndomsmiljø? Men hvis transformeringsmaskinen kunne anvendes ubestemt ofte, så vi kunne klare enhver ting ved at trykke på en knap med henblik på at omskabe os selv til en, der let ville kunne klare det, ville der ikke være nogen begrænsninger, som vi behøvede at mase med eller forsøge at overskride. Ville der være noget tilbage *at gøre*? Placerer nogle teologiske synspunkter Gud uden for tiden, fordi et altvidende, altomfattende væsen ikke ville kunne udfylde sine dage?) Så noget betyder noget i tillæg til ens erfaringer *og*, hvad man er. Årsagen er heller ikke bare, at ens erfaringer ikke hænger sammen med, hvad man er. For erfaringsmaskinen kunne begrænses til kun at tilbyde de

erfaringer, som er mulige for den slags mennesker, der hopper ind. Er det da, at vi ønsker at ændre verden? Overvej da resultat-maskinen, som producerer ethvert resultat i verden, du vil have, og indpod dit valg af kurs i enhver fælles aktivitet. Vi vil ikke her yderligere beskrive de fascinerende detaljer ved denne eller andre maskiner. Hvad der er mest generende ved dem, er, at de lever vore liv for os. Er det vildledt at lede efter *bestemte* tillægsfunktioner ved siden af maskiners kompetance? Måske er det, vi ønsker, at leve (et aktivt verbum) selv i kontakt med realiteter. (Og det kan maskiner ikke gøre for os). Uden at undersøge nærmere, hvad dette indebærer, som jeg i øvrigt mener passer overraskende sammen med fri vilje og årsagsvidenskab, behøver vi blot bemærke indvikletheden i spørgsmålet om, hvad der betyder noget for mennesker ud over deres erfaringer. Indtil man finder et tilfredsstillende svar og beslutter sig for, at dette svar gælder også for dyr, kan ingen fornuftigt hævde, at kun dyrs følte erfaringer sætter grænser for, hvad vi må gøre ved dem.

Underbestemmelse af moralsk teori

Hvad er det ved mennesker, som adskiller dem fra dyr på en sådan måde, at strenge bindinger gælder for, hvordan mennesker må behandles, men ikke for, hvordan dyr må behandles? Kunne væsener fra en anden galakse stå i samme forhold til os, som vi normalt anses for at gøre til dyr, og hvis ja, ville de så med rette kunne behandle os som midler á la utilitarisme? Kan organismer rangeres ind på en stigende skala, så enhver kan ofres eller tvinges til at lide for at opnå en større totalfortjeneste for dem, der ikke er længere nede på skalaen? (Vi overlader besværet med at beslutte, *hvor* på skalaen en organisme skal placeres, og med mellemartslige sammenligninger, til andre. Hvordan skal det afgøres, hvor på skalaen en art skal ligge? Skal en organisme, hvis den er defekt, placeres på sit artsniveau? Er det en uregelmæssighed, at det kan være utilladeligt at behandle to pt identiske organismer ens – de kan sågar være identiske i fremtidige og fortidige kapaciteter også – fordi den ene er et normalt medlem af en art, og den anden er et unormalt medlem af en art, der er placeret højere oppe på skalaen? Og problemerne med sammenligninger mellem individer inden for en art blegner før dem mellem arterne). Et sådant elitistisk hierarkisk synspunkt ville sondre mellem tre moralske niveauer (og dermed foretage en områdeopdeling af skalaen):

Niveau 1: De væsener, som ikke må ofres, skades osv for nogen anden organismes skyld.

Niveau 2: Et væsen må ofres, skades osv, men kun for væseners skyld, som er højere oppe på skalaen, men ikke for væseners skyld, som er på samme niveau.

Niveau 3: Et væsen må ofres, skades osv for andre væseners skyld på samme eller højere niveau på skalaen.

Hvis dyr udgør niveau 3, og vi udgør niveau 1, hvad udgør så niveau 2? Måske udgør vi niveau 2! Er det forbudt at bruge mennesker som midler for andres skyld, eller er det kun forbudt at bruge dem for andre *menneskers* skyld, dvs for væseners skyld på samme niveau? (Nogle ville sige, at her har vi et teologisk synspunkt, som giver mennesker uendelig værdi i forhold til andre mennesker. Men en teologisk teori, som maksimerer den totale værdi, vil ikke forbyde ofringen af nogle mennesker for andres skyld. At ofre nogen for andre ville ikke skabe nogen nettfortjeneste; men der ville heller ikke blive noget nettotab. Da en teologisk teori, som giver hver persons liv lige vægt, kun udelukker en reduktion af den totale værdi (at kræve, at hver handling producerer en *fortjeneste* i total værdi, ville udelukke

neutrale handlinger), *ville den tillade* substitution af en person for en anden. Uden fidus-påfund, som de tidligere nævnte, fx at bruge indeksale udtryk for de uendeligt vægtede mål, eller at give visse mål. (der repræsenterer bindingerne) en uendelig vægt af *højere* rang af uendelighed end andre (selv det vil ikke gøre det, og detaljerne er et morads), synes synspunkter, der udgør niveau 2, ikke at være repræsentative for teologi. Dette illustrerer vor tidligere bemærkning om, at »teologisk« og »sidebinding« ikke opbruger de mulige strukturer for et moralsk synspunkt). Indebærer det almindelige synspunkt muligheden for mere end et moralsk skel (som den mellem mennesker og dyr), og *kunne man finde noget på den anden side af mennesker?* Visse teologiske synspunkter siger, at Gud har ret til at ofre mennesker for sine egne formål. Vi kunne også forestille os folk, der tilfældigt møder væsener fra en anden planet, som i deres barndom afviser ethvert moralsk udviklings-»stadium«, som vore udviklede psykologer kan identificere. Disse væsener hævder, at de alle fortsætter gennem fjorten yderligere på hinanden følgende stadier, ud af hvilke hver eneste er nødvendig for at komme videre til den næste. De kan imidlertid ikke forklare os (så primitive, som vi er), indholdet og overvejselsesmetoderne ved disse senere stadier. Disse væsener kræver, at vi ofres for deres velbefindende eller i det mindste for at fastholde deres højere kapaciteter. De siger, at de nu ser sandheden i dette, at de er i deres moralske skelsalder, skønt de ikke gjorde det som børn på, hvad der er vort højeste niveau af moralsk udvikling. (En sådan historie minder os måske om, at en række af udviklingsstadier, hver enkelt en forudsætning for den næste, efter et bestemt punkt kan forfalde fremfor at udvikle sig. Det ville ikke være nogen anbefaling af senilitet at sige, at man for at nå ét først må have passeret gennem andre stadier). Tillader vort moralske synspunkt vort offer for disse væseners højere kapaciteters skyld, inklusive deres moralske? Denne afgørelse kan ikke let udredes fra de epistemologiske (erkendelsesteoretiske – O.a.) virkninger af at betragte sådanne moralske autoriteters eksistens, som adskiller sig fra os, medens vi indrømmer, fejlbarlige som vi er, at vi kan tage fejl. (En lignende virkning ville opstå, selv om vi tilfældigvis ikke vidste, hvilket synspunkt disse væsener i virkeligheden havde på denne sag).

Væsener, som optager mellemniveauet 2, vil kunne ofres, men *ikke* for væseners skyld på samme eller lavere niveau. Hvis de aldrig støder på eller kender til eller berører væsener højere oppe i hierarkiet, *vil de* optage det højeste niveau i enhver situation, de kommer ud for eller overvejer. Det vil være, som om en *absolut* sidebinding forbyder, at de ofres for noget formål. To meget forskellige moralske teorier – den elitistiske hierarkalske teori, som placerer mennesker på niveau 2, og den absolutte sidebindingsteori, yder eksakt den samme moralske bedømmelse af de situationer, folk i virkeligheden har oplevet, og gælder for (næsten) alle de moralske bedømmelser, vi har foretaget. (»Næsten alle«, fordi vi foretager bedømmelser af hypotetiske situationer, og disse kan involvere visse »supervæsener« fra en anden planet). Dette er ikke filosofens vision af to alternative teorier, som gælder lige godt for alle *mulige* data. Det hævdes heller ikke bare, at et sidebindingssynspunkt gennem forskellige fiduser kan omdannes til et maksimeringssynspunkt. De to alternative teorier gælder snarere for alle de aktuelle data – data om situationer, vi er stødt på før i dag, selv om de imidlertid er væsensforskellige mht andre bestemte hypotetiske situationer.

Det ville ikke være overraskende, hvis vi fandt det svært at afgøre, hvilken teori vi skal tro på. For vi har ikke været tvunget til at overveje disse situationer; det er ikke disse situationer, der har

formet vore synspunkter. Imidlertid drejer spørgsmålet sig ikke bare om, hvorvidt overordnede væsener må ofre os for deres egen skyld. De handler også om, hvad vi bør gøre. For hvis der findes sådanne andre væsener, falder det elitistiske hierkisympunkt ikke sammen til et »kantiansk« sidebindings-synspunkt, for så vidt vi angår. En person må ikke ofre en af sine medpersoner for sin egen skyld eller for en tredje medborgers skyld, men må han ofre en af sine medpersoner for et højere væsens skyld? (Vi vil også være interesserede i spørgsmålet om, hvorvidt de højere væsener må ofre os for deres egen skyld).

