

# LIBERTAS

---

Nr. 58

Juni 2014

## **Nozick og nyere tendenser i liberal tænkning**

**Anarki, stat eller utopi? Nozicks retfærdighedsteori 40 år efter.**

*Casper Hunnerup Dahl*

**Den røde tråd hos Nozick**

*Otto Brøns-Petersen*

**Geolibertarianisme og geoanarkisme**

*Svend Pedersen*

**Uden for tema**

**Adam Smith og de moralske følelser**

*Mia Amalie Holstein*

**Tågesnakkere og charlatans**

*Lars Tvede*

**Tre eksempler på buddhistisk frihed**

*Ryan Smith*

**Debat**

**Relativisme, frihed og Hayek. Svar til Christopher Arzrouni**

*Kasper Støvring*

**Hayeks relativisme**

*Søren Hviid Pedersen*

**Virkelighedens verden:**

**Velfærdsstatens fortid og fremtid**

*Ryan Smith*

**EU – Frihedens fjende**

*Lars Seier Christensen*

# Indhold

Temaindledning: Nozick og nyere tendenser i liberal tænkning.....3

Anarki, stat eller utopi? Nozicks retfærdighedsteori 40 år efter.....5  
Casper Hunnerup Dahl

Den røde tråd hos Nozick.....15  
Otto Brøns-Petersen

Geolibertarianisme og geonarkisme.....17  
Svend Pedersen

## Uden for tema

Adam Smith og de moralske følelser.....29  
Mia Amalie Holstein

Tågesnakkere og charlatans.....34  
Lars Tvede

Tre eksempler på buddhistisk frihed.....38  
Ryan Smith

## Debat

Relativisme, frihed og Hayek. Svar til Christopher Arzrouni.....41  
Kasper Støvring

Hayeks relativisme.....44  
Søren Hviid Pedersen

Virkelighedens verden: Velfærdsstatens fortid og fremtid.....48  
Ryan Smith

## Bog anmeldelser

George H. Smith: The System of Liberty. Themes in the History of Classical Liberalism....50  
Nikolaj Stenberg.

Michael Huemer : The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey.....52  
Erik Winther Paisley.

EU – Frihedens fjende.....56  
Lars Seier Christensen

---

## Tidsskriftet Libertas

ISSN 0903-9341. © Libertas

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

Tidsskriftet *Libertas* postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

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

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

## Redaktion

Torben Mark Pedersen (ansv.)  
Rune Toftegaard Selsing  
Johan J.R. Espersen  
Casper Hunnerup Dahl  
Ryan Smith  
Jens Emil Eistrup  
Erik Winther Paisley

Redaktionen kan kontaktes på:  
torbenmarkp@hotmail.com

# Temaindledning: Nozick og nyere tendenser i liberal tænkning

Det er i år 40 år siden, at Robert Nozick udgav "Anarchy, State and Utopia". Det var et værk, der tog udgangspunkt i, at alle mennesker har visse rettigheder, som ingen må krænke, og med det udgangspunkt formulerede Nozick en rettighedsbaseret retfærdighedsteori, der stod i modætning til Rawls teori og distributiv retfærdighed.

Casper Hunnerup Dahl tager Nozicks retfærdighedsteori op til revurdering. Nozicks retfærdighedsteori er ifølge Casper Hunnerup Dahl et af de på en og samme tid mest udskældte, omdiskuterede, anerkendte og (som følge heraf) betydningsfulde bidrag til libertariansk politisk filosofi siden 2. Verdenskrig. Nozicks retfærdighedsteori er i virkeligheden kun en skitse af en teori, og den er blevet kritiseret fra mange sider. I artiklen diskuteres kritikken af Nozicks retfærdighedsbegreb og en række af dens svagheder, og der nævnes eksempler på forsøg på præciseringer og forbedringer af Nozicks libertarianske, rettighedsbaserede retfærdighedsteori.

Efter udgivelsen af "Anarchy, State and Utopia" i 1974 vendte Robert Nozick aldrig rigtig tilbage til de politisk filosofiske problemstillinger fra sit hovedværk. Som det fremgår af et interview, Nozick gav i 2001, året før sin død, så løber der imidlertid en rød tråd gennem hele Nozicks forfatterskab, og Otto Brøns-Petersen gør rede for den røde tråd i Nozicks forfatterskab. Det er således forkert at tro, at Nozick senere skulle have taget afstand fra sine idéer i Anarchy, State and Utopia, blot fordi han ikke udgav nogen "Anarchy,... II".

Mange liberale er af den opfattelse, at det har knebet med de helt store nybrud i liberal tænkning siden Rawls og Nozick, og der er måske noget om det, selv om der har været flere interessante nye forfatterskaber. Redaktionen ville vi gerne have kunnet præsentere flere af de interessante nyere tænkere, men det må vi tage op på et senere tidspunkt.

Geoliberalismen og geonarkismen er en af de nyere retning inden for liberalistisk politisk filosofi. Den bygger på idéer fra georgismen og kombinerer dem med nyere libertariansk og anarkistisk tænkning. Svend Pedersen tager geolibertarianismen under behandling. Udgangspunktet er, at den frie, ubeskattede ejendomsret til jord er problematisk i forhold til at stille alle mennesker lige, og at sikre deres ved fødslen naturgivne lige ret til at stræbe efter lykke og velstand. Geolibertarianismen formulerer og begrundet dette problem og anviser fuld grundskyld (Land Value Tax) som den kompenserende løsning og eneste moralsk forsvarlige beskatningsform (Single Tax) på et libertariansk/minarkistisk grundlag.

**Uden for tema** bringer vi denne gang tre artikler. Til Libertas' årlige Adam Smith var Mia Amalie Holstein inviteret til at være aftenens festtaler, og hun talte om Smiths moralfilosofiske værk og knyttede forbindelsen mellem Smiths moralfilosofi og hans økonomiske tænkning i Wealth of Nations. Det var en af pointerne, at deltagelse på markedet også forudsætter sympati, og at det er den måske vigtigste slagmark i kultur- og værdikampen for borgerlig-liberale i dag. Markedet drejer sig nemlig også om sympati og følelser, fordi en producents overlevelse på et kompetitivt marked forudsætter, at "entrepreneuren" kan forstå, fornemme og leve sig ind i andres behov. Dette perspektiv er ofte gået tabt hos os borgerlige, hvorfor centrum-venstre i dag har fået monopol på begrebet sympati. Monopol på at definere, hvad der er sympatisk og i særdeleshed, hvad der ikke er. De forbinder sympatien med den gode intention og tror, at sympatien alene trives uden for markedet. Vi forledes derfra til at tro, at der eksisterer en væsensforskel mellem den person, der handler etisk, og den person, der handler på markedet, som om samfundet havde et etisk A- og B-hold. Libertas bringer Mia Amalie Holsteins udførlige talepapir i Libertas.

Lars Tvede, der er bogaktuel med "Det kreative samfund", retter i "tågesnakkere og charlatan" et kritisk

blik på de anti-rationelle, anti-videnskabelige teorier, der er en del af den såkaldte "postmoderne filosofi"; et fænomen, der opstod i Frankrig efter 2. verdenskrig.

Liberalismen er primært et produkt af oplysningstiden i Vesteuropa, men Ryan Smith argumenterer for, at der er visse elementer i buddhismen, der kan begrundes, at buddhismen også kan udlægges som liberal. Man kan i buddhistisk etik finde en respekt for den private ejendomsret, et negativt frihedsbegreb, og en epistemologi med Hayekianske elementer.

Under **debat** fortsættes debatten om Hayeks kulturelle og moralske relativisme. Kasper Støvring og Søren Hviid Pedersen svarer på Christopher Arzrounis indlæg i Libertas nr. 57. Kasper Støvring argumenterer for, at Hayek er relativist, og at Hayek ikke skulle mene, at frihed er den eneste grundværdi. Søren Hviid Pedersen er enig i, at Hayek må betragtes som moralsk relativist.

**Virkelighedens Verden** er skrevet af Ryan Smith, der skriver om velfærdsstatens fortid og fremtid.

**Boganmeldelser:** Nikolaj Stenberg anmelder George H. Smiths bog "The System of Liberty. Themes in the history of classical liberalism". Nikolaj Stenberg giver den rosede ord med på vejen, og også undertegnede er meget begejstret for bogen. Erik Winther Paisley anmelder Michael Huemer: "The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey."

I stedet for "Den synlige hånd" har vi på bagsiden givet plads til Lars Seier Christensen, der skriver om "EU som frihedens fjende". Han omtaler og anbefaler David Gress's nye bog om EU, "EU – Europas fjende". David Gress skelner skarpt mellem Europa med dets historie og kultur og så det politiske projekt EU, som han betragter som en fjende af det rigtige Europa. Den 22. maj holdt Libertas i øvrigt et arrangement om EU med David Gress og Kasper Støvring.

—

Det er med fornøjelse, at vi i redaktionen kan byde velkommen til et nyt medlem, Erik Winther Paisley, der også debuterer i dette nummer med en bog-anmeldelse.

Opmærksomheden henledes også på Libertas' arrangement den 1. november om **25 året for Berlinmurens fald** og det efterfølgende sammenbrud af kommunismen i Sovjetunionen og det tidligere Østeuropa.

Vi er særlig stolte over, at Vaclav Klaus, præsident for den tjekkiske republik i 2003-2013 og modtager af Adam Smith prisen i 1994, har indvilliget i at komme og tale om den tjekkolovakiske fløjlsrevolution og overgangen fra kommunisme til frihed og til EU. Uffe Ellemann-Jensen, der var udenrigsminister i Schlütter-regeringerne i de afgørende år under Berlinmurens fald, Sovjetunionens sammenbrud og de baltiske landes selvstændighed. Ydermere kommer forfatter og journalist Samuel Rachlin, der i 1990erne var korrespondent i Moskva og som er ved at skrive en bog om Berlinmurens fald, og endelig taler professor Bent Jensen, der i øvrigt også modtog Adam Smith prisen i 2000. Der vil blive åbnet for salg af billetter i september.

God læselyst

På redaktionens vegne

Torben Mark Pedersen

# Anarki, stat og utopi? Nozicks retfærdighedsteori 40 år efter

Nozicks retfærdighedsteori, som den præsenteres i “Anarchy, State, and Utopia”, karakteriseres i forhold til andre typer af retfærdighedsteorier, og et par af de kritikpunkter, der har været rettet imod den, tages under behandling. Både for de kritikere, der er uenige i teoriens grundlæggende forudsætninger, og for de, der køber udgangspunktet, men er kritiske overfor, i hvilken grad teorien lykkes med sin egen dagsorden, er det et gennemgående træk, at teoriens halvfærdige karakter gør det vanskeligt for alvor at diskutere dens styrker og svagheder i dybden. Teorien fremstår den dag i dag ikke desto mindre som et af de stærkeste bud på en libertariansk, rettighedsfunderet retfærdighedsteori fyldt med potentiale til videre udforskning.

Af Casper Hunnerup Dahl

## 1. Indledning

Den amerikanske filosof Robert Nozicks gennembrudsværk, “Anarchy, State, and Utopia” (herefter: ASU), er en milepæl i moderne politisk filosofi og et hovedværk indenfor rettighedsliberalisme og libertariansk tænkning, og den har været omstridt og heftigt debatteret siden den udkom i 1974. Bogens allerførste sætning giver en fornemmelse af hvorfor:

*“Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights)”.*<sup>1</sup>

Udgangspunktet er alt andet end leflende eller luftigt, og den retfærdighedsteori, Nozick præsenterer i bogens centrale midterste del – “Part II: Beyond the Minimal State?” – er ikke mere kompromissøgende – især ikke i lyset af de marxistiske, socialistiske og utilitaristiske teorier om retfærdighed, lighed og fairness, der dengang dominerede den akademiske tidsånd.

Nozick var på dette tidspunkt professor i filosofi ved Harvard University – en stilling, han beholdt til sin død den 23. januar 2002. I 1971 – tre år før Nozick udgav ASU – udkom en af hans mest berømte professor-kolleger ved Harvards institut for filosofi, John Rawls, med det, der skulle blive hans hovedværk igennem en lang akademisk karriere, “A Theory of Justice”. En mursten af et filosofisk værk, hvori Rawls analyserer og diskuterer sit bud på en retfærdighedsteori. Nozicks ASU både er og kan læses som et filosofisk værk i egen ret, men det er ikke desto mindre oplagt (og ganske fremmende

for forståelsen) at læse de to filosofers retfærdighedsteorier op imod hinanden som konkurrerende bud på, hvordan retfærdighedsbegrebet kan indkredses og begrundes, og hvordan dets teoretiske konsekvenser kan analyseres. Et forsigtigt og aldeles uvidenskabeligt gæt er, at mens mange skandinaviske og i det hele taget europæiske studerende i filosofi, politologi og økonomi stifter bekendtskab med Rawls’ retfærdighedsteori, så bliver de ikke i samme grad præsenteret for Nozicks alternativ. Det er synd og skam – for de studerende og for politisk filosofi som disciplin, i det omfang et af dens nyere hovedværker ikke bliver udnyttet til konstruktiv debat og ideudvikling. Anerkendelsen af ASU som et af de største og væsentligste bidrag til politisk filosofi efter 2. Verdenskrig deles også af andre end liberalister og libertarianere. Eksempelvis har den toneangivende marxistisk inspirerede filosof G. A. Cohen (1995: 25) følt sig kaldet til at komme med følgende indrømmelse i en af sine egne bøger:

*“I think socialists do well to concede that an egalitarian principle should not be the only guide to the justice of holdings, or that, if it is, then justice should not be the only guide to policy with respect to holdings.”*

I det følgende skal vi på et kort genbesøg i Nozicks retfærdighedsteori; kritikken af den, som den er kommet til udtryk i akademiske tidsskrifter; samt fortalernes svar på kritikken og forslag til videreudvikling. For de læsere, for hvem dette måtte være et første møde

med Nozick og ASU, kan artiklen forhåbentlig udgøre en rimelig introduktion og samtidig inspirere til videre udforskning af Nozicks filosofi. For de læsere, der allerede er bekendt med Nozicks retfærdighedsteori, er der forhåbentlig tale om et glædeligt – om end kort – gen-syn.

## 2. Nozicks retfærdighedsteori

“Hvad er retfærdighed?” er et af de mest fundamen-tale spørgsmål i politisk filosofi. Opbygning af en teori om retfærdighed – og skelnen mellem forskellige sådan-ne teorier – kan tage udgangspunkt i eller kredse om-kring forskellige begrebspår eller dikotomier, fx individ/ samfund, udgangspunkt/ endemål eller proces/ resul-tat. Nozicks retfærdighedsteori præsenteret i ASU ta-ger i hvert af disse begrebspår udgangspunkt i det første begreb – hhv. individ, udgangspunkt og proces – og kan siges at give det forrang for hhv. samfund, endemål og resultat.

En anden måde, hvorpå vi kan indkredse Nozicks retfær-dighedsteori og adskille den fra andre retfærdigheds-teorier, er ved at se på et skel mellem teorier baseret på principper og rettigheder overfor teorier baseret på løbende overvejelse og utilitarisme. Den første type retfærdighedsteori ender som regel med at blive kontekstuaafhængig (bemærk u’et!) i karakter, hvilket formentlig ofte er en væsentlig del af motivationen for at opstille teorien på netop den valgte måde – den anden type retfærdighedsteori ender tilsvarende typisk med at være kontekstafhængig al den stund, at der ikke ligger et fast sæt af principper og en teori om ret-tigheder til grund for den, og at utilitaristiske betragt-ninger om størst mulig gruppe- eller samfundsnytte nødvendigvis falder forskelligt ud i takt med, at konteksten ændrer sig.

Nozick søger at opstille en teori om retfærdighed base-ret på få, internt konsistente principper, der er uafhæn-gige af både tid og sted – altså kontekstuaafhængige. Hensigten med en principiel retfærdighedsteori som Nozicks er, at den skal kunne anvendes på enhver tænkelig situation på et hvilket som helst tidspunkt i en hvilken som helst stedlig og samfundsmæssig sammen-hæng. Nozicks tilgang til en teori om retfærdighed er således i diametral modsætning til tilgange, der ser retfærdighed som et kontekstafhængigt begreb, der opstår som udfald af kollektive beslutningsprocesser af mere eller mindre deliberativ karakter. Hos Nozick følger udmøntningen af retfærdighedsbegrebet i en-hver situation logisk af principperne, mens der i de kol-lektive (og evt. deliberative) tilgange må foretages en vurdering fra sag til sag, hvorved selve karakteren af

retfærdighedsbegrebet bliver omskiftelig i stedet for at ligge fast.

Der er således en skarp modsætning mellem en retfær-dighedsteori som Nozicks baseret på principper og rod-fæstet i rettigheder og retfærdighedsteorier baseret på utilitaristiske betragtninger om den størst mulige nytte for det størst mulige antal mennesker og med fokus på resultatet i form af den endelige fordeling af ressourcer. Eller som Ehman (1986: 55) sammenfatter konflikten i en kommentar til Nozicks teori: “...*the opposition in principle between a natural rights theory and one that assesses rights in terms of their consequences.*” Denne grundlæggende konflikt mellem rettigheds- og nyttebetragtninger, der er så central for megen politisk filosofi, er et af de mest gennem-gående træk i den akademiske debat om Nozicks ret-færdighedsteori.

Nozicks retfærdighedsteori, der præsenteres i en ræk-ke trin, består i sin endelige form af to dele: teorien om retfærdighed i besiddelser, og princippet om distributiv retfærdighed. *Teorien om retfærdighed i besiddelser* består af tre fundamentale principper samt et meta-princip<sup>2</sup>:

- 1) En person, der erhverver sig en besiddelse i overens-stemmelse med princippet om retfærdighed i anskaf-felse, er berettiget til den besiddelse.
- 2) En person, der erhverver sig en besiddelse i overens-stemmelse med princippet om retfærdighed i overdra-gelse fra en anden person, der er berettiget til den besiddelse, er berettiget til den besiddelse.
- 3) En person, der erhverver sig en besiddelse i overens-stemmelse med princippet om berigtigelse af uretfær-dighed ved brud på det første eller andet princip, er berettiget til den besiddelse.
- 4) Ingen er berettiget til en besiddelse undtagen ved gentagen anvendelse af principperne 1-3.

Herpå følger anden del, *princippet om distributiv ret-færdighed*, der lyder: En fordeling er retfærdig, hvis alle er berettigede til de besiddelser, de ejer under for-delingen.<sup>3</sup>

Løfter man det andet princip i teorien om retfærdighed i besiddelser (om overgang fra en situation til en anden med hensyn til en besiddelses ejerskab) op på samfunds-niveau (overgang fra en fordeling til en anden) følger det, at en fordeling er retfærdig hvis den opstår ud af en anden retfærdig fordeling ved legitime midler – eller

som Nozick selv formulerer det: *“Whatever arises from a just situation by just steps is itself just.”*<sup>4</sup>

Allerede her står det klart, at Nozicks retfærdighedsbegreb altovervejende – for ikke at sige udelukkende – er proceduralt og i kraft af sin “historiske”<sup>5</sup> karakter er retfærdighedsteorien stærkt fokuseret på retfærdighed i udgangspunktet frem for i resultatet, det være sig på individniveau (enkeltbesiddelser) som på samfundsniveau (fordeling af besiddelser, dvs. distributiv retfærdighed). Nozicks syn på distributiv retfærdighed er nærmest provokerede minimalistisk – for ikke at sige præget af ligegyldighed – sammenlignet med Rawls’ teori om distributiv retfærdighed præsenteret og analyseret over mere end 500 sider i *“A Theory of Justice”*. Nozicks historiske, rettighedsbaserede retfærdighedsteori kan i kraft af sin konstruktion ganske enkelt ikke rumme betragtninger om, hvordan en fordeling kan og ikke kan se ud for at være retfærdig alene med begrundelse i fordelings karakter.

Retfærdighed er for Nozick udelukkende knyttet til enkeltindividens rettigheder: Er ingens rettigheder blevet krænket i den proces, der har ledt til en given fordeling, er fordelingen retfærdig – uanset ligheder og uligheder i besiddelser. Det centrale er graden af retfærdighed i en given udgangssituation (A) og i processen (X) fra denne situation til en anden situation (B) – ikke hvorvidt resultatet (dvs. fordelingen af ressourcer) i B kan karakteriseres som rimeligt, fair eller lignende ud fra lighedsmæssige kriterier eller lignende, der knytter sig udelukkende til, hvordan fordelingen ser ud, ikke hvordan den er opstået. Dermed står det også ganske klart, at Nozicks retfærdighedsbegreb har individet, ikke kollektivet, som sin grundlæggende normative præmis.

Noget andet, der også står klart omkring Nozicks retfærdighedsteori, er, at den er meget løst specificeret. Skåret ind til benet kan man sige, at Nozick strengt taget kun har præsenteret et skelet til en teori om retfærdighed i form af de ovennævnte principper uden selv at fylde det kød på teorien, der for alvor ville gøre det muligt at få en grundig akademisk diskussion af den. De færreste anmeldere har da også forsømt at påpege teoriens halvfærdige karakter<sup>6</sup>, og Nozick selv er ganske eksplicit om det – eksempelvis i bogens forord, hvor han subtilt og med en akademisk elegance, der sømmer sig for en professor i filosofi ved Harvard University, præsenterer et par generelle forbehold:

*“The word “exploration” is appropriately chosen. One view about how to write a philosophy book holds that an author should think through all of the details of the view he presents, and its problems, polishing and*

*refining his view to present to the world a finished, complete, and elegant whole. This is not my view. At any rate, I believe that there also is a place and a function in our ongoing intellectual life for a less complete work, containing unfinished presentations, conjectures, open questions and problems, leads, side connections, as well as a main line of argument. There is room for words on subjects other than last words.”*<sup>7</sup>

Efter en kort uddybning af denne pointe om, hvordan mange filosoffer skriver bøger, og hvorfor de måske i højere grad burde tillade deres værker at være åbne, uafklarede og strittende i forskellige retninger (ligesom ASU), bliver Nozick mere specifik med hensyn til relevansen af pointen for sit eget værk:

*“However, my reason for mentioning these issues here is not that I feel they pertain more strongly to this work than to other philosophical writings. What I say in this book is, I think, correct. This is not my way of taking it back. Rather, I propose to give it all to you: the doubts and worries and uncertainties as well as the beliefs, convictions, and arguments. (...) In advance, it is possible to voice some general theoretical worries. This book does not present a precise theory of the moral basis of individual rights; it does not contain a precise statement and justification of a theory of retributive punishment; or a precise statement of the principles of the tripartite theory of distributive justice it presents. Much of what I say rests upon or uses general features that I believe such theories would have were they worked out.”*<sup>8</sup>

Inde i bogen i forbindelse med præsentationen af retfærdighedsteorien er Nozick endnu mere eksplicit og kontant om karakteren af den teori, han fremlægger – han smider billedlig talt kortene på bordet:

*“To turn these general outlines into a specific theory we would have to specify the details of each of the three principles of justice in holdings: the principle of acquisition of holdings, the principle of transfer in holdings, and the principle of rectification of violations of the first two principles. I shall not attempt that task here.”*<sup>9</sup>

Nozicks retfærdighedsteori er således en vanskelig størrelse at kritisere og diskutere helt ned i detaljen af den simple grund, at den ikke er fuldt ekspliciteret. Det har naturligvis ikke holdt kritikerne tilbage, men det har ganske givet påvirket kritikens karakter. Langt de fleste angriber enten det første af de tre principper i teorien om retfærdighed i besiddelser, dvs. princippet om retfærdighed i anskaffelse, eller det samlede princip om distributiv retfærdighed i bred forstand. Derimod

er der længere imellem bidrag i akademiske tidsskrifter, der forholder sig til det andet og især det tredje princip i teorien om retfærdighed i besiddelser vedrørende overdragelse hhv. berigtigelse af uretfærdighed, hvilket er forståeligt al den stund, at Nozick selv afslører meget lidt omkring den nærmere karakter og definition af dem. Kritikken af Nozicks teori kan således – med en vis rimelighed og for overskuelighedens skyld – opdeles i forskellige kritikker af princippet om retfærdighed i anskaffelse og i mindre omfang princippet om retfærdighed i overdragelse, der kommer både i interne og eksterne former<sup>10</sup>, og overvejende eksterne kritikker af princippet om distributiv retfærdighed, hvor Nozicks retfærdighedsbegreb kritiseres med (implicit eller eksplicit) udgangspunkt i andre principper eller ideer om distributiv retfærdighed. I det følgende skal vi se nærmere på et lille udvalg af disse forskellige typer af kritik og kort komme ind på deres styrker og svagheder.

### 3. Kritikken

#### Velfærdsutilitarisme og ejendomsret

Flere navnkundige filosoffer og økonomer har over årene siden udgivelsen af ASU i 1974 været ude med kritik af Nozicks retfærdighedsteori. Blandt sidstnævnte finder vi økonomen Kenneth Arrow (1978), der i akademisk forstand er mest kendt for at være en af pionerne inden for udviklingen af generel ligevægtsteori og social choice-teori. Arrow var også kollega med Nozick på Harvard i 1970'erne, idet han var ansat ved Harvards institut for økonomi og ofte deltog ved de samme seminarer under Harvards filosofiinstitut som Nozick og Rawls. Arrows kritik af Nozick kommer fra et utilitaristisk udgangspunkt, hvorfor den fundamentale konflikt med Nozicks rettighedsbaserede retfærdighedsteori hurtigt bliver åbenlys. Allerede idet Arrow erklærer, at retfærdighed er et begreb, der i sin natur er socialt, står det klart, at han og Nozick nødvendigvis må være rygende uenige om, hvad retfærdighed er, såfremt de begge er konsistente i deres respektive argumentation:

*“This attitude might draw some justification from the difficulties of constructing a thoroughly coherent social choice mechanism. But in my judgement, there is really no way of escaping a notion that justice is a social phenomenon, and some view that it must be the resultant of an impartial procedure is essential.”<sup>11</sup>*

For Arrow ligger den eneste meningsfulde form for retfærdighed altså i en eller anden form for kollektiv beslutningsprocedure, hvorved individuelle præferencer søges aggregeret til ét meningsfyldt, kollektivt resultat. At social choice-litteraturen netop har bidraget med den afgørende opdagelse til politologien og den politiske økonomi, at det er særdeles vanskeligt at etablere

en konsistent — og dermed retfærdig (?) — procedure for kollektive valg, som Arrow selv henviser til i ovennævnte citat, rækker ikke ved Arrows overbevisning om, at retfærdighed er produktet af en kollektiv beslutningsproces.

Derfor har Arrow (1978: 267) da også svært ved at forstå, hvordan man (som Nozick) kan finde en omfordeling af goder, “der ikke skader nogen”, men som sker ufrivilligt for en eller flere parter involveret i omfordelingen, uretfærdig. Arrows utilitarisme, hvor kollektiv — i modsætning til individuel — velfærd er det primære kriterium, er igen klar og tydelig her, og det er samme er den åbenlyse, rettighedsfunderede indvending: Hvem kan (have ret til at) afgøre, hvorvidt en given omfordeling “ikke skader nogen”? Nozicks grundlæggende problem med det synspunkt på omfordeling, Arrow her fremfører, kan henføres til hans udgangspunkt i (og ikke mindst hans egen fortolkning af) Kants berømte, kategoriske imperativ — at intet individ bør behandles som et middel til et eller flere andre individers overlevelse, tilfredsstillelse, succes el. lign. For Nozick er det, kort sagt, illegitimt at behandle et individ (A) som et middel til et andet individs (B) velbefindende, fordi denne handling krænker A's ret til selvejerskab.

Arrow mener imidlertid selv at finde et svagt punkt i Nozicks retfærdighedsteori, der kan bruges til at vise, at retfærdighed ultimativt må realiseres via kollektiv beslutning. Han peger på Nozicks tredje princip i teorien om retfærdighed i besiddelser — princippet om retfærdighed i berigtigelse af uretfærdigheder begået i fortiden — og fremfører, at netop det faktum, at dette princip er helt uspecificeret hos Nozick og (som Nozick selv erkender) synes ganske vanskeligt at løse via rettighedsbaseret argumentation, demonstrerer, at der er brug for en kollektiv beslutningsprocedure som mekanisme til at rette op på fortidig uretfærdighed. Og, fortsætter Arrow, da kollektiv beslutning synes nødvendig her, hvorfor så ikke bare tage den fulde konsekvens og lade hele ens teori om retfærdighed bygge på utilitarisme og kollektiv beslutning? Hvor overbevisende man finder denne kritik fra Arrow afhænger formentlig (og ganske banalt) af, hvor man selv står på et spektrum mellem rettigheder og utilitarisme. Spørger man Nozick, er det først legitimt at inddrage utilitaristiske overvejelser i det øjeblik, rettighedsbaserede argumenter ikke længere slår til i forhold til at løse en given konflikt — hvilket til gengæld giver anledning til den “rettighedsfundamentalistiske” indvending mod Nozick, at det er inkonsistent overhovedet at inddrage utilitaristiske betragtninger i en rettighedsfunderet retfærdighedsteori.