Hvad bygger bindinger på?

Sådanne spørgsmål giver os ikke praktiske problemer (endnu?); men de tvinger os til at overveje fundamentale spørgsmål omkring dannelsen af vore moralske synspunkter: For det første, er vort moralske synspunkt er sidebindingssynspunkt eller et synspunkt af en mere kompliceret hierarkisk struktur, og for det andet, i kraft af præcis hvilke personkarakteristika findes der moralske bindinger på, hvordan de må behandle hinanden eller behandles? Vi ønsker også at forstå, hvorfor disse karakteristika medfører disse bindinger. (Og måske ønsker vi ikke, at disse karakteristika skal indehaves af dyr – eller ikke indehaves af dem i så høj grad). Det vil vise sig, at en persons karakteristika, i kraft af hvilke andre begrænses i deres behandling af ham, i sig selv må være værdifulde karakteristika. Hvordan skulle vi ellers kunne forstå, hvordan noget så værdifuldt udgår fra dem? (Denne naturlige formodning er en yderligere granskning værd).

De traditionelle forslag til de vigtige karakteristika, som giver et individuelt præg, og som er forbundet med moralske bindinger, er følgende: Sanssevne, selvbevidsthed, rationalitet (kapabel til at bruge abstrakte begreber; ikke bundet til at reagere på øjeblikkelige stimuli), indehavelsen af en fri vilje, at være en moralsk repræsentant, som er i stand til at lade sin optræden lede af moralske principper og til at deltage i en flersidig begrænsning af optræden, og at have en sjæl. Lad os ignorere spørgsmål om, hvordan disse begreber eksakt skal forstås, og hvorvidt disse karakteristika indehaves og indehaves alene af mennesket – og i stedet lede efter deres forbindelse med moralske bindinger på andre. Hvis vi udelader det sidste på listen, synes hver især af resten utilstrækkelig til at skabe en sådan nødvendig forbindelse. Hvorfor er det faktum, at et væsen er meget smart eller forudseende eller har en intelligenskvotient over en bestemt tærskel, en grund til at begrænse specielt, hvordan vi må behandle ham? Ville væsener, som er endnu mere intelligente end os, have ret til ikke at begrænse sig selv mht os? Eller hvad er betydningen af en eller anden tærskel, som giver sig ud for at være afgørende? Hvis et individ er i stand til at vælge selvstændigt mellem alternativer, er der så grund til at lade det gøre det? Er selvstændige valg reelt gode? Hvis et væsen kun én gang kunne foretage et selvstændigt valg, fx mellem smag på ispinde ved en speciel lejlighed og bagefter øjeblikkelig ville glemme det – ville der så være nogen stærk grund til at lade det vælge? At et væsen kan være enig med andre i flersidige regelbundne begrænsninger mht opførsel, viser, at det *kan* opfatte begrænsninger. Men det viser ikke, hvilke begrænsninger der skal iagttages over for det (»ingen afståen fra at myrde det«?), eller hvorfor nogen begrænsninger overhovedet skal iagttages.

Et variabelt M, som griber ind, og som de nævnte karakteregenskaber er nødvendige for, *måske* tilsammen er nok (i det mindste skulle vi være i stand til at se, hvad der skal tilføjes for at opnå M), og som har en tydelig og overbevisende forbindelse til

moralske bindinger på opførsel over for en med M, behøves. I lyset af M skulle vi også være i stand til at se, hvorfor andre har koncentreret sig om karakteregenskaberne rationalitet, fri vilje og moralsk repræsentivitet. Dette vil være lettere, hvis disse karakteregenskaber ikke bare er nødvendige forudsætninger for M, men også er vigtige komponenter i M eller vigtige midler for M.

Men har vi ikke været unfair ved at behandle rationalitet, fri vilje og moralsk repræsentivitet individuelt og separat? Fører de ikke i forbindelse med hinanden frem til noget, hvis betydning er klar: Et væsen, som er i stand til at formulere langtrækkende planer for sit liv, i stand til at overveje og beslutte på grundlag af abstrakte principper og forudsætninger, som det formulerer for sig selv- og således ikke kun et legetøj for øjeblikkelige stimuli; et væsen, som begrænser sin egen opførsel i overensstemmelse med nogle principper eller et billede, det har af, hvad et passende liv er for det selv og andre osv.? Dette overskrider imidlertid de tre nævnte karakteregenskaber. Vi kan teoretisk sondre mellem langtrækkende planlægning og et overordnet begreb for et liv, som leder til bestemte beslutninger, og de tre karakteregenskaber er deres grundlag. For et væsen kan have disse tre karakteregenskaber og stadig også have indbygget i sig nogle bestemte barrierer, som forhindrer det i at handle i overensstemmelse med et overordnet begreb for dets liv, og hvad det skal føre til. Så lad os tilføje – som en ekstra egenskab – evnen til at regulere og lede sit liv i overensstemmelse med et overordnet begreb, som det vælger at acceptere. Sådan et overordnet begreb og en viden om, hvad vi skal gøre i overensstemmelse med det, er vigtigt for den slags mål, vi formulerer for os selv, og den slags eksistenser, vi er. Tænk på, hvor forskellige vi ville være (og hvor forskelligt det ville være berettiget at behandle os), hvis vi alle led af hukommelsestab – glemte, hvad der var sket den forudgående dag, hver nat, medens vi sov. Selv hvis en tilfældigvis skulle kunne begynde hver dag, hvor han forlod den forudgående, og leve i overensstemmelse med et logisk begreb, et bevidst individ havde valgt, ville han stadig ikke lede den anden slags liv. Hans liv ville parallellisere det andet liv; men det ville ikke blive integreret på samme måde.

Hvad er den moralske betydning af denne ekstra evne til at skabe et billede af ens hele liv (eller i det mindste af betydende bidder af det) og handle i overensstemmelse med et overordnet begreb om det liv, man ønsker at leve? Hvorfor ikke blande sig i en andens skabelse af sit eget liv? (Og hvad med dem, der faktisk ikke skaber deres liv, men driver med de kræfter, som spiller på dem?). Man må bemærke, at enhver kan fremkomme med det livsmønster, du ville ønske at iværksætte. Da man ikke på forhånd kan forudsige, at det er der ingen, der vil, er det i din egen interesse at tillade en anden at forfølge sit livsbegreb, som han opfatter det; du kunne lære (at efterligne eller undgå eller tillempe) af hans eksempel. Dette fornuftsargument synes utilstrækkeligt.

Jeg gætter på, at svaret hænger sammen med dette vanskeligt definerbare og svære begreb: Meningen med livet. En persons skabelse af sit liv i overensstemmelse med en overordnet plan er hans måde at give sit liv mening; kun et væsen, som er i stand til at skabe sit liv, kan have et eller stræbe efter et meningsfyldt liv. Men selv hvis vi forestiller os, at vi kunne undersøge og tydeliggøre dette begreb tilfredsstillende, ville vi stå over for mange svære spørgsmål. Er denne kapacitet at kunne forme et liv i sig selv en kapacitet for at have (eller stræbe efter?) et liv med mening, eller behøves noget andet? (Etisk kan indholdet i den egenskab at have en sjæl simpelt hen være, at væsenet stræber eller er

i stand til at stræbe for at give sit liv mening – ?). Hvorfor findes disse bindinger på, hvordan vi må behandle væsener, som former deres liv? Er visse måder at behandle dem på uforenelige med, at de har et meningsfuldt liv? Og selv hvis ja, hvorfor må man ikke ødelægge meningsfyldte liv? Eller hvorfor ikke erstatte »lykke« med »meningsfyldthed« i den utilitaristiske teori og maksimere opnåelsen af total »meningsfyldthed« i verden? Eller fører begrebet meningsfyldthed i livet ind i etikken på en anden måde? Dette begreb, bør vi bemærke, »føles« rigtigt som noget, der kunne hjælpe os at bygge bro over »findes/bør« kløften; det synes i stand til at skræve over dem begge. Lad os fx forestille os, at man kunne vise, at hvis en person handlede på bestemte måder, ville hans liv blive meningsløst. Ville det være et hypotetisk eller kategorisk imperativ? Ville man behøve at besvare det videre spørgsmål: »Men hvorfor skulle mit liv blive meningsløst?« Eller lad os forestille os, at det at handle på en bestemt måde over for andre i sig selv var en metode til at indrømme, at ens eget liv (eller disse bestemte handlinger) var meningsløst. Kunne dette ikke, som ligner en pragmatisk rettelse, i det mindste føre til en niveau-2 konklusion mht sidebindinger på optræden over for alle mennesker? Jeg håber at kunne tage livtag med disse og relate-rede emner ved en anden lejlighed.

Den individuelle anarkist

Vi har undersøgt de betydningsfulde spørgsmål, der ligger til grund for synspunktet om, at moralske sidebindinger begrænser, hvordan mennesker må optræde over for hinanden, og vi kan nu vende tilbage til det private beskyttelsessystem. Et system med privat beskyttelse synes, selv når et beskyttelseskorp dominerer et geografisk territorium, at lide nederlag til en stat. Tilsyneladende skaber det ikke beskyttelse for alle og enhver inden for dets territorium, som en stat gør, og det har tilsyneladende ikke eller kræver ikke den slags monopol på brugen af nødvendig magt, som er nødvendig for en stat. Ifølge vor tidligere anvendte terminologi udgør det ikke en minimumsstat, og det udgør tilsyneladende end ikke en ultraminimal stat.