En anden af social choice-forskningens store kanoner, der også står i et modsætningsforhold til Nozick — om end han kun glimtvis forholder sig eksplicit kritisk til ASU og dens retfærdighedsteori — er Amartya Sen, der ligesom Rawls var kollega med Nozick ved Harvards institut for filosofi i 1970'erne og ligesom Arrow deltog i filosofiseminarer med Nozick og Rawls. I ASU forholder Nozick sig kort til et hyppigt citeret og debatteret bidrag til social choice fra Sen vedrørende det umulige i at være en "Paretiansk liberal" (Sen 1970). Her demonstrerer Sen groft sagt, at der er en fundamental konflikt mellem kriteriet om ubetinget respekt for individuelle rettigheder og kriteriet om Pareto-optimalitet på samfundsniveau. Da Sen i øvrigt er kendt som en utilitarist, der på linje med Arrow vægter størst mulig nytte (eller "velfærd") på samfundsniveau højt<sup>12</sup>, forekommer det rimeligt at tilskrive Sen en opfattelse af retfærdighedsbegrebet, der ligger tæt op ad Arrows og inkluderer kriterier om størst mulig kollektiv nytte i modsætning til Nozicks individualistiske fokus.

At bringe den grundlæggende konflikt mellem rettigheder på individniveau og Pareto-optimalitet på samfundsniveau i spil som en kritik af en liberal politisk position i modsætning til en socialistisk giver en vis mening overfor de liberale, der trækker på både rettighedsfunderede og utilitaristiske argumenter i deres forsvar for det frie marked. Til gengæld kan såvel utilitarister (Bentham) som rettighedstænkere (Nozick), der kun levner meget begrænset rum til rettighedsfunderede hhv. utilitaristiske overvejelser i deres politiske filosofi, langt hen ad vejen tillade sig at være relativt ligeglade med Sens problematisering af det åbenlyse, tilbagevendende dilemma mellem individets rettigheder og samfundets velfærd. Som Chapman (1983: 2) argumenterer for er Sens resultat ikke så meget udtryk for en fundamental inkonsistens i libertarianisk moral filosofi som den er udtryk for Sens egen naturlige tilbøjelighed som social choice-teoretiker til at modellere individuelle rettigheder indenfor en ramme af nyttemaksimering (på samfundsniveau). Dette er åbenlyst i modsætning med Nozicks grundlæggende tilgang til forholdet mellem rettigheder, præferencer og nyttemaksimering — som han skriver i sin kommentar til Sen:

*"A more appropriate view of individual rights is as follows. Individual rights are co-possible; each person may exercise his rights as he chooses. The exercise of these rights fixes some features of the world. Within the constraints of these fixed features, a choice may be made by a social choice mechanism based upon a social ordering; if there are any choices left to make! Rights do not determine a social ordering but instead set the constraints within which a social choice is to be made, by excluding certain alternatives, fixing others,*

*and so on. (...) Rights do not determine the position of an alternative or the relative position of two alternatives in a social ordering; they operate upon a social ordering to constrain the choice it can yield."*<sup>13</sup>

Det er således ikke nødvendigvis (igen: afhængig af, om det er overvejende utilitaristiske eller rettighedsfokuserede øjne, der ser) en særlig effektiv kritik af en rettighedsfunderet retfærdighedsteori som Nozicks at gøre opmærksom på, at insisteren på individuelle rettigheder giver problemer i forhold til optimering af den samlede samfundsnytte, når dette er stort set uden betydning i selvsamme teori. Sens teorem om "det umulige i at være en Paretiansk liberal" er således et udmærket (om end anakronistisk) eksempel på en ekstern kritik af Nozicks retfærdighedsteori, som dybest set svarer til at kritisere Nozick for ikke at have konstrueret en fundamentalt anderledes teori til at begynde med.

Nozicks retfærdighedsteori er også blevet mødt med kritik fra marxistisk og socialistisk hold. Eksempelvis har Cohen (1985)<sup>14</sup> angrebet første del af teorien om retfærdighed i besiddelser — princippet om retfærdighed i anskaffelse — ved at sætte spørgsmålstejn ved i hvilken grad nutidens private besiddelser overhovedet er legitime eller retfærdige i Nozicks forstand. I modsætning til Nozick er Cohens synspunkt — der tager udgangspunkt i den type af retfærdighedsteorier, der er baseret på fordelingsmønstre, og som Nozick som tidligere nævnt eksplicit skriver sig op imod — at den nuværende fordeling af besiddelser i varierende grad er uretfærdig. Ud fra Nozicks historiske og procedurale retfærdighedsteori er en given fordeling af besiddelser kun retfærdig, hvis de oprindelige tilegnelser var det. Hvorvidt dette er tilfældet kommer an på overvejelser om retfærdighed i tilegnelse: For en libertarianer som Nozick er det legitimt at følge Lockes proviso i en eller anden variant og tilegne sig ressourcer fra naturen, andre endnu ikke har gjort til deres private ejendom. For en marxist som Cohen er det ikke givet, at det er legitimt at tilegne sig naturens eller fælledens ressourcer og gøre krav på dem som sin private ejendom, idet ubenyttede eller uudnyttede ressourcer, der ikke er i nogen enkeltpersons eje, som udgangspunkt tilhører samfundet eller fællesskabet (det menneskelige af slagsen, forstås).

Skåret ud i pap eksisterer der for Nozick således udelukkende privat ejendomsret, mens det for Cohen giver mening både at tale om privat og kollektiv ejendomsret med sidstnævnte som tungtvejende. Denne fundamentale forskel i synet på ejendomsretsbegrebet og den private ejendomsrets status betyder, at Cohen nødvendigvis må stille sig stærkt kritisk overfor Nozicks retfær-

dighedsteori allerede ved mødet ved dens første og mest fundamentale præmis — den private ejendomsrets ukrænkelighed.

En lignende kritik fremføres af Waldron (1990: 20) — en anden anerkendt politisk filosof og rettighedsteoretiker i den socialistiske ende af spektret. For Waldron er privat ejendomsret ikke en fundamental eller universel rettighed på linje med retten til liv og retten til personlig frihed, som alle i udgangspunktet har. Waldron anskuer privat ejendomsret således, at de, der anskaffer sig en besiddelse samtidig erhverver sig den private ejendomsret til den besiddelse, mens de, der ikke anskaffer sig noget, dermed ikke erhverver sig privat ejendomsret til noget. Privat ejendomsret er altså ifølge Waldron ikke noget, mennesker har per se — den private ejendomsret indtræder først i det øjeblik, et individ vælger at benytte sig af sin (begrænsede) ret til at anskaffe sig ejendom.

Den åbenlyse indvending her — som det er min vurdering, at Nozick næppe ville være voldsomt uenig i — er, at retten til at eje ting er en nødvendig, logisk følge af retten til at anskaffe sig ting i første omgang. En ret, der (ud fra et individualistisk eller libertariansk udgangspunkt) er både universel og fundamental. Hvorfor skulle individer først have ret til privat ejendom i det øjeblik, de vælger at benytte sig af retten til at anskaffe sig ejendom? Giver det overhovedet mening at tale om en ret til anskaffelse af ejendom uden en uløseligt forbundet ret til at eje ejendom — for slet ikke at tale om en ret til at eje ejendom uden dens logiske forudsætning, nemlig retten til at anskaffe sig denne ejendom?

Konflikten mellem Nozicks og Cohen/Waldrons tilgang til privat ejendomsret skyldes et grundlæggende forskelligt syn på karakteren af det ejerforhold, der knytter sig til ikke-privatejede naturressourcer. For Nozick er sådanne ressourcer uejede (eller ubesiddede ("unheld")), som han typisk formulerer det) — dvs. de i udgangspunktet tilhører Naturen — mens de for Cohen og Waldron som udgangspunkt tilhører samfundet eller menneskeheden.<sup>15</sup> Hvordan en naturressource, der ikke ejes af noget bestemt levende væsen, kan siges i udgangspunktet at tilhøre den samlede population af mennesker uanset, at intet menneske endnu har været i berøring med den pågældende ressource, og på trods af, at vi mennesker langt fra er den eneste dyreart, der eksisterer på Naturens præmisser, er for mig at se langt fra åbenlyst (og måske en udforskning andetsteds værd).

### Retfærdighed i anskaffelse

Hermed er vi allerede i gang med kritikken af første del af Nozicks teori om retfærdighed i besiddelser — princippet om retfærdighed i anskaffelse. Vi skal nu se nærmere på et par kritikpunkter heraf, der i modsætning til de netop behandlede ikke er afvisende overfor selve præmisserne for retfærdighedsteorien (og dermed teorien som helhed), men som i stedet peger på, hvordan Nozicks teori på forskellig vis kan kritiseres ud fra sit eget udgangspunkt og formål.

I sin udforskning af princippet om retfærdighed i anskaffelse tager Nozick — ligesom mange andre, der har beskæftiget sig med samme spørgsmål ud fra et libertariansk ståsted — udgangspunkt i Lockes proviso om, at privat tilegnelse af ikke-privatejede naturressourcer er legitim, så længe man sørger for, at der er "...enough and as good left in common for others."<sup>16</sup> Nozick viser selv, hvordan Lockes proviso hurtigt bliver vanskeligt at følge i praksis<sup>17</sup>, hvorfor han til brug for sin egen teori ændrer betingelsen til, at andres situation ikke forværres ved et individs tilegnelse af en given ressource. Dette afføder naturligvis blot det samme spørgsmål om nærmere definition af betingelsen, man også kan stille til Lockes proviso: Hvad betyder "forværre" mere præcist? Og i forlængelse af pointen ovenfor i forbindelse med Arrow og Sen: Hvem kan og har ret til at afgøre, hvornår andres situation forværres?

Men denne grundlæggende udfordring — som Nozick vedkender sig, og ikke selv hævder nødvendigvis at have løst tilfredsstillende — med nærmere at definere det proviso for tilegnelse af naturressourcer, der udgør kriteriet for, hvorvidt en given tilegnelse er retfærdig, er ikke det eneste problem for Nozicks princip om retfærdighed i anskaffelse. Som Ehman (1986) peger på kan man både hos Locke og Nozick finde konflikter mellem ideen om den private ejendomsrets ukrænkelighed og de foreslåede principper for retfærdighed i tilegnelse af ressourcer. Problemet er, at begges provisoer åbner op for undtagelser fra det grundlæggende princip om retfærdig tilegnelse i situationer, hvor der er knaphed af livsnødvendige ressourcer eller ressourcer, der kan redde liv. I disse undtagelsestilfælde peger såvel Locke som Nozick på utilitaristiske nyttebetragtninger såvel som en generel ret til ikke at få sin egen situation forværret som konsekvens af andres tilegnelse (Nozick). De utilitaristiske argumenter for disse undtagelser er logisk uforenelige med den grundlæggende ide om den private ejendomsrets ukrænkelighed, og hos Nozick mere specifikt med hans modstand mod ideer om en generel rettighed til ikke at befinde sig i bestemte materielle tilstande, fordi en sådan generel rettighed konflikter med specifikke rettigheder (fx en bestemt persons

ejendomsret til en bestemt genstand) og løbende vil kræve indgreb i disse for at kunne håndhæves.

Samlet set begiver både Nozick og Locke sig ud i overvejelser, der synes baseret på intuitive ideer om rimelighed og fairness, for at gøre praktisk konfliktløsning mulig indenfor rammerne af deres teorier om rettigheder og retfærdighed. Deres kriterier for at afvige fra teorierne i bestemte situationer er imidlertid i uoverensstemmelse med de grundlæggende principper for teorierne selv og fremstår derfor ikke som undtagelser, der er konsistente på teoriernes egne præmisser:

*“The removal of a proviso that appeals to consequences does not entail that property rights are in no sense subject to assessment in terms of context and circumstance. However, in order for this assessment to be consistent with the position that property rights are fundamental natural rights, it must not treat property rights in a different manner from other basic rights to liberty. It must respect equal rights to liberty regardless of the costs in welfare to others and can no more limit property rights for this reason than it can the right not to be killed or forced to work.”<sup>18</sup>*

Med andre ord må undtagelser fra en teori om retfærdighed, der bevidst og eksplicit er funderet udelukkende i rettigheder, nødvendigvis begrundes med rettighedsargumenter for at være konsistente med teorien. Tilsvarende ville man stå med et logisk forklaringsproblem, hvis man som erklæret utilitarist pludselig inddrog rettighedsfunderede argumenter i sin utilitaristiske retfærdighedsteori. Har man fra starten af bygget sin retfærdighedsteori på en blanding af rettighedsfunderede og utilitaristiske argumenter, er man selvsagt mindre sårbar overfor dette problem — til gengæld øger man sin sårbarhed overfor alle de trusler, der følger med øget bredde af en teori, såsom svindende logisk konsistens, transparens og forklaringskraft.

Ehman forsøger selv at levere et bud på en mulig løsning af problemet, der godt nok involverer et kriterium om maksimering af præferencer, men som til gengæld undgår velfærdsutilitaristernes vægtning af kollektivet ved at kræve Pareto-optimalitet:

*“All have an equal interest in forbidding the hold-out and free-rider. In practical terms, a proviso against these allows restrictions on property rights without unanimous consent when the restrictions are in each person’s interest. A proviso that demands conformity to mutually beneficial limitations of property rights without a unanimity condition that opens the door to hold-outs and free-riders is consistent with natural rights to property because it limits these in terms of*

*their own rational purpose of fulfilling the interests of the owner, not in terms of the welfare of other persons. There is no other proviso compatible with genuine natural rights to property.”<sup>19</sup>*

Det mest fundamentale problem med Nozicks proviso er imidlertid stadig, at Nozicks erklæret historisk-procedurale retfærdighedsteori får særdeles svært ved at virke, i det omfang fordelinger af knappe ressourcer generelt har svært ved at leve op til, at såvel den oprindelige anskaffelse af ressourcerne som enhver efterfølgende omfordeling (gennem frivillig overdragelse og udveksling) skal være retfærdig. Eller sagt på en anden måde: Når først Nozick har åbnet op for undtagelser fra princippet om den private ejendomsrets ukrænkelighed med henvisning til knaphed af livsvigtige ressourcer og andres nød, kan det være vanskeligt at se, hvordan denne åbning konsistent kan defineres, så den forbliver en kattelem fremfor en ladeport.<sup>20</sup>

Endelig er det, som Fried (1995: 227) påpeger, ikke klart, hvilken dybereliggende filosofisk ide, Nozicks princip om retfærdighed i anskaffelse er rodfæstet i — al den stund, at Nozick ikke selv finder Lockes argument om, at det er et individs tilførsel af egen arbejdskraft til en genstand, der giver individet ejendomsret til genstanden, særlig overbevisende.<sup>21</sup> Det forbliver således et åbent spørgsmål, hvorvidt Nozicks princip om retfærdighed i anskaffelse er baseret på en ide i familie med Lockes (men ikke i Lockes formulering) om, at værditilførsel medfører ejendomsret; en ide om “først til mølle”; eller noget helt tredje. Og man kan — uanset den nærmere definition og begrundelse af provisoet — stille sig grundlæggende tvivlende overfor hele ideen med den oprindelige tilegnelses betydning for nutidig retfærdighed (hvilket naturligvis, i en vis forstand, svarer til at stille sig skeptisk overfor historisk-procedurale retfærdighedsteorier som Nozicks i det hele taget): Hvordan kan tilegnelser og udvekslinger foretaget for mange, mange år siden af personer uden håndgribelig relation til nutidige personer være afgørende for legitimiteten af en nutidig fordeling af ressourcer?<sup>22</sup>

### Retfærdighed i overdragelse

Bevæger vi os videre til andel del af teorien om retfærdighed i besiddelser — princippet om retfærdighed i overdragelse — er der også masser at tage fat på. Fried (1995) angriber på dette punkt Nozick med et argument om, at værdien af ens besiddelser i høj grad bestemmes af faktorer udenfor ens egen kontrol — dvs. af forhold, der ikke har noget at gøre med ens egne valg i forhold til tilegnelse og udveksling. Kan den fulde værdi af et individs besiddelser siges at tilkomme

den enkelte ud fra et argument om selvejerskab? Er dette retfærdigt?<sup>23</sup>

Modargumentet synes at ligge ligefor: Hvis man vinder på markedet, må gevinsten nødvendigvis tilkomme en selv fuldt og helt. For hvad er alternativet? For det første: Hvor en stor del af gevinsten skulle da tilkomme andre — og hvilke andre? For det andet: Hvis gevinster opnået via investering på markedet i en eller anden grad tilkommer andre, så må ansvaret for tab ved investering rent logisk også i tilsvarende grad falde på andre. Hvis en positiv gevinst på markedet ikke er det enkelte individs egen fortjeneste, kan en negativ gevinst (i form af tab) heller ikke være det. Det synes åbenlyst, hvordan et (overvejende) frit marked ville blive ufrit, skulle man fra politisk hold vælge at regulere markedet efter sådanne principper.

Det samme gælder omkring den fulde markedsværdi af et individs talenter, som i Nozicks eksempel med basketballspilleren Wilt Chamberlain.<sup>24</sup> Hvis ikke markedsværdien af disse talenter — der i høj grad bestemmes af udbud og efterspørgsel og således er udenfor Chamberlains egen kontrol — tilfalder Chamberlain selv fuldt og helt, hvem (og i hvor høj grad) tilfalder de så? Skal man beskattes, fordi man besidder et talent, der er stor efterspørgsel efter hos andre mennesker, mens man efter samme model ikke bliver beskattet nær så hårdt, hvis ens talenter ikke efterspørges af omverdenen? Og hvad ville der ske med den enkeltes incitament til at stræbe efter at udnytte egne talenter — til gavn for sig selv og andre mennesker, i nogle tilfælde hele samfundet — hvis man indførte politisk regulering (beskatning) baseret på denne tilgang til ejendomsret til evner og talenter?

Bardon (2000: 486 ff.) byder sig til med et bud på en løsning: Retten til den fulde markedsværdi af de talenter og genstande, man besidder, kan — i stedet for selvejerskab, som Nozick generelt lader til at gøre — rodfæstes i et moralsk princip om fortjeneste gennem arbejde. Ved at tilføre egen arbejdskraft til en genstand gør man sig fortjent til den fulde markedsværdi af genstanden, ligesom man gennem arbejde, hvor man anvender sine talenter, gør sig fortjent til frugten deraf. Det potentielle problem med denne løsning er, at den kræver en gentænkning af Nozicks teori, idet Nozick selv afviser teorier om retfærdighed baseret på mønstre i fordelingen af ressourcer ("patterned theories of distributive justice") ud fra argumenter om (moralsk) fortjeneste (!).

Braun (2010) stiller sig tvivlende overfor, om den enkelte nødvendigvis har en ukrænkelig ret til at videregive ejendom til andre i form af arv uden at blive beskattet

heraf ud fra et argument om, at en ret til at videregive privat ejendom som arv ("bequest") ikke umiddelbart kan udledes af princippet om selvejerskab. Heroverfor kan man med udgangspunkt i Nozicks egen argumentation indvende, at beskatning af privat ejendom videregivet som arv ikke er mindre sammenligneligt med tvangsarbejde end beskatning af lønindkomst og derfor ifølge Nozicks retfærdighedsteori lige så moralsk uretfærdigt.<sup>25</sup> Arrow er (ikke overraskende) på linje med denne type kritik:

*"If we want to redistribute the income from producing steel, we tax the money income not the steel itself. Nozick instead emphasizes the role of entitlement to the physical product. But in any complex economy with considerable specialization and division of labor, is the entitlement to specific goods of any interest to anyone?"<sup>26</sup>*

Arrow kan her til en vis grad beskyldes for at opstille en stråmand: Nozick argumenterer ganske vist for sin pointe ved hjælp af eksempler, der omhandler fysiske genstande eller goder, men det har imidlertid ingen betydning for hans teori, om vi taler om ejendomsret til fysiske genstande eller lønindkomst. Denne skelnen, der synes så naturlig for Arrow, at han tager den for givet, er irrelevant per definition i Nozicks teori, hvorfor hans teori dårligt kan kritiseres for ikke at tage højde for den. Arrow stopper imidlertid ikke her:

*"Moreover, it must be remarked that there is a considerable difference between a tax on labor income and forced labor, although there is some resemblance. Once it is recognized that labor is specific in nature and that there are many kinds, it becomes clear that the freedom of choice under a tax is vastly greater than that under compulsory labor. It is surprising that Nozick, who is so concerned over rights to specific bundles of goods, should not take cognizance of this difference. In short, though neither yields absolute freedom of choice, there is a large difference in a quantitative sense between the two situations."<sup>27</sup>*

Her misser Arrow, som jeg ser det, Nozicks pointe. Pointen er den oplagte, at det faktum, at et individ i princippet kan vælge mellem en række forskellige jobs, ikke ændrer ved, at den indkomstskat, han udsættes for — uanset hvilket job, han vælger — er udtryk for tvang. Fra et individualistisk standpunkt som Nozicks, hvor den private ejendomsret i udgangspunktet er ukrænkelig, er beskatning af lønindkomst lig med tvang, fordi det svarer til, at staten siger til den person, hvis indkomst beskattes: "Du er fri til at vælge lige præcis den beskæftigelse, du selv ønsker blandt dem, du kan få fat i, men uanset hvilken, du vælger, vil staten beslag-

lægge en bestemt brøkdel (X) af din indkomst med henblik på omfordeling.” Ifølge Nozicks retfærdighedsteori svarer dette til at beordre den pågældende person til at arbejde en bestemt brøkdel (X) af sin arbejdstid for en eller flere andre, uanset om han bryder sig om det eller ej. Og han får ingen mulighed for at vælge, hvem andre end ham selv, han i så fald vil yde en indsats for, eller i hvor mange timer ud af hans samlede arbejdstid, han ønsker at gøre det. At dette er lig med tvang i Nozicks begrebsverden (og de fleste andre libertarianners i øvrigt) synes åbenlyst.

#### 4. Afrunding

Nozicks retfærdighedsteori kan fejre 40-års jubilæum som et af de på en og samme tid mest udskældte, omdiskuterede, anerkendte og (som følge heraf) betydningsfulde bidrag til libertariansk politisk filosofi siden 2. Verdenskrig. Som denne artikel har forsøgt at vise, er det imidlertid snarere en skitse end en færdig, forkromet teori, der i år fejrer jubilæum, og kritikken af teorien har derfor også strittet i mange forskellige retninger og antaget mange forskellige former.

Enkelte har forsøgt sig med konkret videreudvikling af teorien i modsætning til de mange, hvis primære formål med kritikken har været at demonstrere det håbløse i at forfølge teorien yderligere. Davis (1976) var tidligt ude med flere konstruktive bud på, hvor og hvordan teorien umiddelbart kunne forbedres. Eksempelvis trænger anden•l del af teorien om retfærdighed i besiddelser — princippet om retfærdighed i overdragelse — ifølge Davis (1976: 837) til en korrektion: Betingelsen “...fra en anden person, der er berettiget til den besiddelse...” bør omformuleres til “...under forudsætning af, at alle parter i udvekslingen er berettigede til deres besiddelser...” for at undgå den uønskede situation, at en tyv kan opnå ret til besiddelse af en genstand, han har erhvervet sig ved at bytte sig til den med en anden genstand, han har stjålet — kort sagt: gennem hæleri. Davis (1976: 838-839) foreslår også en modificering og uddybning af princippet om distributiv retfærdighed — bl.a. for at undgå, at en uretfærdig fordeling fremkommet ved, at et individ har stjålet andres ejendom, kan transformeres til en retfærdig fordeling ved, at tyven destruerer (eller konsumerer) de stjalne værdier — til følgende sæt af principper, der følger samme skema som teorien om retfærdighed i besiddelser:

- 1) Den fordeling, hvor ingen ejer noget, og hvor ingen nogensinde har ejet noget, er en retfærdig fordeling.
- 2) En fordeling fremkommet i overensstemmelse med princippet om retfærdighed i berigtigelse af fortidig uretfærdighed er en retfærdig fordeling.

3) En fordeling, der er opstået ud af en anden, retfærdig fordeling på en sådan måde, at ingen på noget tidspunkt i overgangen fra den ene fordeling til den anden har erhvervet sig ejendom, de ikke var berettigede til, er en retfærdig fordeling.

4) Ingen fordeling er retfærdig undtagen de fordelinger, der er fremkommet ved gentagen anvendelse af 1-3.

Dette er blot eksempler på, hvor og hvordan konkrete forsøg på forbedringer af Nozicks libertarianske, retfærdighedsbaserede retfærdighedsteori kan tage fat. Den traditionelle akademiske opfordring til mere forskning i emnet — der ofte ender som en halvvejs kliché — gælder i dén grad her. Hvordan dette bør ske, er imidlertid ikke åbenlyst: I hvilket omfang bør der arbejdes videre med Nozicks retfærdighedsteori i et forsøg på at forbedre denne, og i hvilket omfang er det frugtbart at søge at gå i helt andre retninger i forsøget på at udvikle et konsistent, libertariansk bud på en samlet teori om retfærdighed? En passende afslutning — i mangel af bedre — kunne være et par af de afsluttende ord fra Keanu Reeves’ karakter Neo i filmen “The Matrix” (1999):

*“I don’t know the future. I didn’t come here to tell you how this is going to end. I came here to tell you how it’s going to begin. (...) Where we go from there is a choice I leave to you.”*

#### Litteratur

- Arrow, K. J. (1978). Nozick’s Entitlement Theory of Justice, *Philosophia* 7(2): 265-279.
- Bardon, A. (2000). From Nozick to welfare rights: Self-ownership, property, and moral desert, *Critical Review* 14(4): 481-501.
- Brock, G. (1995). Is Redistribution to Help the Needy Unjust? *Analysis* 55(1) (Jan., 1995): 50-60
- Braun, S. S. (2010). Historical Entitlement and the Practice of Bequest: Is there a Moral Right of Bequest? *Law and Philosophy* 29(6) (November 2010): 695-715.
- Chapman, B. (1983). Rights as Constraints: Nozick versus Sen, *Theory and Decision* 15: 1-10.
- Cohen, G. A. (1977). Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty, *Erkenntnis* (1975-) 11(1) [Social Ethics, Part 1] (May, 1977): 5-23.
- Cohen, G. A. (1985). Nozick on Appropriation, *New Left Review* 150: 89-105.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press
- Dahl, C. H. (2013). Individuelle rettigheder - Mellem natur og konsekvens, *Libertas* 55: 15-21.

Davis, L. (1976). Comments on Nozick's Entitlement Theory, *Journal of Philosophy* 73(21) (Dec. 2, 1976): 836-844

Ehman, R. (1986). Nozick's Proviso, *Journal of Value Inquiry* 20: 51-56.

Exdell, J. (1977). Distributive Justice: Nozick on Property Rights, *Ethics* 87(2) (Jan., 1977): 142-149.

Francis, L. P. & Francis, J. G. (1976). Nozick's Theory of Rights: A Critical Assessment, *Western Political Quarterly* 29(4) (Dec., 1976): 634-644

Fried, B. (1995). Wilt Chamberlain Revisited: Nozick's "Justice in Transfer" and the Problem of Market-Based Distribution, *Philosophy & Public Affairs* 24(3) (Summer, 1995): 226-245.

Gaus, G. F. and Lomasky, L. E. (1990). Are Property Rights Problematic? *The Monist* 73(4) [Property Rights] (October, 1990): 483-503.

Locke, J. (1690). *Two Treatises of Government*, Second Treatise.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006 reprint edition.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press

Sen, A. (1970). The Impossibility of a Paretian Liberal, *Journal of Political Economy* 78(1) (Jan-Feb, 1970): 152-157.

Sen, A. (1977). On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis, *Econometrica* 45(7) (Oct., 1977): 1539-1572.

Sen, A. (1979). Utilitarianism and Welfarism, *Journal of Philosophy* 76(9) (Sep., 1979): 463-489.

Sen, A. (1983). Liberty and Social Choice, *Journal of Philosophy* 80(1) (Jan., 1983): 5-28.

Sen, A. (1992). Minimal Liberty, *Economica, New Series* 59(234) (May, 1992): 139-159.

Waldron, J. (1990). *The Right to Private Property*, Oxford: Oxford University Press.

#### Noter

<sup>1</sup> ASU, preface, p. ix.

<sup>2</sup> ASU: 150-153. Egen oversættelse. Sammenfatning inklusive det tredje princip baseret på Davis (1976).

<sup>3</sup> ASU: 151

<sup>4</sup> ASU: 151

<sup>5</sup> Nozicks egen betegnelse

<sup>6</sup> Se eksempelvis Francis & Francis 1976, Davis 1976.

<sup>7</sup> ASU: preface, xii.

<sup>8</sup> ASU: preface, xiv.

<sup>9</sup> ASU: 153

<sup>10</sup> Med intern kritik menes, at den kritiserede teori angribes ud fra teoriens egne præmisser, mens en ekstern kritik består i at angribe en teori ud fra andre præmisser end teoriens egne.

<sup>11</sup> Arrow 1978: 265

<sup>12</sup> Se fx Sen 1977, 1979, 1983 og 1992.