Disse måder – hvorpå det dominerende beskyttelseskorp eller beskyttelsessammenslutning tilsyneladende lider nederlag mht at udgøre en stat – udgør det centrale i den individuelle anarkists anklage mod staten. For han siger, at når staten monopoliserer brugen af magt inden for sit territorium og straffer andre, som krænker dets monopol, og når staten tilbyder beskyttelse til alle og enhver ved at tvinge nogen til at købe beskyttelse af andre, krænker den moralske sidebindinger på, hvordan individer må behandles. Heraf følger, konkluderer han, at staten i sig selv reelt er umoralsk. Staten tillader, at under visse omstændigheder er det berettiget at straffe personer, som krænker andres rettigheder, for den gør det selv. Hvordan tilraner den sig så rettigheden til at forbyde privat aftvingelse af retfærdighed fra andre ikke-aggressive individer, hvis rettigheder er blevet krænkede? Hvilken rettighed krænker den private aftvinger af retfærdighed, som ikke også krænkes af staten, når den straffer? Når en gruppe personer konstituerer sig selv som en stat og begynder at straffe – og forbyder andre at gøre det samme – findes der så nogen rettigheder, disse andre ville krænke, som de ikke selv krænker? Ifølge hvilken ret kan staten og dens repræsentanter så hævde en unik ret (et privilegium) mht magt og gennemtvungelse af monopol? Hvis den private aftvinger af retfærdighed ikke krænker nogens rettigheder, krænker en afstraffelse af ham for hans handlinger (handling, statens repræsentanter også udfører) hans rettigheder og krænker følgelig de

moralske sidebindinger. Monopol på magtanvendelse er så ifølge dette synspunkt i sig selv umoralsk, da det er omfordeling gennem det obligatoriske statslige skatteapparat. Fredelige individer, som passer deres egne sager, krænker ikke andres rettigheder. Det udgør ikke nogen krænkelse af ro gens rettigheder at afstå fra at købe noget til ham (som du ikke har bundet dig specifikt til at købe). Følgelig fortsætter argumentet, når staten truer nogen med straf, hvis han ikke bidrager til beskyttelsen af andre, krænker den (og dens repræsentanter) hans rettigheder. Ved at true ham med noget, som ville være en krænkelse af hans rettigheder, hvis truslen kom fra private borgere, krænker staten de moralske bindinger.

For at nå frem til noget, der kan anerkendes som en stat, må vi vise 1) hvordan en ultraminimal stat opstår ud af systemet med private beskyttelsessammenslutninger, og 2) hvordan den ultraminimale stat omdannes til minimumsstaten, hvordan den sætter denne »omfordeling« i værk for dette generelle udbud af beskyttelse, som udgør minimumsstaten. For at vise, at minimumsstaten er moralsk berettiget – at vise dette er ikke i sig selv umoralsk – må vi vise samtidig, at disse omdannelser i 1) og 2) hver for sig er moralsk berettigede. Vi argumenterer, at den første omdannelse – fra et system med private beskyttelsessammenslutninger til den ultraminimale stat – vil ske gennem en proces, ledet af en usynlig hånd, på en moralsk tilladelig måde, som ikke krænker nogens rettigheder. For det andet argumenterer vi for, at omdannelsen fra den ultraminimale stat til minimumsstaten vil opstå. Det ville være moralsk utilladeligt for personer at fastholde monopoliet i den ultraminimale stat uden at tilbyde beskyttelse til alle, selv om dette kræver specifik »omfordeling«. De, som leder den ultraminimale stat, er moralsk forpligtede til at skabe minimumsstaten.

Kap. 3 – »Moral Constraints and the State – i bogen »Anarchy, State, and Utopia«, Basic Books, New York, 1974 (pp. 26-53).

Oversat af Villy Dall.

Polen – hvor i overmorgen er i dag

Af Ole Kvist

I dag er landene i den vestlige verden i det mindste delvist borgerlige samfund. Efter den borgerlige tidsalder følger den socialistiske. Samfundet af i morgen er det socialistiske samfund, hævder socialister i vesten. Når vi i Danmark i dag ser ind i fx Østeuropa, ser vi ind i den tid, som venter på os.

Imidlertid er underklassens oprør mod socialismen allerede begyndt i de socialistiske lande. I Polen har et bredt folkeligt røre manifesteret sig i bevægelsen Solidaritet. At arbejderklassen gør front mod socialismen, markerer begyndelsen til enden for den socialistiske samfundsepoke. Hvis den socialistiske æon er i morgen, må den efter-socialistiske tidsalder være i overmorgen. I Polen er i overmorgen allerede i gang i dag.

I det borgerlige samfund går hovedmodsatningen mellem kapital og arbejde. I det socialistiske samfund går den mellem produktivt og uproduktivt arbejde. Sidstnævnte samfundsform har to klasser. En underklasse af arbejdere, som skaber de materielle værdier, og en overklasse af åndsarbejdere, som forbruger dem. Polen er som socialistisk land atypisk derved, at bønderne endnu ejer deres egne produktionsmidler, omend de står under streng kontrol af bureaukratiet.

Ser vi os om i underklassen i Polen, møder vi først arbejderne. Gradvist har polske arbejdere nok nået den bitre erkendelse, at de er blevet snydt. Den socialistiske ideologi er i virkeligheden slet ikke arbejderklassens ideologi, men kundskabsklassens. I det socialistiske samfund er intelligentsiaen nemlig overklassen, medens arbejderne er underklassen. Fagbevægelsen Solidaritet – den antisocialistiske arbejderbevægelse – er frugten af bl.a. denne indsigt.

Der er også andre i Polen, der trækker i det fysiske arbejdes trademølle. Bønderne søger også at samle sig mod uddannelsesmagten i bevægelsen Grøn Solidaritet. Og småfabrikanter og handlende prøver det samme i en organisation som Industri Foreningen. Selv idealistiske dele af kundskabsaristokratiet har vendt sig mod deres egen klasse, såsom i KOR.

I den kamp, som nu forestår, er det afgørende, at alle, som udfører produktivt arbejde, står sammen mod den uproduktive overklasse. Arbejdere, bønder, fiskere, fabrikanter og handlende må forene sig mod deres fælles udbytter, kundskabsklassen. Alene derved kan produktionslivets helte få kraft til at sprænge det socialistiske samfund og således åbne vejen til social retfærdighed for den ydende del af befolkningen.

Nogle af disse samfundsgrupper er naturligt borgerlige og har været bekendende liberalister før 1945. Gennemgår de en slags borgerlig genfødsel i disse år? Vil disse komme til at danne en ny middelklasse imellem intelligentsiaen og arbejderklassen? Andre har traditionelt været antiborgerlige; er de nu blevet borgerlige arbejdere? Vil de samarbejde med de førstnævnte mod den fælles overmagt nu? Kan arbejde og kapital samarbejde mod vidensmagten? Kan arbejdere og bønder? Hvilke modtræk vil intelligentsiaen gribe til? Og hvad vil mon blot navnet på det kommende Retfærdighedens Rige hedde?

Libertas vil søge at give sine læsere svar på nogle af disse spørgsmål ved at give nogle autentiske glimt af den nye virkelighed i Polen. I dette nummer lader vi Industri Foreningen, en sammenslutning af selvstændige i bierhverv, præsentere sig selv.

I kommende numre vil landmændene, arbejderne og de intellektuelle komme til odde. Læs og vær med, hvor fremtiden skabes!

Hvilken betydning har dette for os i Danmark i dag? Ja, som allerede sagt, er socialiseringen af Danmark jo for længst vidt fremskredent. Te point af n retur blev passeret i 1968. Men også den efter-socialistiske virkelighed er så småt begyndt at spire frem her i fænomener som Rindalismen, Fremskridtsbevægelsen, frie fagforeninger, undergrundsøkonomi og meget andet.

Nu har vi i Danmark en næsten komplet række af de historiske samfundsepokers politiske ideer repræsenteret i politiske bevægelser, lige fra konfessionelle monarkister over borgerlige, socialister og til eftersocialister. Derfor bliver det politiske billede ofte så uoverskueligt her i landet.

I den situation er det en stor fordel at kunne se på et land som Polen, hvori alt, hvad der historisk hører hjemme i tiden før socialismen, blev skåret fra i 1945. Der er det langt klarere, hvad en efter-socialistisk foreteelse som Solidaritet er. Og således bliver det også tydeligere, hvad de danske ækvivalenter er, og hvor de skal placeres. Ved at spejle os i Polen kan vi blive klogere på os selv i Danmark.

Er der et liv efter døden? Er der et samfund efter de socialistiske? Ja, der er! Imorgen bliver rød, men i overmorgen bliver det øjensynligt ikke.

Iværksættere mod bureaukrater

Siden 1981 er polakkernes holdning til økonomi undergået en dramatisk forandring. For første gang i efterkrigstiden er polakkerne nemlig begyndt at anerkende det frie marked, privat ejendomsret og privat initiativ som grundlag for økonomisk virksomhed. Denne holdning deles nu af næsten alle politisk aktive grupperinger i oppositionen og til en vis grad også af den toneangivende del af regeringen.

I løbet af de seneste få år er en radikalt ny generation af iværksættere trådt ud af den økonomiske tågedis i Polen. Det er for det meste unge mennesker, som først for nylig er gået ind i næringslivet. De har ikke tænkt sig at vente på forandringer forestået af regeringen. De ved, hvem der har ansvaret for krisen, og de ved også, på hvem ansvaret for deres egne familiers økonomiske ve og vel i realiteten hviler. Denne nye klasse af forretningsdrivende er anderledes end Polens socialistiske forretningsmænd, som var bange for at begynde på større forehavender, fordi de havde lært af egen erfaring, at næsten ingenting kan lade sig gøre. De førstnævnte er derimod helt nye i erhvervslivet og har således ikke haft nogen dårlige erfaringer. Så de er i stand til at gøre det umulige. Når systemet angriber dem, omgrupperer de deres aktiver – de bevæger sig!

De nye iværksættere opererer på en meget speciel slags »marked«. Der er talrige og skiftende statslige reguleringer, der er privilegier, der er korrupsion og mangel på virkelig konkurrence. Dette har sine fordele og sine ulemper.

Målt med et naturligt markeds målestok er deres fortjenester store. Målt med de statsansattes indtægter er de endnu større.

Nogle grupper i samfundet opfatter dette som en uretfærdighed, og deres modvilje bliver fejlagtigt rettet mod markedsøkonomien som sådan, snarere end mod de statslige reguleringer og privilegier. Denne modvilje bliver brugt af konservative kræfter i regeringen som det sociale grundlag for deres modstand mod økonomiske forandringer.

En markedsvenlig orientering i det polske samfund har brug for opmuntring og folkelig oplysning. Den har brug for udbredelse af ideologifri viden om økonomi, for organisering af dens baggrund i befolkningen, for iværksættere og for fremme af disses liberale måde at tænke og handle på. Samtidig skal denne nye samfundsgruppes etik og sociale ansvarlighed bygges op.

Dette er målsætningen for Industri Foreningen, som blev grundlagt i Krakow for over to år siden, og som nu er blevet fulgt af andre grupper i andre polske byer, fx Warszawas Økonomiske Forening. Foreningen har endnu ikke fået tilladelse til at blive officielt registreret, og det på trods af, at dens målsætning er identisk med den, som regeringstalsmænd har givet udtryk for. På trods af de vanskeligheder, der er forårsaget af dens illegale status, udvikler foreningen sig imidlertid fortsat.

Ud over almindelig foreningsvirksomhed og udbredelse af sådanne økonomiske kendsgerninger, som begrundet fri-markedsprincipperne, tildelte foreningen i denne måned for første gang en økonomipris til en journalist på en officiel avis i Krakow for en inspirerende artikel om økonomi. Til juni åbner foreningen sit første rådgivningskontor, som skal give gratis rådgivning til nye iværksættere. Foreningen, som er grundlagt af en kreds af liberalister, der har forbindelser til den uofficielle kristelig-liberale avis »13«, ønsker at fremme konkrete

tiltag mod den »ægte forandring«, som så bfte er blevet stillet i udsigt af myndighederne. Hvis Industri Foreningen i sidste instans ikke skulle blive officielt registreret alligevel, betyder det, at regeringens reformvenlige holdning stort set er tomme ord. Uden en umådelig samfundsmæssig opbakning vil økonomiske forandringer være umulige.

Kilde: Informationstjenesten hos Regional Commission »Solidar-nosc Malopolska.

Oversat fra: »Voice of Solidarity«, nov-dec 1988.

Vi holder vore børn tilbage

Af Bo Warming

Mange har valgt at tro på et kompromis i retning af, at vor personlighed er halvvejs præget af arv, halvvejs af opvækstmiljøet. At arv spiller ind, mener man, sætter grænser for, hvor intelligente vi kan blive. Denne genetiske skæbnetro er meget skadelig. Den får os til at acceptere, at børn fra socialtaberhjem ikke får så spændende job som andre. At nogle bliver psykiatriske patienter. At der stilles særlige krav til de, der ønsker at være adoptivforældre – og meget andet.

Hele samfundet er indrettet efter dette. Bl.a. er psykiatrien opbygget på den tro, at Skizzofreni, depression osv har at gøre med arvelig disposition, dvs at biokemi er indblandet, dvs at det er en sag for læger og naturvidenskab.

Men måske arven har en aldeles ubetydelig rolle mht udviklingen af intelligens, karakterafvigelse osv. Der er i hvert fald ikke særlig sikre beviser for, at arv spiller ind, når bortses fra to undtagelser.

Den ene er fenylketonuri (Føllings Syge) og nogle beslægtede – alle meget sjældne stofskiftelidelser – der har at gøre med DNA-fejl, der gør patienten ude af stand til at nedbryde et affaldsstof, som forgifter hjernen. Men der er ingen grund til at tro, at disse såkaldte monogene lidelser er toppen af et isbjerg, eller at der er mange andre typer DNA-fejl, som på mere kompliceret vis eller i svagere grad disponerer hjernen for særlig genialitet, åndssvaghed, sindssyge eller lignende.

En anden undtagelse er, at udseende og andre legemlige egenskaber selvfølgelig er arvelige og virker tilbage på psyken. Smukke børn kan fx få særlig opmærksomhed og stimulation og bliver dermed særlig intelligente. Japanere har dårlig lever mht til nedbrydning af alkohol og får derfor hurtigere tømmermænd og bliver derfor aldrig alkoholikere. Mænd har en sædblærespænding, der presser sig på og gør udadfarende. Fysisk styrke (muskler, højde mm) kan gøre det mere fristende at være aggressiv, hvorimod svaghed gør flink.

De legemlige afvigelser fra normalen påvirker psyken – og det tolkes, som om psyke-egenskaber er arvelige. Men beviser på, at hjerneegenskaber har at gøre med, hvilket DNA vi har arvet, foreligger ikke, når bortses fra de sjældne og atypiske nedarvede hjerneforgiftninger.

I 10 år har jeg arbejdet med at formidle kontakt mellem barnløse og sæddonorer (og i sjældne tilfælde også vedr. adoption), og jeg har derfor haft mange samtaler med vidt forskellige mennesker om den arvmiljø problematik, som afskrækker fra at acceptere forældreskab til et barn, man ikke biologisk er forældre til. Derfor har jeg forsøgt at sætte mig ind i, hvad forskningen kan sige om personlighedsnedarvning, og har nok gjort det på en mindre system-tro måde, end hvad der er normalt inden for videnskabsbureaukratiet og inden for massemediernes. En ting, jeg er blevet overbevist om, er, at vor indsigt i hjernens mysterier er så begrænset, at den ikke giver holdpunkter for at tro på væsentlig hjernearv. En anden ting er, at vi holder vore børn tilbage i udvikling ved at overbeskytte dem, og at dette må formodes at være den allervigtigste forklaring på, at vi ikke alle har geniale hjerner som Mozarts, Edisons, Goethes osv.

Hvis arven sætter et loft, så er det så højt, at det aldrig nås.

Heller ikke af en Einstein, som i øvrigt selv skønnede, at højst 10% af hans hjernepotential var udnyttet.

Da der er rigelig uudnyttet kapacitet, er der ikke grund til at bekymre sig om arv og ingen grund til at se et problem i donorinsemination eller adoption (medmindre man lægger forfærdelig meget vægt på udseendelighed). Det er langt mere afgørende, om vi ved at arrangere et ordentligt opvækstmiljø gør brug af 10% i stedet for kun 5% af vort potential, end om vi har særlig stort (men især uudnyttet) potential, således som man *måske* har, hvis man er af højintelligent slægt.

Det er sandsynligt, at det civiliserede menneske bruger mere af sin hjerne end ur-mennesket. Det hænger sammen med, at vi har mere »legetøj«, som hjernen kan arbejde med: Ord, billeder, talesprog, skriftsprog, redskaber, musik, tv og video, egentligt legetøj for børn og meget andet.

Men alligevel er der noget, vi kan lære af de primitive, fx af aber og stammesamfund i u-lande. De er næppe så neurotiske. De har næppe de indre selvmodsigelser, som bevirker enorme psykiske ressourcetab hos os og dermed forhindrer os i at udvikle vore evner maksimalt. Lad os se nærmere på det meget, vi kan lære af primitiv opdragelse vedr. de tidlige år, bl.a. spædbørnsperioden.

Abe- og ulandsmødre lever ofte nær sultegrænsen og har egen og barnets overlevelse for øje og søger instinktivt at gøre barnet selvstændigt og uafhængigt så hurtigt som muligt. Det er således både nødvendighed og fremsynet »undervisning«, når abe- og ulandsmødre bærer deres unge med sig overalt. Den ser en masse (visuel stimulation). Og den tvinges til at bruge sine muskler bl.a. til at følge med moderens bevægelser og de rystelser, som det giver babyen (motorisk stimulation). Aber er særlig gode ved deres børn i den henseende, for de har ikke opfundet bæreselen, så barnet skal fra starten bære sin egen vægt, når det hænger i moderens pels, mens hun hopper fra trætop til trætop. Kun ved særlig voldsomme accelerationer og stop holder moderen hånden under barnet for at sikre, at det ikke ryger af i farten, og jo mere hun mærker, at den har lært at forudse spidsbelastningerne og strammer sit greb, jo mindre spilder hun kræfter på at lade sin ene hånd være sikkerhedsnet under barnet.