<sup>13</sup> ASU: 166

<sup>14</sup> Se også Cohen 1977.

<sup>15</sup> Se også Exdell 1977.

<sup>16</sup> Locke 1690: afsnit 27. Se også Dahl 2013.

<sup>17</sup> Se ASU: 175-6, Brock 1995: 51.

<sup>18</sup> Ehman 1986: 55.

<sup>19</sup> Ehman 1986: 56, min fremhævnning.

<sup>20</sup> For lignende overvejelser, se Brock 1995: 52 ff.

<sup>21</sup> Se ASU: 174-5.

<sup>22</sup> Gaus & Lomasky (1990: 496).

<sup>23</sup> Se også Bardon 2000: 485-6.

<sup>24</sup> Et af de mest berømte, omdiskuterede og fornøjelige eksempler anvendt af Nozick i ASU, se 160-164.

<sup>25</sup> For Nozicks berømte argument om, at beskatning af arbejdsindkomst er sammenligneligt ("on a par") med tvangsarbejde, se ASU: 169 og mere generelt 167-174.

<sup>26</sup> Arrow 1978: 269.

<sup>27</sup> Arrow 1978: 270.

## Den røde tråd hos Nozick

Efter udgivelsen af “Anarchy, State and Utopia” i 1974 vendte Robert Nozick aldrig rigtig tilbage til de politisk filosofiske problemstillinger fra sit hovedværk. Som det fremgår af et interview, Nozick gav i 2001, året før sin død, så løber der en rød tråd gennem hele Nozicks forfatterskab.

Af Otto Brøns-Petersen

Robert Nozick er først og fremmest kendt for “Anarchy, State and Utopia” (1974). Det er den, der optræder i lærebøgerne, og er her oftest den eneste reference til Nozicks politiske filosofi. For talrige studenter er den dermed blevet lig med “Nozicks teori”. Andre kan have fået indtrykket af, at han efterfølgende trak kraftigt i land igen.

Som man kan se af dette interview<sup>1</sup> – ikke længe efter udgivelsen af hans sidste bog “Invariances” (2001) og heller ikke længe før hans død i 2002 – er begge dele en misforståelse. Der løber faktisk en rød tråd gennem Nozicks filosofi, også den politiske filosofi. Og det er ikke overraskende, at han i interviewet fortsat så sig som libertariansk.

Et godt sted at forsøge at samle denne tråd op er givetvis i “Philosophical Explanations” (1981), hvori han præsenterede sin metode. Den adskiller sig fra traditionel analytisk filosofi, hvor tilgangen er at opstille præmisser og deduktivt udlede konklusioner. Dermed er fokus i denne tilgang på, om præmisserne er sande eller falske. Nozick, derimod, søgte at opstille *forklaringer*, uden at det står og falder med præmissernes sandhedsværdi. Det han søgte, var bredere end matematisk inspirerede beviser og sætninger. Også selv om det kunne indebære at arbejde med præmisser, der ikke er fuldstændigt overbevisende eller endog tvivlsomme.

I “Anarchy, State and Utopia” var det således ikke kun eller primært Nozick, der leverede præmisserne. Det var derimod hovedtænkerne i liberal politisk filosofi og frem for nogen John Rawls, som i 1971 havde udgivet sin banebrydende “A Theory of Justice”. Spørgsmålet for Nozick var ikke så meget, om Rawls havde valgt det rigtige udgangspunkt – som i øvrigt var kantiansk politisk filosofi – men om Rawls konklusioner holdt vand. Rawls argumenterede for, at vi når til generelle etiske

principper ved at se bort fra personlige interesser og omstændigheder. Det svarer til at filosoffer med udgangspunkt i etiske intuitioner bag et slør af uvidenhed om disse personlige omstændigheder, men med perfekt indsigt i bl.a. økonomisk teori. Bag et sådant slør ville vi ifølge Rawls vælge 1) umistelige frihedsrettigheder og 2) at maksimere velfærden for det dårligst stillede individ. Ulighed kan være fair, men kun hvis det er i den dårligst stillede interesse. Retfærdighed bygger på denne intuition om fairness.

Men Rawls’ konklusion er slet ikke indlysende, påpegede Nozick. Retfærdighed er, når man har handlet i overensstemmelse med spillereglerne. Hvis vi forudsættes at have frihedsrettigheder – hvad Rawls som sagt forudsætter – så kan resultatet af en proces, hvor alle har handlet i overensstemmelse med disse rettigheder, ikke pludselig være uretfærdigt. Rawls så simpelt hen bort fra de historiske fakta, som ligger bag en given fordeling. Men nøjagtig som man ikke ville tale om en retfærdig retssag, der så bort fra de konkrete omstændigheder i sagen, og alene på generelle personlige egenskaber hos sagens parter, så kan man ikke kalde en omfordeling “social retfærdig”, hvis udgangspunktet er en fordeling skabt ved frivillige bytter af retfærdig erhvervet ejendom. Vi bør – som Anthony de Jasay siden bemærkede – betragte retfærdighed som retfærdighed, ikke som noget andet. Også selv om vi skifter arena fra jura til politik.

I “Anarchy, State and Utopia” fastholdt Nozick, at de rettigheder, vi måtte have, ikke retmæssigt bør kunne krænkes eller trækkes tilbage igen. Han forsøgte at vise, at staten kunne opstå uden at komme i konflikt med nogens rettigheder, men kun hvis den begrænser sig til at beskytte rettigheder. Det er, hvad han kaldte for den “ultraminimale stat”.

Nozick understregede, at "Anarchy, State and Utopia" ikke er en "politisk traktat", men en "filosofisk eksploration i emner, mange fascinerende i egen ret, som opstår og krydser hinanden, når vi betragter individuelle rettigheder og staten" (1974, xii). Han udledte ikke, hvorfor vi har disse rettigheder, men konsekvenserne af at antage, at vi har dem.

Der kom aldrig en "Anarchy, State and Utopia II" eller et forsøg på at gentage og udbygge den. Nozick gik simpelt hen videre til at udforske implikationer af nye præmisser. I 1989 kom "The Examined Life", en samling af korte essays om emner spændende fra Gud, sex, holocaust til lykke. Et af emnerne er politik – "politikens zig-zag". I det pågældende essay pegede han på, at han i "Anarchy, State and Utopia" havde overset, at politik ud over at varetage konkrete funktioner også kan tjene en rent symbolsk, som kan være efterspurgt af borgerne. Det hylkede samtidig den zig-zag-kurs, som den demokratiske proces har det med at frembringe. Selv om Nozick kryptisk gjorde opmærksom på, at han ikke dermed opstillede et alternativ til "Anarchy, State and Utopia" bortset fra på det ene symbolske punkt – idet der dog "kan være andre" (1989, 287) – blev det i høj grad udlagt som om, Nozick havde distanceret sig fra sin libertarianisme. Men reelt er der meget lidt politisk filosofi i "Examined Life".

I "Invariances" hentede Nozick sine præmisser først og fremmest i kvantefysikken og det vil i særlig grad sige hos Københavnerskolen (grundlagt af Niels Bohr). Et udsagns sandhedsværdi afhænger her af observatørens placering i tid og rum. Hvis dette lægges til grund, kan et udsagn siges at være mere sandt, desto mindre det varierer med tid og sted, konkluderede Nozick. Størstedelen af bogen handler således om implikationerne for det filosofiske sandhedsbegreb af at tage kvanteteoriens verdensbillede alvorligt. I bogens afsluttende del vendte Nozick sig imidlertid mod etikken og dermed også atter politisk filosofi.

Nozick afstod fra at forsøge at fundere etikken, men kastede sig ud i en "slægtsforskning" af begrebet (en metode inspireret af Nietzsche). Han afstod tilsvarende fra at prøve at fastlægge, hvor bindende etiske principper er. Begge dele er efter hans opfattelse vanskelige projekter, som han tvivlede på kan lykkes. I stedet tog han udgangspunkt i en evolutionær, arvebiologisk forklaring på, hvordan etiske normer opstår og videreføres. Etiske normer har den funktion at understøtte gensidigt fordelagtigt samarbejde, og de overlever ved at give en fordel til de grupper - og deres efterkommere - som anvender dem. På dette punkt var Nozick hverken specielt original eller uden for moderne mainstream.

Han udviklede imidlertid ideen til at identificere, hvad han kaldte etiske lag.

Den fundamentale lag er "respektetikken", som tilsiger, at andre har krav på et vist mål af respekt. Der er ting, vi har en evolutionært udviklet afsky ved at gøre ved andre. De følgende lag indebærer en gradvis voksende pligt til at gøre noget for andre": "Ethics of responsiveness", "omsorgsetikken" og endelig "lysets etik", som omfatter komplet uselviske helgengerninger og kun appellerer til en meget begrænset del af os.

Det er ifølge Nozick primært respektetikken, som har politisk filosofiske konsekvenser, derved at den indebærer de rettigheder, der lægges til grund i "Anarchy, State and Utopia". Bemærk at han fortsat ikke - præcis som det er tilfældet i "Anarchy, State and Utopia" - valgte at begrunde disse rettigheder. De følger af vore grundlæggende etiske tilbøjeligheder. Men tilgangen var klart mindre entydigt kantiansk i "Invariances" end i den første bog, hvor udgangspunktet som sagt i høj grad var defineret af Rawls kantianske angrebsvinkel. Også "ethics of responsiveness" og omsorgsetik kan dog have politisk filosofiske konsekvenser. Hvis vi vælger politisk at forfølge værdier, som sættes højere end de respektetisk udledte rettigheder, bør vi gøre det på en måde, som krænker dem mindst muligt.

Nozick hævder altså ikke, at vore etiske lag nødvendigvis vil lede os til en libertariansk politisk filosofisk konklusion. I det hele taget følger der af Nozicks metode ingen nødvendige, men kun betingede konklusioner. Til gengæld er en sådan konklusion ikke fremmed for denne tilgang til etik, og som man kan se af interviewet var den heller ikke fremmed for Nozick selv.

#### Noter

<sup>1</sup> An interview with Robert Nozick (July 26, 2001), af Julian Sanchez.  
<http://www.juliansanchez.com/an-interview-with-robert-nozick-july-26-2001/>



# Geolibertarianisme og geoanarkisme

Privat jordejendomsret har en tendens til at forskyde magtforholdene mellem mennesker og skabe slaverilignende vilkår for de besiddelsesløse. Den frie, ubeskattede ejendomsret til jord er således problematisk i forhold til at stille alle mennesker lige, og at sikre deres ved fødslen naturgivne lige ret til at stræbe efter lykke og velstand. Geolibertarianismen formulerer og begrunder dette problem og anviser fuld grundskyld (Land Value Tax) som den kompenserende løsning og eneste moralsk forsvarlige beskatningsform (Single Tax) på et libertariansk/minarkistisk grundlag.

Af Svend Pedersen

Geolibertarianisme blev først formuleret af økonomiprofessor ved San Jose State University, California, Fred Foldvary i magasinet "Land and Liberty" i 1981 som syntesen mellem det georgeistiske syn på jord (geo) som menneskehedens fælles ejendom med libertarianismens betingelsesløse krav om selvejerskab.

Jorden som menneskehedens fælles ejendom blev først formuleret af Henry George i bogen "Progress and Poverty" (på dansk "Fremskridt og Fattigdom"), men baserer sig på tidligere tænkeres arbejde, især Adam Smith, David Ricardo, Thomas Paine, James Mill, John Stuart Mill og John Locke. Reelt var Henry George faktisk selv libertarianer – og dermed geolibertarianer – han kendte blot ikke ordet. Ideen om selvejerskab og retten til frugterne af eget arbejde er et gennemgående tema i hele Henry George's forfatterskab.

Denne artikel vil vise, at der både er stærke moralske og efficiensmæssige begrundelser for at overveje det geolibertære standpunkt seriøst, ligesom den vil vise, at en grundig stillingtagen til jordmonopolets problemstillinger er en afgørende forudsætning for enhver libertariansk position.

## Selvejerskabet

Libertarianerens grundprincip er selvejerskabet. Han tilskriver det enkelte individ fuldstændig ejendomsret over frugterne af dets eget arbejde samt det kapitalapparat (bygninger, maskiner, værktøjer, intellektuel kapital etc), arbejdet måtte frembringe, og hvad vedkommende ved frivillige udvekslinger af varer og tjenester har erhvervet fra andre frie individer. Ingen form for tvang eller slaveri må forekomme, uanset om det

kaldes hoveri, indkomstskat, omsætningsafgifter eller noget andet. Dette bør forekomme nærværende tidskrifts læsere trivielt.

Geolibertarianeren fortsætter herefter således: jord og naturligt forekommende ressourcer<sup>1</sup> er ikke frugter af nogens arbejde, men eksisterede før os. Disse tilhører derfor i udgangspunktet hele menneskeheden – uanset tidspunktet for vor fødsel. Dog er privat jordejendomsret en nødvendig forudsætning for menneskelig aktivitet, men ud fra foranstående betragtning udelukkende mod fuld compensation til de øvrige individer (samfundet). Det vil dels sikre tilbageførsel af de værdier, der retmæssigt tilhører samfundet, samt at jord-ejerne motiveres til at optimere jordens anvendelse og værdiskabelse.

Geolibertarianeren fokuserer således kompromisløst på den liberale grundtese om individets selvejerskab og menneskets lighed ved fødslen, med lige ret til at stræbe efter lykke og velstand. For hvordan kan en nyfødt siges at have lige ret til at stræbe efter lykke og velstand, hvis hele jordkloden er ejet af andre – der har retten til at udelukke den nyfødte fra at stræbe efter lykke og velstand på lige vilkår? Dette nye menneske fødes reelt til en slavelignende tilstand, som pågældende kun kan komme ud af ved kombinationen af politisk frihed og *ekstra* hårdt arbejde, akkurat som visse heldige slaver kunne frikøbe sig af deres ejere gennem ekstra hårdt arbejde.

Det svarer til at introducere nye spillere til et Matador-spil, der har været i gang i timevis, og hvor samtlige grunde er solgt og spillepladen fyldt op af huse og

hoteller. Nye spillere er sikre tabere. Matadorspillet behandler vi i øvrigt nærmere i boks 1.

Tilhører jord og naturressourcer menneskeheden i fællesskab, begynder det at smage af socialisme, postulerer modstanderne så. Og socialisme strider lodret imod libertarianismens paradigmer. Men denne falske tanke-slutning baserer sig på vanetænkning, påstår geolibertarianerne.

Geolibertarianerne er først og fremmest libertarianere. De insisterer på, at staten på ingen måde har ret til at blande sig i jordens anvendelse eller samfundslivet i øvrigt. Geonarkisterne går videre og afviser overhovedet statens legitimitet. Jorden ejes og anvendes af samfundets enkelte individer, der har fuld dispositionsret indenfor rammerne af naboernes – samfundets - ret. Forurening skal stadig være forbudt eller kompenseres. Den private ejendomsret til selve jorden er aldeles ukrænkelig.

Ligeledes er geolibertarianeren imod enhver indskrænkning i retten til fri næring, begrænsninger af fri handel og fri bevægelighed, beskyttelsestold, adfærdspåvirkende afgifter eller afgifter i det hele taget. Geolibertarianeren tager også afstand fra enhver statslig regulering, der fremmer monopoliserede privilegier såsom finansverden, branchemonopoler, informations-

monopoler, og ofte tager han også afstand fra statens monopoler på ordenshåndhævelse, retsvæsen, pengeudstedelse, håndhævelse af aftaler borgerne imellem og så videre.

Det eneste, geolibertarianeren fastslår er (udover individets selvejerskab og negative frihedsrettigheder), at enhver indhegning af jorden til private formål skal kompenseres gennem en jordskat, der skal udgøre (være lig med) jordens værdi i ubenyttet stand. Når man erhverver et areal, betaler man således sælger for eventuelle forbedringer, hvad enten det er rydning til landbrug, kloakering eller bebyggelse. Herefter betaler man løbende til samfundet en afgift (grundskyld) for at beslaglægge den rå jord – og intet andet.

Allerede her kommer de første reelle indvendinger (vi skal gennemgå alle væsentlige indvendinger senere), og den mest presserende er nok denne: grundskyld pålignes en "vare" (jorden), der allerede én gang er købt og betalt for beskattede penge. Geolibertarianerens korte svar hertil er, at det fjerner ikke uretten, at man besvarer uret med uret! Det er uret at undlade at kompensere besiddelsesløse mennesker. At begrunde denne uret med en anden: "at jorden allerede er købt og betalt med penge, jeg har erhvervet ved indkomstbeskattet arbejde" er ifølge geolibertarianeren i sig selv en uret, eftersom indkomstskat er uret. Uret gange

### Boks 1 Matadorspillet – en case story

Matadorspillet ("Monopoly") blev inspireret af The Landlord's Game, som den georgistiske spildesigner Elizabeth Magie patenterede i 1904 med det formål at – på pædagogisk vis – synliggøre konsekvenserne af ejendomsretten til jordmonopolet.

Spillepladen er indrettet med et antal ubebyggede grunde, som man kan erhverve mod en afgift til "banken". Via terningkast bevæger man sig rundt på spillepladen og skal løbende betale afgift til ejeren, når man besøger en beslaglagt ejendom. På samme vis modtager man selv afgifter fra medspillerne, når de lander på de jordstykker, man selv ejer. Denne mekanisme i Matadorspillet afspejler, at vi i virkelighedens verden handler med hinanden. Jeg har brug for benzin til min bil, og betaler derfor en afgift til en oliesheik i Mellemøsten. Hans jordstykke kan være "Rådhuspladsen" i Matadorspillet. Han har til gengæld brug for et godt råd fra en virksomhedskonsulent, der har bosat sig på "Rødovrevej".

Som i virkeligheden udvikler Verden sig i Matadorspillet. Vi bygger huse, og siden hoteller, og øger dermed vor indtjening løbende. Samtidig er der – som i virkeligheden – et lille element af held i Matadorspillet: terningkastet, Gå i Fængsel og Prøv Lykken-kortene kan svække en dygtig spiller og hæmme en dårlig, men så sandelig også det modsatte. Huse og hoteller symboliserer investeringer i virksomheder, som frembringer værdier til nytte for alle.

Efter et meget langt spil er samtlige spillere på nær én gået konkurs. En jorddrot er blevet skabt.

Om Matadorspillet efter 100 års udvikling stadig udfylder sin pædagogiske rolle er nok lidt tvivlsomt, men det er indlysende for enhver, at byggegrundene på spillepladen repræsenterer jordklodens 510 mio km<sup>2</sup>, og at ejerskabet med tiden konsolideres på færre og færre hænder.

Skulle der (med en nyindført spilleregulering) indtræde nye spillere på et sent tidspunkt i spillet, hvor alle grunde er fordelt og bebyggede, er disse nye spillere væsentligt ringere stillet end de spillere, der var med fra begyndelsen. Akkurat som i virkelighedens verden. Alle er ikke født med lige ret og muligheder til at stræbe efter lykke og velstand, netop i kraft af, at de livsnødvendige naturressourcer og arealer ikke ejes af alle.

uret giver ikke ret. Det er ikke jordskatten, der er uretfærdig. Det er indkomstskatten.

Lad os derfor søge efter retfærdigheden i ejendomsretten ved - for en kort bemærkning - at gå tilbage til tiden før den allerførste jordhandel: stenalderen.

### Naturtilstanden – præ jordejerskab

Oprindelige naturfolk drev rundt og samlede bær, nødder, rødder, frugter og urter, gik på jagt og fiskede og fangede dyr i fælder. De færdes frit, men dog ofte indenfor visse grænser, som stammepraktis havde fastsat under hensyntagen til nabofolk. Erobring af en anden stammes jagtterritorium ved aggressivitet forekom, men at liste sig ind i et fremmed territorium og fange en fisk eller plukke nogle særligt lækre bær var vel næppe aggressivitet. Men ve den, der blev opdaget – for territorialfreden var derved brudt! Sagen ville blive forelagt begge stammens Ældsteråd, og en form for kompensation aftalt.

Dette er naturligvis gætværk, da vi ikke har første-håndskilder fra den tid, men naturfolk løser i vore dage ofte konflikter således – på bedste vis gennem kompensation for uretten og i overens-stemmelse med non-aggressions-princippet (NAP). Naturligvis lever stammer også i indbyrdes ufred; det ses først og fremmest, hvor der er ressourceknaphed og dermed territorialpres.

For 12.000 år siden dukkede en ny "stamme" op i menneskehedens historie og med den en ny "ret", som viste sig problematisk. Bondefolket (som udbredte sig fra Mesopotamien) indhegnede jorden og begyndte at dyrke den. Dette var mere effektivt og gav et højere udbytte end stenaldermandens metoder, og kunne derfor brødføde flere mennesker. Efficiensmæssigt var det ubetinget godt for menneskehed. Men var det moralsk forsvarligt? Indhegningen reducerede jo de oprindelige folks territorium og var derfor ret beset tyveri fra disse. Før indhegningen var alle mennesker født lige og med lige ret og muligheder til klodens ressourcer og naturens gaver; efter indhegningen var de oprindelige menneskers rettigheder og muligheder reduceret. Bondefolket ydede næppe kompensation for dette tyveri, men der blev nok hugget et hoved af i ny og næ, når en stenaldermand forsøgte at genetablere den oprindelige naturretstilstand.

Agerdyrkerne vandt kampen og udvidede 12.000 år senere kolonierne til Amerika, Afrika og Australien, hvor de beslaglagde og indhegnede al jord og udelukkede de oprindelige folk fra at færdes og arbejde frit.

Fra den oprindelige tilstand er den nuværende udviklet, og i dag ejer mange et større eller mindre areal, vi kalder vort eget, hvorpå vi regner det for helt naturligt, at vi kan færdes frit, utvunget og uforstyrret, kan udelukke uinviterede og beholde hvad der måtte komme op af jorden.

Men ikke alle ejer jord, og de har ingen andre steder at gå hen. Hvis de ønsker at bo og at arbejde, altså slet og ret eksistere og søge velstand og lykke, skal de betale jordrenten. Jordrenten er vigtig, så den vender vi tilbage til senere. Jordrenten sikrer – påstår geolibertarianisterne - at besiddelsesløse fastholdes i evig fattigdom; med mindre vi da via andre skatter finansierer en anden form for omfordeling, der tilgodeser disse besiddelsesløse og forsøger at reparere på den manglende mulighed for lige stræben efter lykke og velstand.

Altså: med mindre vi reparerer uret med mere uret. Men lad os løse problemet ved ondets rod, opfordrer geolibertarianerne.

### En fair, retmæssig og liberal stat

Ejer hvert menneske frugterne af hans eget arbejde, er indkomstskatter umulige. Ligeledes må ingen tredjemand uopfordret involvere sig i retmæssige og frivillige udvekslinger af varer og tjenesteydelser – told, omsætningsafgifter og handelsgebyrer er umoralske.

Men jordejere må kompensere de besiddelsesløse i et rimeligt omfang. Geolibertarianisterne opfatter fuld grundskyld som dette rimelige omfang.

Fuld grundskyld udgøres af den løbende brugsværdi af jorden uden forbedringer, men inklusive den værdistigning, det omgivende samfund har tilført. En vis klippekold ud for Kinas kyst var i 1843 aldeles værdiløs, men efterhånden som briterne bebyggede og beboede Hong Kong, steg jordens løbende brugsværdi på hele øen; selv de ubebyggede og ubenyttede arealer fik pludselig værdi – uden at ejer (den kinesiske kejser) eller første hånds lejer (Den Britiske Krone) havde rørt en finger. Kronen sikrede dog trods alt retsvæsen, infrastruktur og andre nyttige bidrag til det lille øsamfund, men bidrog ikke i sig selv til jordværdistigningerne. Det gør kun virksomhed og stræben efter velstand.

Derfor taler georgister og geolibertarianere om *samfundsskabte jordværdistigninger* og insisterer på, at arbejdsskabte værdistigninger skal friholdes for beskatning, medens samfundsskabte jordværdistigninger skal fuldt inddrages til samfundet<sup>2</sup>.

Grundskylden er udtryk for denne løbende inddragelse af de samfundsskabte jordværdistigninger.

Man kan så diskutere om det er rimeligt, at voldsomme aktivitetsstigninger i det omgivende samfund skal udmøntes i, at den enkelte jordejer beskattes hårdere og hårdere år for år. Omvendt kan man imidlertid også diskutere det rimelige i, at en enkelt person kan beslaglægge et areal og udelukke andre fra at kunne anvende dette areal til større gavn for menneskeheden.

Det ligger udenfor denne artikels formål at vægte den løbende grundskyld efter den danske model op imod alternativerne: beslaglæggelse af værdistigningen ved handel eller tidsbegrænset udlejning af jorden (Hong Kong-modellen). Artiklens hovedformål er alene at tænke jordejerskab ind i et libertarianistisk tankesæt.

Den aktuelle, danske model efter skattestoppet forekommer dog at være en form for salomonisk kompromis mellem de forskellige modeller: grundskylden følger løbende jordpriserne med et øverste maksimum for den årlige stigning på 7 pct, hvortil kommer en beskatning ved erhvervsmæssig handel samt 15 pct arveafgift ved generationsskifte. Endvidere er pensionister beskyttede rent likviditetsmæssigt ved at kunne indefryse jordskatterne, således at det er arvingerne, der betaler de akkumulerede jordskatter.

Disse beskatningsformer sikrer en løbende beskatning af de samfundsskabte jordværdistigninger, og har følgelig en tendens til at lægge et låg på jordens handelsværdi. Jo højere jordskatter, desto lavere handelsværdi.

Fuld grundskyld går skridtet videre: beskatningen skal stræbe efter, at jordens handelsværdi skal være nul. En måske umiddelbart overraskende og intuitivt problematisk konklusion<sup>3</sup>, men den er forholdsvis nem at forstå. Forklaringen kommer her.

Jordens handelsværdi sammensættes i hovedsagen af tre faktorer:

1. Den løbende brugsværdi for ejeren,
2. Jordbeskatningen samt
3. Kapitaliseringsfaktoren (der er direkte afledt af renteniveauet som dennes reciproke værdi).

#### *Ad 1. Den løbende brugsværdi af jorden.*

Et givent areal landbrugsjord kan give et vist årligt høstudbytte. Et firmadomicil på en bestemt beliggenhed skaber optimal værditilvækst i forhold til goodwill hos kunder, medarbejdertrivsel, nærhed til hovedfærdselsårer osv (der er gode grunde til, at advokatkontorer

placeres på dyre adresser midt i byen, mens lagerhaller placeres op ad motorveje og produktionsvirksomheder i industriområder). En bestemt parcelhusgrund skaber en vis herlighedsværdi for ejeren, og ligger mere eller mindre godt i forhold til offentlig transport, skov, strand, skoler og indkøbsmuligheder. I alle tilfældene fastsættes prisen typisk som den bedste pris, sælger kan få hos de potentielle købere – altså den højeste herligheds- og brugsværdi.

#### *Ad 2. Jordbeskatningen*

Al jord har en løbende brugsværdi for ejeren. En del af brugsværdien erlægges som ejendomsskat (grundskyld). Resten kapitaliseres til handelsværdien.

På en grund, der har en brugsværdi på 100.000 kroner årligt, er der ved en jordskat på 10.000 kroner en rest på 90.000 kroner, der kan kapitaliseres af sælger.

Sættes jordskatten på den samme grund op til 30.000 kroner, kan sælger kun kapitalisere de 70.000 kroner.

#### *Ad 3. Kapitaliseringsfaktoren*

Det er vist nok et begreb, der er opfundet til lejligheden af denne artikels skribent, men det svarer til erhvervslivets Price/Earning-begreb, altså den faktor, man under den aktuelle konjunktursituation multiplicerer en virksomheds resultat med for at finde virksomhedens handelspris, såfremt den er til salg; eller den pris man skal betale for aktien for at få en andel i overskuddet på 1 krone (det er det samme).

Men det er reelt nok. Ejendomsmæglernes salgsoptilinger er udtryk for "kapitaliseringsfaktoren". Ejendomsmægleren begynder nemlig *ikke* med at prissætte ejendommen, og ender med at beregne den årlige ydelse. Det går den modsatte vej: al jord og fast ejendom handles "på ydelsen", dvs den løbende brugsværdi. Derefter regner mægler baglæns og beregner ud fra kurs og rente på de gængse belåningsmuligheder ejendommens handelsværdi.

Temmelig forenklet kan man sige, at kapitaliseringsfaktoren er den reciproke markedsrente, altså:

$$k = 1 / r.$$

Således udspringer handelsværdien for jord af

- Jordens løbende brugsværdi
- Den aktuelle jordbeskatning
- Kapitaliseringsfaktoren.

Opstillet på formel kan jordens handelsværdi fastsættes således:

$$p = (b - t) \times k,$$

hvor p = jordprisen, b = brugsværdien, t = jordskatten og k = kapitaliseringsfaktoren.