Nyfødte menneskebørn har også evnen til at bære egen vægt i fingrene, og den kunne sikkert holdes vedlige længe, hvis vi var tvunget til det (og varer for nogle babyer ved længe alligevel). At vi, de nøgne aber, har bevaret hår på hovedet, forklares bl.a. ved behov for solbeskyttelse; men når kvinder ikke som mænd får høje tindinger og bliver skaldede, er det, fordi vi som spæde i mange årmillioner af vor dyrearts historie skulle bruge moderens lange hår til at hænge i, så det var overlevelsesnødvendigt, modsat hannens hår.

I Kina og Japan, Sydamerika, Grønland og Afrika og andre steder, hvor babyer er med i moderens liv døgnet rundt, kender man ikke til kolik, vuggedød, børn der sutter på sut eller finger og børn der skrider. På Borneo kendes kun en grund til, at babyer skrider, nemlig indvoldsorm. Det er det eneste, man ikke kan gøre noget ved. Ellers bevirker den tætte kontakt, at man er lydhør for barnets behov og gør det konstant maksimalt lykkelig – bl.a. ved at give det spændende ting at se og udfordringer til muskler og hjerne.

Den tætte kontakt betyder også, at moderen fornemmer, hvornår barnet skal af med ekskrementer, og hun tager så straks barnet ned og holder det frem. Der er ikke brug for bleer med al den hudirritation og andet besvær, som deraf følger. Helt fra starten er barnets spising præget af selvregulering. Der behovammes, dvs at der gives bryst, så snart barnet begynder at vise behov for det – modsat den bureaukratiske måltidsamning, som er normal i vor kultur. Også ad denne vej foræres barnet en kæmpe selvtillid. Det har selv styr på, hvornår det vil spise. De skal ikke under ordnes, hvornår det er måltidstid.

Over for en baby og børnetilværelse præget af selvansvarlighed for stort og småt skal sættes det liv, vi tilbyder vore spæde og større børn, og som ofte er styret af, at forældrene ønsker at føle sig uundværlige. Den voksne er forhindret i fri udfoldelse på et frit erhvervsmarked med al den ægte selvtillid, som det giver, og kompenserer derfor med at sikre sig den pseudoselvtillid, som ligger i at føle sig god og uundværlig som forældre. Godhed er ofte at stjæle andres mulighed for at styre eget liv. Du skal ikke tro, du er noget (janteloven), er det skjulte budskab, der ligger i at ordne alt det for babyen, som den kunne have ordnet selv. På forskellige måder og i forskellig grad holder vesterlandske mødre deres børn tilbage ved at gøre alt for dem. Disse forskelligheder betyder sandsynligvis langt mere for, hvor intelligent og velfungerende barnet bliver, end forskellighederne i biologiske arveegenskaber, der sendtes med den sædcelle og den ægcelle, det opstod ud fra.

En masse af de neuroser og selvbedrag, som giver os problemer livet igennem, og som tapper os for energi, der kunne have været brugt bedre, stammer fra, at vi i den tidlige spædbarnstid er blevet holdt tilbage.

Hos det helt spæde barn kan ofte konstateres en særlig personlighed, fx særligt temperament eller frygtsomhed. Selv om miljøpåvirkninger under svangerskabet er sandsynliggjort, er der her *muligvist* tale om nedarvet hjernebaseret personlighed. Men det er – ligesom for mere end 99% af arvelig sygdom – ikke en dominant arv, der kan genkendes hos en af forældrene. Der er snarere tale om, at vi alle får en tilfældig halvdel af et spil kort (som er fælles for alle mennesker), og den kombination af kort, der er havnet hos os, giver os en særlig startpersonlighed. I mødres iver for at forstærke faderens kærlighed til barnet finder moderen lighedspunkter mellem fars og barns personlighed, og lighederne fremelskes – en selvopfyldende profeti og ikke et bevis på, at far og barn har særlig personlighedsfællesskab, som har rod i DNA-fællesskabet.

Den overbeskyttelse, som holder spædbarnsudvikling tilbage – bl.a. fastholder dem i en vugges kedelige bomuldshelvede i stedet for i en udkigspost på en forælders ryg – videreudbygges op gennem barndommen og i voksenlivet. Først med forældrene som vigtigste beskytter og godgører, siden med storebror stat i rollen. Vi er velforsynede med smukke fraser til retfærdiggørelse af overbeskyttelse. »Børn skal have lov at være børn«, »Vi må ikke pæse dem frem«, »Det kan børn ikke i den alder«. Således føler vi os gode, når vi venter til skolealderen med at give kompenge, som de selv har råderet over, og venter med at stille krav om, at de skal rydde op efter sig osv. osv.

Mozart var dygtig musiker og komponist før skolealderen. Pascal, Descartes og Leibnitz var geniale matematikere tilsvarende tidligt. Man må spørge, om ikke skolepligtens indførelse

i 1814 havde som delformål at hindre de almindelige børn i at blive sat i skyggen af vidunderbørn, der var blevet stimuleret naturligt og fornuftigt af Rousseauske privatlærere og forældre. Mht vidunderbørn er det klart, at de i *noGLE* tilfælde har været pæset frem på skadelig måde, og at mange »falder tilbage« til det normale, når bifaldet bliver trivielt. Einstein er et eksempel på et geni, der klarede sig temmelig dårligt i skolen. Han havde en ret traditionel, kedelig barndom i et arbejdssomt, jødisk hjem og så en åbenbaring i magneters fjernvirkning, da en ingeniør-onkel viste ham denne. Han mente selv, at en dårlig hukommelse som barn havde tvunget ham til tidligt at skrive alting ned, og at det havde fremmet hans sans for systematisk tænkning. Selv om han ikke var et vidunder som lille, kan hans genialitet i dag forklares ved den frihed, han havde til at udfolde sig, og som i dag er sjældent forekommende, fordi skoler og andre institutioner bruger deres ressourcer til at ensrette i stedet for blot at stille muligheder til rådighed. At skolen i høj grad holder børn tilbage snarere end at udvikle dem, fremgår bl.a. af den langsommelighed, hvormed man tillader tidlig indlæring. I årtier har man ønsket engelskundervisning før 5. klasses trin, og privatskoler har haft gode erfaringer med det; men det tillades ikke. Det kunne skabe mindreværdsfølelse for de, der ikke kan klare det så tidligt. Lige adgang til undervisningsressourcerne bliver til, at alle holdes lige meget tilbage. I slutningen af børnehvealderen er mange børn betændt af lyst til at lære bogstaver og læsning; men det tillader man ikke børnehveklasserne at gå i gang med. Fysik og kemi er fortsat skemalagt til 7. kl. og ikke før osv. osv.

En anden bred front af »tilbageholdenhed« ligger i forældres accept af børns uansvarlighed ud fra den kortsynede argumentation: »Det er for tidligt at forvente«, at barnet kan opføre sig fornuftigt, tænke frem i tiden, selvadministrere sengetid, tage hensyn til medmennesker osv. osv.

Særlig interessant i vor »præelektroniske« tidsalder er forældres og læreres samt statsmagtens modstand imod at lade børn se tv og video og spille computer spil efter lyst og behov. Det er næsten sygeligt, hvordan man opfinder sagligt lydende grunde til at holde dem væk fra de kæmpemuligheder, der ligger her. Det gælder bl.a. den øjeblikkelige store glæde i at lade ungerne vælge og vrage og lære af deres fejlvalg på den fantastisk billige og ufarlige legeplads, som der her er tale om.

De voksnes aversion imod elektronikken er selvfølgelig stærkt begrundet af jalousi. Foreldre elsker at være uundværlige bl.a. som historieoplæsere, og det er da en torn i øjet, når barnet hellere vil se tegnefilm på videoen. Lærere ved, at al deres envejskommunikation kan gøres langt, langt bedre af masseproducerede skærmprodukter. Disse eksperimenterer succesrigt med tovejskommunikation (programmeret undervisning, interaktiv video m.m.). Og storebror stat er gået helt grassat inlit at lægge afgifter på elektronik. Det giver mere magt at gøre folk afhængige af statsbetalte mennesker (lærere, bibliotekarer, skuespillere og andre kulturpersoner), end at de frit vælger mere effektive forlystelser i form af importerede, masseproducerede produkter.

Japanerne ligger i mindre grad under for dette smagstyranni, og netop den japanske ungdoms enorme forbrug af tegnefilm og computerspil er en af forklaringerne på, at de har udviklet utrolig hurtig tænkeevne og evne til at tænke multidimensionelt (på mange ting på én gang). Bl.a. har forskere (der hverken er japanske eller amerikanske) fundet frem til en sådan sammenhæng.

Det lyder stressende at bruge sin hjerne til to ting samtidig, og psykologer og filosoffer har gennem tiderne benægtet, at det er muligt. Men ny forskning har fastslået, at endog særdeles komplicerede processer kan forløbe samtidigt i den menneskelige hjerne – ikke kun en vis årvågenhed sideløbende med den koncentrerede primære problemløsning. Med diktafonens indførelse er det bl.a. blevet almindeligt, at rutinerede sekretærer får »på rygmarven« at få de bandede ordbudskaber direkte ned i fingrene, dvs på papiret, samtidig med, at de fører en samtale eller lignende om noget andet. Dog går der let kuk i det, hvis samtalen handler om emner, der har at gøre med det dikterede, så man vanskeligt kan holde de to ting ude fra hinanden.

Flerdimensional årvågenhed er en evne, der udvikles i stadig flere industrier (bl.a. transportindustrien, fx piloter), hvor et stadig større antal måleinstrumenter, tv-skærme og lignende skal tjekkes, mens automatik under normale omstændigheder klarer den egentlige styring. Også her er forskere blevet overrasket over, hvad vi kan trænes op til at klare. Et af de største problemer er faktisk, at det bliver kedeligt, hvis man kun skal holde øje med afvigelser og særlige kombinationer af afvigelser, og der ikke stilles krav til kreativitet og problemløsning.

En tidlig udvikling af disse spændende færdigheder, mener jeg, kan fremmes ved, at man har to tvmodtagere i samme rum og dermed lader barnet forstå, at envejskommunikation ikke er noget, man skal lade sig opsluge af, men noget, hvorfra man kan udvælge det interessanteste. Til trods for, at tvmodtagere er blevet meget billige, og flere hundredtusinde husstande derfor har mere end en, er de brugt ineffektivt. Oftest er det ældste sæt gemt af vejen på et børneværelse eller lignende. Det hænger bl.a. sammen med, at der er skabt skamfølelse ved at se fjernsyn – og dermed særlig stærk skamfølelse ved at have to fjernsyn i opholdsstuen. Men det ville forbedre familiesamværet meget, hvis man kunne se børneprogram og voksenprogram i samme stue eller anden kombination af programmer, der tiltaler flest mulig (fjernsynsudsendelser fra forskellige kanaler, fjernsyn og video). Både børn og voksne finder da hurtigt ud af at følge med i to ting samtidig (og har man to videoer, og disse kan afspille på hurtig hastighed, er der særlige muligheder for at skumlæse programmer i stedet for at affinde sig med den dræbende langsomme talen ned til, som er almindelig) – man producerer selv sine udfordringer, netop passende store og svære. Med risiko for at blive beskyldt for at se spøgelse ved højlys dag vil jeg mene, at »systemet« har fordel i, at man koncentrerer sig fuldt og helt om en enkelt skærm. Det giver en mere effektiv indoktrinering fra et hel- eller halvmonopol stats-tv. Det er i tråd med respekten for præsten på prædikestolen, læreren på katederet og skuespillerne på scenen – de gammeldags mandskabskrævende kommunikationsveje, som sikrer jobs til mange af statens tro ansatte, bl.a. akademikere, hvis ord man ønsker, der skal lyttes til. Den urmelige støtte til biografilm, som tiden også er løbet fra, er en udløber af samme magtmisbrug.

Mht til børn og video er mine personlige erfaringer, at selv forældre, der har tid til og evne for at læse højt, bør føle det som en pligt at have en eller to videomaskiner i huset og flest mulige bånd med tegnefilm, Pippi Langstrømpe og andet, som barnet selv har ønsket. Fra alder ca. 6 mår finder mange børn de flimrende billeder tiltrækkende, især tegnefilm.

Videomaskinerne er idiotsikrede, så der ikke er risiko for

skade på bånd eller andet ved, at man lader dem sætte bånd på selv, når som helst de har lyst. En enkel nummerering og enkle titler på båndene motiverer meget effektivt barnet for at lære tal og bogstaver meget tidligt, især hvis man insisterer på ikke at hjælpe barnet med at finde det bånd, det vil se, hvis det har chance for at finde frem til det selv. Det er også effektiv indlæring af ordenssans, at det selv administrerer sine bånd. Selv hvis man synes, at barnet skal kunne se to bånd samtidig, er udgifterne få procent af, hvad en institutionsplads koster. I de lykkelige kommuner, der har »parkometerpasning«, så man tjener penge ved at lade barnet være hjemme, er investeringen meget hurtigt tjent ind. Forældre, der ikke magter at bære barnet på sig i dets første år, bør især føle en forpligtelse til en sådan investering, som kan give barnet lidt surrogat for den visuelle stimulation, som udkigsposten på forældre ryggen ellers burde have givet. Under alle omstændigheder fostrer selvadministration af underholdningsforbruget en selvhjulpenhed og individualisme, som mange savner på institutionerne.

Frie bønder ...

– en kommentar

Af Steen Steensen

Det er godt, at Libertas interesserer sig for oprørsbevægelser. Alt andet måtte dog også fremtræde som lusk. Individets oprør udgør vor tids mest påtrængende nødvendighed. Genopretning af de liberale frihedsrettigheder angiver libertarianeres ubrydelige bane. Denne mission kan aldrig suspenderes.

Magtens kollektive kraft og de mægtiges desperate forsvarsvilje gør imidlertid individets oprør problematisk. Selv om oprøret fra hin enkelte rummer den sande dynamit til al undertrykkelses afsked, så fordrer magtens realiteter en vis sammenslutning. Foreningen for frie bønder er en sådan løs koobling af individer.

Nok er der tale om en sammenslutning af bondeoprørere. Et sted må frigørelsen tage sit udgangspunkt. I virkeligheden drejer det sig om individets oprør mod den sociale styring af natur og samfund. Alle private næringsdrivende, libertarianere selvsagt, ja hele arbejdets hær, andrager Foreningen for frie bønders potentiale. Et frivilligt bidrag tilkendegiver opslutningen om oprøret.

Arbejdets frihed er som en lotus, der kan blomstre i mudder. Al anden individuel ret udgår fra denne kilde. At arbejde i fred med sit eget kan ikke værdsættes for højt. Netop på dette vigtige felt tr- der Niels E. Borges uden for bjælken i sin ellers udmærkede kommentar til foreningens programerklæring. Arbejde som en menneskeret og statens garanti for arbejdsfred på arbejdsmarkedet er noget ganske andet. Begge dele er guf for dominansklassen. Politik og stat får et alibi for magtudøvelse. Undertrykkelsen og udbytningen legaliseres. Samvittigheden vaskes ren for snavs.

Arbejdets frihed er ikke social fred. Statsgaranteret tryghed beløber sig til frihedens egentlige modsætning. Kun den tryghed, som udgør frugten af egen avl, lader sig forene med frihedstanken. Arbejde gør i sig selv ikke fri, slavearbejde eksempelvis ikke. Arbejdets frihed er ganske rigtigt frihed for tvang. At høste frugten af sit eget arbejde, at gøre sit eget arbejde frugtbar; deri består arbejdets frigørende bestemmelse. Hvis en klasse opnår magt til at ophæve arbejdets frihed, har den naturligvis erhvervet magt til meget mere.

Akkurat den situation foreligger. De intellektuelle har gennem beherskelse af politik og stat tilkæmpet sig herredømmet over produktion og arbejde. De mennesker, som bygger samfundets materielle fundament, er reduceret til en forsørgerklasse. Lærestalernes enorme udvikling fremavlede en dominant gruppe, som erobrede de eksisterende institutioner individets beskyttelse. De faglige organisationer og de borgerlige partier eksempelvis faldt i den nye klasses hænder. Det er selvfølgelig først og fremmest de mennesker, der har mærket skorpionens gift, som kender dens kampevne.

Skrivebordene udgør de intellektuelles pansrede beskytninger. Embedet er de nye herrers styrke, som vandet er det for krokodillerne. Foreningen for frie bønder erkender denne udviklings ufattelige farlighed for individets ret. Kun oprør fra grunden sigter mod resultater. Etablerede sammen-

slutninger befinder sig i fjendens favn.

I denne kamp mod udbytning og undertrykkelse er Libertas i stridsdragten. Det frie marked anslår individets chance. Statsplanlægningen angiver de mægtiges åre til skatten. Staten er snylternes bo. Bag dens volde fester ransmændene. Vor tids tyve, siger et rumænsk ordsprog, er ikke i skovene, men i kontorerne. Libertas' position som frigørelsens ideologiske base står og falder dog med en klar stillingtagen til miljøbevægelsen. Magtens snuher er formidabel. Opfindelsen af miljøtrusler i et af verdens reneste lande synes at have overrumplet de fleste libertarianere. Miljølovenes socialiserende kraft lader sig ikke måle med andre tiltag i nævnte retning. Lovene er revolutionære til sidste bogstav. De åbner porten for socialstaten. Over for denne magtens manøvre må libertarianere finde deres egne ben. Den, der stolper rundt på gulvet uden at danse, står blot i vejen. Man kan ikke dele honning med bjørnen. Just det har Foreningen for frie bønder forstået.

Steen Steensen er forfatter til »Den sociale komedie – de intellektuelles vej til magten« (Forlaget i Haarby, 1982), »Den økologiske krigsførelse« (Abildgaard og Brødsgaard, 1985) og »Snudebogen« (Abildgaard og Brødsgaard, 1987).