Et jordareal med en brugsværdi på 100.000 kroner, og hvor markedsrenten er 5% (dvs kapitaliseringsfaktoren er  $20 = 1 / 0,05$ ), kan dermed prissættes ved forskellige grundskyldsniveauer således:

- 1) Ved grundskyld på 0%: handelsværdi =  $(100.000 - 0) \times 20 = 2.000.000$  kr
- 2) Ved grundskyld på 10%: handelsværdi =  $(100.000 - 10.000) \times 20 = 1.800.000$  kr
- 3) Ved grundskyld på 50%: handelsværdi =  $(100.000 - 50.000) \times 20 = 1.000.000$  kr
- 4) Ved fuld grundskyld: handelsværdi =  $(100.000 - 100.000) \times 20 = 0$  kr.

Som det fremgår, skaber stigende grundskyld en stigende forskel mellem kapitaliseret brugsværdi og handelsværdi. Ved en grundskyld på 0%, er brugsværdien lig med handelsværdien gange markedsrenten. Men lige så snart der pålignes grundskyld, afviger de to fra hinanden, indtil det punkt, hvor handelsværdien er nul: fuld grundskyld<sup>4</sup>.

Den kompromisløse geolibertarianer og grundskyldstilhænger vil fastsætte jordskatten som lig med jordens løbende brugsværdi. Således er der nul til kapitalisering, og jordens handelsværdi vil følgelig være nul kroner som i eksempel 4) ovenfor.

Til gengæld skal hus og forbedringer (der jo er resultatet af arbejde) forblive helt ubeskattet. Om ikke andet, så af moralske årsager.

Visse liberalisters position – at grundskylden tværtom afskaffes – vil jævnfør ovenstående være til stor skade for kommende generationer: jordpriserne vil stige, og indkomstskatter og afgifter må alt andet lige hæves (eller nok snarere: en mulighed for at sænke de mest umoralske og skadelige skatter forskertses).

Men alt dette skaber ganske rigtigt den udfordring, at man med tiden fortaber muligheden for at blive på den fædrene gård. "Familier jages fra hus og hjem af stigende jordskatter," som kritikere malerisk postulerer i disse år. Omvendt kan man spørge: er det rimeligt, at man for tid og evighed kan dovne den på ubenyttet jord, når andre mennesker kan udnytte samme jord

bedre og skabe mere for menneskeheden? Er det ikke kun rimeligt, at Dovenlars skal humme sig, så flittigligt kan udnytte jorden bedre? Hvor hensigtsmæssigt er det at "tillade" en patriciervilla med en enlig enke at optage plads midt i Londons finansdistrikt, når flittige pengemænd kunne udnytte pladsen betydeligt bedre. Kritikere vil naturligvis påpege, at så må de potentielle købere jo blot sætte prisen i vejret, og netop her er vi ved kernen af jordejerskabets dobbelte problemstilling: dels at en tilfældig ejer høster frugterne af andres arbejde via en kapitalisering af renten på jordmonopolet, dels at det i mange situationer er profitabelt at lade jord ligge ubenyttet hen med spekulationsformål, mens andre lever i fattigdom og hindres i at udnytte jorden.

Etiske spørgsmål, som geolibertarianismen ikke umiddelbart besvarer. Eller sagt på en anden måde: der er indenfor geolibertarianismen plads til at indtage forskellige standpunkter til disse etiske spørgsmål. Der er mange muligheder for at løse op for det påståede familieproblem. Dels kan jordskatten fastsættes ved handelen og fastlåses i et passende åremål, ligesom gruppen af privatpersoner, der kan indefryse jordskatterne, kunne udvides fra pensionister til flere, der oplever periodisk forringede indkomstforhold. Endelig har den enkelte familie jo visse muligheder for at dreje på indkomstskruen.

Hvis altså det overhovedet er et reelt problem. I de fleste familier stiger realindkomsterne løbende samtidig med, at husholdningsomkostningerne falder med børnenes alder og fraflytning. Så hvad er familiernes problem, kunne man fristes til at spørge.

Og så er det vel ikke helt usædvanligt, at folk må gå ned i boligstandard fordi de vurderer, at deres indkomstforhold ikke står mål med omkostningen og besværet. I ingen andre sammenhænge anses dette for noget større samfundsproblem.

### Anvendelsen af provenuet

Om anvendelsen af jordskatterne er geolibertarianerne også lidt uenige. Skal jordskatteindtægterne deles ud til borgerne som borgerløn (hvorefter det er borgerens egen opgave at købe sig til beskyttelse af sine frihedsrettigheder) eller skal jordskatteindtægterne finansiere politi, domstole og militær? Alle liberalister er uenige om statens eksistens, rolle og omfang. Det er geolibertarianerne også. Geoanarkisterne er de mest ekstremistiske i denne forbindelse.

Offentlige goder og infrastruktur som kloakering og veje samt forsyning af el, gas, vand og fjernvarme er med til at forøge jordens værdi. Visse geolibertarianere

argumenterer derfor for, at den deraf påførte højere jordskat kan finansiere disse goder. Ud fra dette standpunkt vil jordskatten finansiere etableringen af den offentlige sektors "naturlige" funktioner, og inddragelse af nyt land til anvendelse (som eksempelvis Ørestaden i København) kan være en selvfinansierende opgave for den offentlige sektor, ligesom de løbende jordskatter af dette "nye" land kan finansiere andre af den offentlige sektors opgaver: politi, militær og domstole (og for Ørestadens vedkommende: endda en førerløs jernbane - Metroen).

Ved fuld inddragelse af de samfundsskabte jordværdistigninger kan der meget vel være penge tilovers, når den offentlige sektors basale opgaver er finansieret. Derfor er mange geolibertarianere begyndt at acceptere borgerløn (UBI – Uniform Basic Income).

Geoanarkisterne anvender snarere midlerne i den omvendte rækkefølge: jordskatterne uddeles som UBI, og så er det op til den enkelte borger selv at betale for kloakering, private vagtværn, voldgiftsretter, vejbenyttelse etc.

#### **Jordejerskab uden kompensation fører til slaveri**

På ethvert nationaløkonomistudie udgøres lektion 1 af en indføring i de tre produktionsfaktorer, som især Adam Smith og David Ricardo diskuterede indgående: jord, arbejde og kapital.

Desværre sammenblander mange selv højt begavede nationaløkonomer af uforståelige årsager Jord og Kapital, hvilket er en monumental fejl, der ødelægger en relevant analyse af fordelingsmæssige problemstillinger. Karl Marx, der var samtidig med Henry George, begik denne graverende fejl. Så når visse liberalister kalder georgister "socialister", kan georgisterne med endnu større ret kalde de pågældende liberalister for "marxister". Men det er jo ikke fremmede for den gensidige forståelse. Vi holder os til syntesen: geolibertarianismen. Men vi er naturligvis nødt til at have begrebsapparatet ordentligt på plads først.

Jord defineres som de naturgivne, uforarbejdede ressourcer. Først og fremmest jordkloden med have, indsøer, klippeknoled, ørkener, dyrkningsegnede jord, bjerge og så videre. De forskellige typer af arealer er egnede for forskellig anvendelse, for selv klippeknoledene kan have enorm værdi. Tænk blot på Hong Kong, som vi allerede har omtalt som et ekstremt og meget synligt eksempel.

Arbejde. Mineraler, olie, fisk osv er værdiløse, så længe de befinder sig uforarbejdede nede i jorden (vandet). Først når de har været underkastet det arbejde, som

minedrift, udvinding og fiskeri udgør, er disse ressourcer ved arbejdskraft tilført en værdi. Landmandens afgrøder er alene fremkommet som et resultat af hans arbejde hen over året. Blyanten er resultatet af mange hundrede menneskers forenede arbejdskraft med at dyrke og forarbejde træet, grave kullet op af jorden, producere selve blyanten samt gennem mange led at få blyanterne distribueret ud til skolepulte og børnehaver.

Kapital defineres i produktionsressourcesammenhæng som det apparat, der indgår i produktionen: bygninger, maskiner, biler osv, samt egentlig også en form for aflønning til kapitalisten for hans risikovillighed og dygtighed til at organisere det hele. Det er denne sidste del – merværdien – marxisterne har så ondt i en vis legemsdel over, men arbejderne indordner sig jo frivilligt og i egeninteresse under denne faktor. De kunne bare lade være, hvis dét var i deres egeninteresse. For en libertarianer har merværdien derfor intet at sige, og i øvrigt går merværdien mod nul qua kapitalisternes indbyrdes konkurrence.

Disse tre faktorer aflønnes på forskellig vis som vi kalder jordrente, arbejdsløn og kapitalomkostning. Jordrenten gemmer vi til sidst som den mest interessante i denne sammenhæng. Men alt i alt indgår disse tre hovedelementer i deres forskellige former i al produktion, og det er disse tre hovedelementer, produktionsudbyttet skal anvendes til at aflønne. Arbejderne skal have deres løn, maskinerne skal afskrives og vedligeholdes, og til sidst er der en residual, som i begyndelsen kan have udseende af en overnormal profit – men som med tiden konverteres til jordrente.

Mellem arbejderne er der en naturlig konkurrence om at få den bedste løn, ligesom der mellem kapitalisterne hersker en naturlig konkurrence om dels at tilvejebringe den bedste og billigste arbejdskraft, dels at afsætte produkterne til den maksimale profit. Så høje priser som muligt til de laveste omkostninger. For både arbejdsmarked og kapitalmarked gælder det, at udbud og efterspørgsel er variable faktorer, der styres af løn hhv. rente. Markedet eksisterer og fungerer, som enhver libertarianer ved. Der er næppe behov for at dvæle meget ved dette forhold i nærværende tidsskrift.

Da der er en konkurrence om arbejdskraften arbejdsgiverne imellem, finder arbejdskraftens aflønning en naturlig ligevægt på et leje, der i den optimale tilstand modsvarer arbejdsudbud og -efterspørgsel. På samme måde aflønnes kapital, al den stund kapital jo reelt blot er "opsparat arbejde", og kapital substituerer arbejde og frembringes ved arbejde.

Anderledes er det imidlertid med aflønningen til jordejeren. Jordrenten aflønnes på en helt anden måde end arbejde og kapital, hvilket det følgende vil vise, og derfor er det en fejlagtig præmis af de grovere at sammenblende jord og kapital.

Der er konkurrence mellem kapitalisterne om at skaffe sig produktionsjord, og mellem alle mennesker om at skaffe sig jord til boliger. Men udbuddet af jord følger ikke efterspørgslen, for Jordklodens overfladeareal er begrænset til 510 mio km<sup>2</sup>, hvoraf de 71 procent udgøres af vand. Kontinenternes areal var to milliarder år om at blive fordoblet. Måske kan landvinding fremskynde processen, men grænsen går aktuelt ved faktor 3,4 - så er hele kloden fast land, og så er det i øvrigt slut for fiskeindustrien. Men produktionens fremdrift er jo betydeligt hurtigere end landvindingen. Hvis BNP globalt vokser med 3% årligt, og landvindingen fulgte med i samme tempo, ville det tage 42 år før alle verdenshave var inddraget. Og hvem tror på, at vi på fire årtier kan landvinde samtlige de syv verdenshave? Nej, vel!

Jord er således til alle tider en mangelvare, og det vil formentlig tage mindst 1.000 år at terraforme Mars og Venus - og så længe kan menneskeheden ikke vente på retfærdighed. Hvis planeterne så i øvrigt også ender med at blive udmatrikuleret, hvilket pionerne formentlig vil gøre, er de efterfølgende besiddelsesløse mennesker lige vidt.

Efterspørgslen efter jord stiger, og det gør udbuddet tydeligvis ikke i noget, der blot tilnærmelsesvist ligner en brøkdelt af samme tempo. Prismekanismen fungerer således på samme måde som en monopoliseret vare. Uanset efterspørgsel er der højst 510 mio km<sup>2</sup> til rådighed, og den stigende efterspørgsel vil ikke udløse stigende udbud, men alene stigende pris.

Jordrenteresidualen har således en tendens til at udgøre en stadig stigende andel af produktionsfaktor-aflønningen, og dermed af samfundets BNP. Eller som industribaronen Andrew Carnegie udtrykte det: *"The most comfortable, but also the most unproductive way for a capitalist to increase his fortune, is to put all monies in sites and await that point in time when a society, hungering for land, has to pay his price."*

At jordrenten har tendens til at udgøre en stadigt stigende del af produktionsfaktorernes aflønning har som den meget triste konsekvens, at jordbesidderne naturnødvendigt beriger sig på den arbejdende befolknings bekostning.

Et andet ord for dette er vist "slaveri".

Har vi empirisk belæg for denne påstand? Ja, i allerhøjeste grad. Vi kan plukke en tre-fire af de mest indlysende:

- 1) Feudalsamfund. Frem til etableringen af en egentlig, stærk kongemagt i 1660'erne, konsolideredes jordejerskabet i hele "den gamle verden" på færre og færre hænder. Krige, misvækst, dårlig ledelse var årsagerne. Samtidig sås en kolossal klasse af besiddelsesløse, der levede i absolut armod og på et eksistensminimum (idet man jo efter sagens natur ikke kan leve under eksistensminimum, men ernæringstilstanden var ringe, levetiden kort og overdødeligheden ganske høj). Uret, tvang, hoveri, vilkårlig underkuelse var dagligdagen for langt størsteparten af den europæiske befolkning, der i første omgang ikke havde noget andet sted at tage hen. En midlertidig lindring i de besiddelsesløses perspektivløse kår blev givet med opdagelsen og erobringen af Amerika, hvilket blot indebar en ny uret: indhegning og fordrivelse af de oprindelige mennesker dér.
- 2) Bomuldsplantager. I 1860 forbød den amerikanske præsident Abraham Lincoln som bekendt negerslaveriet, hvilket resulterede i Den Amerikanske Borgerkrig. Sydstaternes godsejere tabte krigen, men vandt freden, for de opdagede, at de besiddelsesløse negerslaver ingen andre steder havde at gå hen – men var tvunget til at søge arbejde på netop de samme bomuldsplantager, de hidtil havde været holdt i slaveri på. Nu var de ikke længere slaver, men frie, men de kom til at arbejde under akkurat de samme forhold, blot med den forskel, at de ikke længere besad en kapitaliseret værdi for deres ejere (som motiverede ejerne til at sørge for hjælp under sygdom mv), men var reduceret til daglejere uden anden intrinsisk værdi for godsejerne end dagens arbejde.
- 3) Storbyer. Føromtalte Henry George fik inspirationen til sine teorier i undren over, hvordan fattigdommen havde en tendens til at stige med et samfunds velstand. Det omvendte forekommer alle fritænkere det umiddelbart logiske. Henry George beskrev det i bogen "Fremskridt og Fattigdom" således, at fremskridtet er som en kile, der drives ind midt i menneskeheden, og gør de fattige fattigere og de rige rigere og redegjorde for, hvorledes den ubeskattede jordejendomsret var kilden til dette forhold – og gav dermed en betydeligt bedre forklaring på storbyernes pjaltfattigdom i 1860erne end den samtidige, europæiske Karl Marx, der så det samme men ramte ved siden af skiven. Sidstnævntes noget tågede teorier endte tværtimod

med at slå 100 millioner mennesker ihjel og selv resultere i fattigdom - lidt et uakademisk sidespring, men alligevel med en væsentlig pointe: vi har smidt Karl Marx på porten, men vi skal ikke hælde barnet ud med badevandet. Den med fremskridtet stigende fattigdom har en fundamental forklaring. I vore dage render politikerne livet af sig for at kompensere for en stigende ulighed gennem en socialistisk omfordeling, der reelt blot uddyber problemet. Geolibertarianerne postulerer at have analyseret og beskrevet problemet - samt løsningen.