Forurening og frie samfund

Af Niels E. Borges

Debatten om miljøets generelle og specifikke karakter føres helt og holdent på kollektivisternes præmisser, da disse alene formulerer problemerne. Kimen til statslige tiltag er indlysende. Borgerlige hopper på vognen sammen med venstrefløjen i dens iver efter at give embedsmændene kompetence til at »løse« forureningsproblemet fra centralt hold. Er det nødvendigt at understrege, at dette er i fundamental modstrid med ejendomsretten og dermed individets frihed, eller kan politikerne, som retorisk taler om frihed, kun tage denne alvorligt, når den krænkes i DDR og Afghanistan?

I strid med frihedsidealene overses totalt den vitale rolle, som ejendomsretten og den frie markedsøkonomi spiller i miljø- og ressourcespørgsmålet. »Frihedsorienterede« antager, at kun centrale tiltag, uden skelen til ejendomsret, kan løse en forurening af vandløb, søer, have, undergrund og luften. Dette betyder, at frihedstilhængerne ikke mener, at frihed er løsningen på forureningsproblemet – det er ganske forskert og inkonsistent.

Privat ejendomsret

Privat ejendomsret sikrer bedst et langsigtet forbrug og tilvejebringer tilmed i kraft af profitmotivet nye alternativer i modsætning til jæger/samlersamfundet og det kollektivistiske nationale og socialistiske samfund. Eksempelvis er den uhyggelige ødelæggelse og her-og-nu udnyttelse af regnskoven i Brasilien en konsekvens af manglende ejendomsret. Staten invaderer og giver private såvel som statslige foretagender ret til hensynsløs udnyttelse uden hensyntagen til de respektive indianerstammes legitime ret til junglen, som de har beboet i århundreder.

Såfremt søer, have, vandløb og undergrund var privatejede, ville disse lige så lidt som landmændene tillade andre at forurene deres besiddelser. At landbruget så i mindre omfang forurener grundvandet, sker jo præcis i kraft af mangelen på vandværkernes ejendomsret til grundvandet. Herom skriver Murray Rothbard: »It is true that several particular natural resources have suffered, in the past and now, from depletion. But in each case the reason has not been 'capitalist greed'; on the contrary, the reason has been the failure of government to allow private property in the resource – in short, a failure to pursue the logic of private property rights far enough.« (p. 250 »For a new Liberty«).

Private have

Det er logisk at privatisere undergrund, vandløb og søer, da disse er nogenlunde lette at afgrænse geografisk; men hvad med havene, som er uundværlige set i samfærdselsøjemed landene imellem, foruden at de bidrager med et pænt fødevaretilskud. Fraværet af ejendomsret betyder en maksimal her-og-nu udnyttelse uden skelen til langsigtede perspektiver. En af konsekvenserne er, at et kæmpe fødevarepotentiale går tabt. Havene tilhører alle med det resultat, at de er forblevet på samme primitive stadium, som landjorden var det i årtusinder – og til stadighed er det i de i øvrigt sultende lande i den tredje verden. Ingen kan kultivere og opdrætte fiskebestande og være sikker

på udbyttet. Godt nok er der en tendens til dambrug, men disses produktion er yderst ringe sammenlignet med havenes. Et andet argument for private have er, at det vil modvirke de hastigt voksende konflikter om havene. Statslige og overstatslige restriktioner og fiskerigrænser sikrer ikke en økologisk udnyttelse af havene, da disse i de enkelte lande fortolkes forskelligt, foruden at der findes utallige måder at omgå kontrollen på. Private have vil stimulere en kultivering af fiskebestandene og råde bod på denne i dag ganske uholdbare situation.

Luftforurening

Den luft, der omgiver os, kan man da ikke privatisere. Her kommer liberalanarkisterne til kort, kunne man formode? For det første må man konstatere, at staterne ikke har formået at komme luftforureningen til livs; staterne støtter som oftest en forurening, da industri giver øget velstand. Man kan ganske vist ikke privatisere luften, da den er umulig at afgrænse; men man kan beskytte ejendom som lunger, haver, marker og have mod luftforurening. Luftforurening er ganske enkelt en krænkelse af ejendomsretten. Ejendomsretten er tilsidesat, da staterne har accepteret en industriel udvikling som et »fælles gode« uden hensyntagen til individet og ejendomsretten.

Det kan ofte være svært at påvise luftforurening og dermed en krænkelse af individets rettigheder; dette hænger nøje sammen med den teknologiske udvikling på feltet. Såfremt (og når) individer kan bevise, at deres ejendom udsættes for forurening, betyder det merudgifter for foretagendet, hvilket fremmer ikkeforurenende industrier. Nogle benægter, at der finder forurening sted, og det er for mig at se det samme som at benægte videnskaben. En forureningsfornægtende holdning giver kun yderligere ammunition til embedsmændene, som med miljølovene i hånden ønsker at forvandle samfundet til et centraldirigeret »1984« helvede.

Ovennævnte refleksioner vil mange betegne som uigennemførlige og utopiske i modsætning til »Forbudsutopikerne«s mange kontrol- og forbudsforslag, som har en betragtelig indflydelse på den såkaldte realpolitik. Løsningen på forureningsspørgsmålet er en totalprivatisering i overensstemmelse med ejendomsrettens principper. Dette må politikere, som i andre sammenhænge hylder friheden, gøres opmærksomme på: »The Pollution Problem exists because certain things, such as the air or the ocean, are not property. Anyone who wishes to use them as garbage dumps is free to do so. If the pollution were done to something that belonged to someone, the owner would permit it only if the polluter were willing to pay him more than the damage done« (p. 139, David Friedman *The Machinery of Freedom – Guide to a Radical Capitalism*).



Anmeldelser

Defending The Undefendable

Af Walter Block,
Fleet Press, 1976.

Professor eller vagabond, geni eller plattenslager?

Walter Block, professor ved adskillige universiteter i USA og Canada samt i øvrigt en karriere, der i sig selv gør ham til en af nutidens mest interessante libertarianske ideologer.

Bogen *Defending The Undefendable* (på dansk »Djævelens advokat«, men ej oversat) skiller sig ud fra andre økonomer og ideologers produktioner ved at beskæftige sig med alt andet end store samfundsmodeller, økonomiske teorier, nationalprodukter og finansverdens kølige matematiske fremstilling af samfundet som noget besværligt, der ikke vil lade sig indpasse 100% i en computermøder. Bogen handler nemlig om alle de, der lever på samfundets bagside; de, der går på gadens skyggeside; de, der er lovløse. Og netop ordet lovløse er nøglen til, hvorfor Walter Block har valgt at 'spilde' tid på samfundets allerlaveste.

Som Libertarianer, som fortæller for et nulstatssamfund kan man ofte få lyst til at forlade de røgfyldte saloners natlige ideologiske drømmerier til fordel for bare et kort øjeblik deltagelse i et samfund, hvor ideerne er realiseret. Og det er faktisk muligt. De lovløse, luderne, pengeudlånerne, bookmakerne, spillehajerne, alfonserne og alle de andre, der lever i vort samfunds baggård – de lever lovløst. Og er det ikke netop, hvad der kredser i vore libertarianske fantasier – at leve i et samfund uden love? Et samfund, hvor den frie aftaleret er eneste grundlov, hvor staten ikke blander sig, og hvor man har ret til

at blive snydt uden indblanding fra forbrugergrupper og 8-dages retur retsregler.

Walter Block beskriver dette 'samfundets slum', og hvordan det er organiseret uden offentlig indblanding, eftersom det hele er erklæret ulovligt, men alligevel sker! Han beskriver, hvordan en luder, alfonso og kunde – 3 parter – kan udveksle 'tjenesteydelse', penge og beskyttelse uden en eneste kontrakt, uden ensige embedsmænds mellemkomst og uden forbrugerombudsmand og monopoltilsyn.

Det er selvfølgelig ikke rosenrødt det hele, det ved vi godt. Vold, mord og trusler om samme er desværre også en del af Down Town; men de fleste 'handeler' sker uden brug af disse midler – midler som Walter Block, som alle andre libertarianere, tager afstand fra.

Bogen er en perle; den vækker morskab og genkendelsens nik, også selv om den er skrevet på baggrund af storbyforhold i USA. Man må erkende, at Walter Block har sat sig godt ind i stoffet, og fristes da til at overveje, om han har levet i miljøet – altså blot for researchen!

Bogen er på 232 klingende amerikanske sider, men letlæselig, da Blocks vanlige sans for det pædagogiske og det billedlige skinner tydeligt igennem.

Bogen blev første gang udsendt i 1976, er siden kommet i 3 udgaver, men er igen udsolgt, hvorfor en boganmeldelse som denne mest er med henblik på næste oplag. F.A. Hayek har skrevet forord og må erkende, at han ved læsning af bogen følte sig hensat til samme begejstring, som da han første gang erkendte det rigtige i det libertarianske budskab – god fornøjelse.

Kim Behnke

The New Right

Af Norman P. Barry,
Croom Helm Ltd, 1987, 205s.

Som altid, når man stifter bekendtskab med Norman P. Barry, glædes man over hans fantastiske pædagogiske evner. Det formfuldendte sprog stimulerer læselysten, og hans diskuterende form stimulerer interessen for de emner, der behandles. At læse tekster af Norman P. Barry føles som at blive taget i hånden og ganske trygt blive ført ind i den verden, der beskrives.

»The New Right« har sin berettigelse i kraft af, at den ganske klart og analytisk får placeret koncensuspolitikken i forhold til den klassiske liberalisme. Som indskudt bemærkning indebærer det, at det er meget vanskeligt at betegne partiet Venstre som et liberalistisk parti – det er ifølge Norman P. Barrys klassificering nærmest et konservativt parti. Hvilket i høj grad skyldes, at der i Venstre ikke findes nogen 'tænkere'. Dog foregår der et strukturbrud imellem den koncensusorienterede politik, der har været ført stort set i hele den vestlige verden, og den klassiske liberalisme. Det bedste eksempel på dette er det konservative parti i England. I England har både koncensuspolitikken og den klassiske liberalisme stærke rødder. Labour cementerede og udbyggede koncensuspolitikken med Keynes' økonomiske teorier som udgangspunkt. Labours mangeårige frie spil i politiske anliggender indebar en voldsom ideologisk omvæltning i England. De konservative fulgte efterfølgende koncensuspolitikken op – lige indtil Margaret Thatcher overtog magten i 1979. Dette illustreres fantastisk godt af foto fra de konservatives landsmøde i 1978, hvor man ser Margaret Thatcher bære Edward Heath ud under armen – i form af en plakat. Fotoet er trykt i Peter Jenkins' bog »Mrs. Thatchers Revolution – the Ending of the Socialist Era«, 1987. Margaret Thatches politik repræ-

senterer den såkaldte udbudsøkonomi.

Norman P. Barry overfører en økonomisk analyse til en ren og skær politologisk analyse. Han foretager en økonomisk analyse, hvori han parallelliserer Labours løse pengepolitik med Labours konstitutionelle opfattelse. Begge dele har været medvirkende til flere af de problemer, England gennem årtier har været belemet med. Den manglende 'konstitutionelle orientering' har betydet, at der i England har været frit spil til at forbyde sig mod »The rule of Law princippet«, der faktisk er grundlæggende for enhver stat, der ønsker at respektere borgernes rettigheder. »The Rule of Law princippet« beskriver Norman P. Barry således: »Det liberalistiske ideal om love er, at der eksisterer et generelt skelet af regler, som sætter individer i stand til at søge at opnå deres mål. Grænserne for lov-mæssig regulering er bestemt af den forudsætning, at ingen person eller gruppes mål må underkende andre personer eller grupers mål. Således har et liberalistisk samfund intet mål i sig selv og reglerne i det er 'formåls-uafhængige'.

Norman P. Barry beskriver koncensuspolitikken i England, USA og i Vesttyskland. Alle steder har koncensuspolitikken i større eller mindre grad virket ødelæggende for økonomien.

Meget fortrøstningsfuldt slutter Norman P. Barry af med konstateringen af, at der trods alt eksisterer en anti-koncensusbevægelse (måske er en bedre betegnelse: 'antivelfærdsbevægelse') både politisk og intellektuelt.

Til tider overrasker Norman P. Barry; med sin diskuterende form får han sat tingene på spidsen. Men han runder alligevel af med understregningen af, hvor betydningsfuldt det er med en konsistent ideologi. Men stadigvæk må det stå åbent, hvad hans formål er, når han i bogen går temmelig langt ud ad 'velfærdsvejen'.

Per Ørum-Hansen

The State

Af Anthony de Jasay,
Oxford Basil Blackwell, 1985, 267 S.

»Hvad ville du gøre, hvis du var staten?« spørger Anthony de Jasay retorisk ... Dermed sætter han sig ud over de sidste århundredets dominerende politiske traditioner. Utilitaristerne anser staten for et redskab til at skaffe individerne bedre kår, marxisterne ser den som et redskab til sikring af den dominerende klasses herredømme.

For Jasay er staten ikke et middel, men en aktør med selvstændig vilje og en evne til rationelle beslutninger. Dermed gør han op med alle advarsler mod at personificere institutioner. Ikke desto mindre er hans argumentation særdeles overbevisende. For i et samfund med en mangfoldighed af interesser og målsætninger kan staten kun tjene sine egne.

Til gengæld opererer han så med forskellige statstyper. Han sondrer mellem den kapitalistiske, den liberale og den statskapitalistiske.

Den kapitalistiske stat er den type, der kan betegnes som

en minimalstat. Hvis den eksisterede, ville den ikke være i konflikt med det civile samfund. Den respekterer ejendomsret (»finders are keepers«) og kontraktfrihed. I Jasays logik kan det virke selvmodsigende, at en stat skulle kunne have en egeninteresse og samtidig begrænse sig selv. Derfor er den kapitalistiske statstypes målsætninger »beyond politics«, umulige at opnå gennem politik. Dens formål er udelukkende at holde ikke-minimale konkurrenter fra den politiske magt.

En af disse ikke-minimale konkurrenter er den liberale stat. Med liberalisme i denne betydning mener Jasay bestemt ikke »klassisk liberalisme«, derimod den utilitaristiske afart. Oftest bruger han betegnelsen »Adversary State«, alstå fjende- eller modstanderstaten; den stat, der deler og hersker. Staten har ingen penge, som ikke tilhører dens borgere. Så i sine utilitaristiske bestræbelser på at købe sig samtykke deler den borgerne i en taber- og en vindergruppe gennem flertalsafstemninger. Bedrageriet bliver søgt skjult bag den etiske tagesnak om »social retfærdighed«, »It will rob Peter to pay Paul«. Gradvist bliver alle berøvet på samme tid, som alle bliver

modtagere af statslige ydelser. Brutto vil omfordelingen være stor, medens den netto bliver meget ringe. Borgerne vil få deres ydelser udbetalt i naturalier snarere end penge, hvis medfølgende valgfrihed lidt efter lidt bliver et fremmedelement. Når økonomi og politik til sidst er smeltet sammen til et, er staten som en plantageejer i de gamle sydstater. Vi har nået den statskapitalistiske statstype. »People ... do not own, but owe their labour.« Folk ejer ikke længere deres arbejdskraft; de skylder den. Man behøver ingen leninistisk revolution. Vi kan alle få billig, jævn føde og billige Bach plader ved en glidende overgang.

For staten vil aldrig være fuldstændig under kontrol. Den har en indbygget tendens til ekspansion og »demokratisme«

på borgernes bekostning. End ikke den bedste forfatning vil kunne yde borgerne en tilstrækkelig beskyttelse af deres rettigheder, medmindre staten tillader det. Forfatningen kan endda bruges som skalkeskjul for dens interesse i at blive så totalitær, som den kan slippe af med det.

I det lys er Reagan og Thatcher årene kun »strategiske tilbageslag«. Jasad mener godt nok ikke, at der er en uafvendelig (deterministisk) logik, der tvinger en stat til at blive totalitær. Men selv for ikkesocialistiske regeringer og oppositioner er der incitament til at foreslå løsninger på gamle fiaskoer ved nye indgreb. Omvendt kan der politiske system ikke regulere sig til afregulering ...

Christopher Arzrouni

Politik og samvittighed

Af Václav Havel,

Nej til Atomvåbens debatserie nr. 9, 1984, 60 s.

9 måneders strengt arbejdsfængsel for gadeuorden blev Václav Havel, der er den ledende figur i menneskerettighedsgruppen 'Charta 77', idømt den 16. januar 1989, efter at han havde lagt en blomst på Venzelspladsen for at mindes Jan Falchav, der brændte sig selv ihjel i 1968.

»Politik og samvittighed« er et skrift på 60 sider, hvoraf Havel kun har skrevet de 45. Men trods den beskedne størrelse er skriftet overordentligt interessant. Sammenfattende kan man beskrive indholdet af Haves skrift som:

1) En knusende kritik af marxismens totalitarisme og af den undertrykkelse, socialisme uvægerlig medfører. I forlængelse af denne beskrivelse foretager han en nærmest intuitiv analyse af den fri markedsøkonomi.

2) En etisk sondring mellem politik og individuel handlen – og ansvar, hvori politikken definitivt afskrives.

Disse analyser er interessante, idet begge er foretaget med udgangspunkt i den tjekkiske planøkonomi. Havels beskrivelse af markedsøkonomien når hele spektret rundt. Han er således både opmærksom på de utilitaristiske fordele, en fri markedsøkonomi giver; de individuelle fordele, den giver, samt den nok så væsentlige etik, den frie markedsøkonomi giver. Karakteristisk er det, at analyserne fra de to afsnit passer lige så godt på et hvilket som helst vestligt velfærdssamfund som på det totalitære socialistiske regime, som han tager sit udgangspunkt i. Det må være tankevækkende for velfærdspolitikere, at den politiske og økonomiske udvikling kun kan bevæge sig i én retning, nemlig mod totalitarisme, medmindre velferden afstås som mål. I den sammenhæng er det kendetegnende, at udgangspunktet for koncensuspolitikken (og det, hvad enten det er socialdemokratisme, konservatisme eller Venstres 'veifærdisme') er identisk med udgangspunktet for den østeuropæiske totalitarisme. Udgangspunktet er jo netop, at begge har en præcis opfattelse af, hvordan samfundet skal se ud, og derfor lovgives der – uden hensyn til etiske principper.

Per Ørum-Hansen