- 4) Robinson Crusoe-forenklingen. Nogen gange skal man skære problemet ind til kernen for at forstå det. Henry George brugte Daniel Defoes romanfigur Robinson Crusoe som eksempel. Kort fortalt: den unge Robinson Crusoe strander på en øde ø, hvor han i dybeste ensomhed, men med flid, møje og opfindsomhed, opbygger en tålelig tilværelse. Efter nogle års ophold møder han en vild indfødt, som han navngiver Fredag. Robinson lader nu Fredag arbejde for sig, men oplærer ham til gengæld i Bibelforståelse og det kristne budskab. Fredag bliver reelt til en domesticeret slave. Henry Georges tankeeksperiment er nu, at Robinson Crusoe i stedet havde fået tilskødet jorden som sin private ejendom, så Fredag havde fortsat med at være en fri mand. Fredag kunne – naturligvis mod en “passende” betaling i naturalier – “frit” dyrke den jord, Robinson ejede. Fredag havde ingen andre steder at tage hen, og måtte følgelig acceptere vilkårene. Var den “frie” Fredag da ikke fuldt så meget slave under denne tilstand, end under den i romanen beskrevne? Hvilke friheder havde Fredag reelt vundet i forhold til *frit* at kunne søge lykken og velstanden? Han kunne jo knokle løs derudad, og skabe en masse velstand og fremskridt – men i kraft af øens (jordens) livsnødvendighed, sparsomhed og Robinsons ejerskab, kunne Robinson til hver en tid fastsætte jordlejen til dét niveau, der lige netop sikrede Fredags arbejdsduelighed og livsførelse på eksistensminimum - og ikke mere.

Vi kunne også kigge på kolonimagters fremfærd og på mange mere detaljerede eksempler, men pladsen tillader det ikke, og egentlig burde det være unødvendigt. Pointerne burde nu være fastslåede, teoretisk og empirisk.

### Sammenfatning af det geolibertarianske standpunkt

Geolibertarianisterne er reelle og ægte libertarianere, der ønsker fra fødslen at ligestille mennesker og give dem lige ret og muligheder i jagten på lykke og velstand. De har indset, at privat ejendomsret til jord uden kompensation til samfundet er en hindring for at nå dette mål – og derudover ønsker de, at alle mennesker skal kunne nyde frugterne af deres arbejde fuldt og helt og uden andre hindringer end, hvad andres lige så store ret tilsiger at begrænsninger.

Geolibertarianere foragter al statslig indblanding i privatliv, erhvervsliv og frivilligt indgåede aftaler, og anser enhver arbitrær omfordeling fra flittig til doven for at være tyveri og reelt en slags 2' ordens slaveri.

Geolibertarianerne begriber ikke, hvorfor staterne beskatter det enkelte individs arbejde og handel, men i større eller mindre omfang lader de jordværdistigninger, der udspringer af det samlede samfunds stigende aktiviteter, for ubeskattede. Skatter på arbejde er reelt at ligestille med strafafgifter på arbejde. Det du straffer, får du mindre af. Indkomstskatter hæmmer samfundsaktiviteten og velstanden. Og det samme gælder reelt skatter på omsætning (moms og andre forbrugsafgifter).

Men geolibertarianerne lader netop ikke den private ejendomsret begrænse til en jordejendomsret, der hensætter de ikke-besiddende i en slaverilignende tilstand. Geolibertarianerne pålægger blot jordejerne en pligt til at udrede en kompensation til de besiddelsesløse for retten til at indhegne jorden og holde dem ude.

Geolibertarianerne fastholder som alle liberalister, at der findes ingen monopoler på hverken arbejde eller kapital. Karteldannelser, fagforeninger, patenter og kapitalakkumulation kan periodisk skabe markeds-suboptimaliteter og monopoler, men ikke i længden. Derimod er der et monopol på jord til trods for, at dette monopol er i millioner af menneskers fordelte ejerskaber: Jordkloden er en livsnødvendighed, den har en begrænset geografisk udstrækning og den kan i realiteten ikke mangfoldiggøres sådan som arbejde og kapital kan mangfoldiggøres.

Endelig sikrer den løbende inddragelse af jordrenten til samfundsformål – ud over, at samfundet får sine egne værdier tilbage – at jordejeren bestandigt vil stræbe efter som minimum at sikre ham en brugsværdi, der svarer til jordrenten (grundskylden). Han vil ikke lade jord ligge ubenyttet hen til spekulationsformål; snarere vil han være presset til at øge jordens udbytte for sig



**Thomas Paine: jordejerne skylder samfundet en lejeafgift**

"Men did not make the earth. It is the value of the improvements only, and not the earth itself, that is individual property. Every proprietor owes to the community a ground rent for the land which he holds."

Thomas Paine: *Agrarian Justice* (1797)

**Adam Smith: bedre at beskatte jord end bygninger**

"Ground-rents are a still more proper subject of taxation than the rent of houses. A tax upon ground-rents would not raise the rents of houses. It would fall altogether upon the owner of the ground-rent, who acts always as a monopolist, and exacts the greatest rent which can be got for the use of his ground. More or less can be got for it according as the competitors happen to be richer or poorer, or can afford to gratify their fancy for a particular spot of ground at a greater or smaller expense. In every country the greatest number of rich competitors is in the capital, and it is there accordingly that the highest ground-rents are always to be found. As the wealth of those competitors would in no respect be increased by a tax upon ground-rents, they would not probably be disposed to pay more for the use of the ground. Whether the tax was to be advanced by the inhabitant, or by the owner of the ground, would be of little importance. The more the inhabitant was obliged to pay for the tax, the less he would incline to pay for the ground; so that the final payment of the tax would fall altogether upon the owner of the ground-rent."

Adam Smith: *The Wealth of Nations*, Book V, Chapter 2, Article 1: Taxes upon the Rent of Houses

**Milton Friedman: den mindst dårlige skat**

"There's a sense in which all taxes are antagonistic to free enterprise – and yet we need taxes. ...So the question is, which are the least bad taxes? In my opinion the least bad tax is the property tax on the unimproved value of land, the Henry George argument of many, many years ago."

Citeret af Mark Blaug i *Economica*, New Series, 47, no. 188 [1980] p. 472).

selv. Det er kun sundt for alle parter og for menneskeheden, at vor klode udnyttes optimalt.

**Indvendinger**

Vi har allerede berørt en del indvendinger imod geolibertarianismen undervejs i teksten, men der er flere liberale kritikpunkter, der bør nævnes og besvares her. Vi tillader os at se bort fra kollektivisternes kritik af den libertarianske præmis, og holder os alene til libertarianernes kritik af det geolibertære "sær"-standpunkt.

*Anarkistens indvendinger*

Libertarianere anerkender i et vist omfang behovet for en stat eller en anden form for overmyndighed, der som minimum skal sikre hvert individs negative frihedsrettigheder. Men de rene anarkister har et problem med jordskattens inddrivelse, for hvilken overindividuel myndighed har retten til at inddrive jordskatten? Hvilket voldsmonopol har retten til tvangsinddrivelse i det ikke-aggressive anarki?

Anarkisten overser her behændigt sin egen argumentation og egne principper om frivillighed og ikke-aggression (NAP). For vi er jo alle født lige og med lige rettigheder til frugterne af vort eget arbejde. Det indebærer, at vi alle er født med lige ret til naturens gaver og det areal (jordkloden) vi indtil videre er bundet på. Skal enhver derfor respektere en indhegning, skal

det ske frivilligt. Og skal NAP respekteres, skal indhegningen ske i fuld enighed med resten af samfundet, altså de omkringboende frie mennesker. Men de omkringboende vil kun anerkende dette mod fuld kompensation, akkurat ligesom de kun anerkender forurening mod fuld kompensation og at yde arbejdskraft mod fuld kompensation og så fremdeles.

Ja, man kan naturligvis sagtens indhegne med vold og uden kompensation. Men så tilsiger ikke-aggressionsprincippet, at de omkringboende har ret til at forsvare sig mod dette overgreb mod deres medfødte lige ret. Og man kan ikke begrænse en nyfødts rettigheder med begrundelse i, at den oprindelige uret fandt sted i stenalderen. Hvert menneske fødes som bekendt med lige rettigheder til at arbejde og stræbe efter lykke og velstand; enhver udelukkelse må ske med fuld og rimelig kompensation til vedkommende. Uanset fortidens synder.

Formelt set bør anarkisten som udgangspunkt anse det for en aggression at beslaglægge et stykke jord og forhindre andre frie mennesker i at færdes på den. I praksis vil alle samfundets individer for det gode naboskabs skyld frivilligt kompensere de andre for denne ret i et passende omfang, og ikke-aggressionsprincippet er bevaret til anarkistens – der ved nærmere eftertænksomhed nu er geoanarkist – store velbehagelighed.

*Murray Rothbards indvendinger*

Murray Rothbard var først og fremmest enig i, at der vitterligt er et jordspørgsmål, og at det er en klassisk fejl, når nationaløkonomer generelt betragter jord som kapital. Rothbard beskriver (korrekt), at jordens handelsværdi vil falde til 0 ved fuld grundskyld; således som det også er vist tidligere i denne artikel. Så ræsonnerer han videre, at 100 procents grundskyld af en handelsværdi på 0 er – 0. Jordskatterne ville falde til 0 ved fuld grundskyld (dette argument må ikke forveksles med Lafferkurvens tilsvarende postulat).

Men her fejler Rothbard monumentalt. For grundskylden skal ikke nødvendigvis beregnes som en procentdel af en kapitaliseret handelsværdi; vi har tidligere været inde på det problematiske heri. Fuld grundskyld er lig med den løbende brugsværdi, og argumentet kan egentlig blot bruges til en kritik af den måde, grundskyld for tiden opkræves på i de lande, der har implementeret den. Ikke som en kritik af grundskyld i sig selv.

Hvor der befinder sig et samfund, har jorden en løbende brugsværdi. Grundskylden skal være lig med brugsværdien. Grundskylden kan, korrekt beregnet og opkrævet, derfor aldrig udgøre nul.

*Liberal Alliances indvending*

I Danmark er liberalismen nok bedst<sup>5</sup> repræsenteret politisk ved Liberal Alliance, hvis skattepolitiske ordfører, Ole Birk Olesen, har en oprindelse som anarkokapitalist, men nu nok snarere er minarkist uden dog at have erkendt jordspørgsmålets vigtighed i frihedskampen. Snarere tværtimod.

Liberal Alliance tordner imod grundskyld, og lad os derfor se på partiets mere principielle indvendinger. Den realpolitiske kritik (at stigende grundskyld aktuelt ikke udløser tilsvarende fald i indkomstskatter og afgifter, men blot større offentlig sektor) kan alle geolibertarianere tilslutte sig.

Den primære kritik af jordskattens moralske berettigelse er (med den skattepolitiske ordførers egne ord), at han ikke kan forstå forskellen mellem væddeløbsheste, antikviteter, dyre malerier og jord. Og skal værdistigningerne på væddeløbsheste, antikviteter og dyre malerier være skattefrie, skal også værdistigningerne på jord være skattefrie.

Denne artikel burde have forklaret forskellen. Væddeløbsheste, antikviteter og dyre malerier er resultatet af menneskers arbejdskraft – altså kapital eller forbrugsgoder - hvorfor det er i strid med ejernes selvejerskab at beskatte deres værdi. Samtidig kan væddeløbsheste, antikviteter og dyre malerier mangfoldig-

gøres, hvorved udbuddet over tid følger efterspørgslen. En beskatning vil derfor være et indgreb i markedsmechanismernes naturlige stræben efter ligevægt. Jord er derimod ikke resultatet af menneskelig arbejdskraft (vi kan som vist sagtens se bort fra landvinding her), og kan således heller ikke mangfoldiggøres.

Partiets øvrige indvendinger (blandt andet "gå-fra-hus-og-hjem-retorikken") er allerede på et mere generelt niveau diskuteret i nærværende artikel.

*Paul Krugmans indvendinger*

Nobelpristager Paul Krugman er ikke principiel modstander af grundskyld, men formoder, at grundskyld alene ikke kan finansiere en moderne velfærdsstat.

*"Believe it or not, urban economics models actually do suggest that Georgist taxation would be the right approach at least to finance city growth. But I would just say: I don't think you can raise nearly enough money to run a modern welfare state by taxing land [only]."* <http://www.psmag.com/politics/this-land-is-your-land-3392/>

Vi kan godt tillade os, ud fra en umiddelbar betragtning, at stille os bekræftende til nobelpristagerens postulat. I Danmark finansierer grundskylden og dens fætre arveskatten og kapitalvindingsskatten vel omtrent 4 procent af de offentlige udgifter. Nu er der dog ikke fuld grundskyld i Danmark, og fuld grundskyld vil – med et ædrueligt gæt – kunne indbringe måske 7-10 procent af BNP, altså 10-15 procent af de aktuelle, offentlige udgifter.

Men velfærdsstaten er jo som bekendt ikke forenelig med det libertarianske standpunkt. Libertarianeren vil eksempelvis mene, at efterløn og folkepension ikke er en menneskeret, men et personligt ansvar. Vil man holde op med at arbejde inden livsafslutningen, må man spare op selv – hellere end at betale til andre. På samme måde skal arbejdsløshedsforsikring og andre væsentlige dele af velfærdsstaten privatiseres. Libertarianeren er i den forstand ikke modstander af velfærd, han er blot modstander af, at pengene skal ind over en fælleskasse først og administreres herfra, inden de deles ud igen. Det umoralske i omfordelingen og det uhensigtsmæssige i omfordelingens velfærds/nyttetab er alle libertarianere vel enige i – herunder også geolibertarianerne.

Kulturstøtten skal også ud af geolibertarianerens ligning, og her forlader han så Henry George's oprindelige vej. Henry George foreslog nemlig, at alle de mange penge, der kom ind ved jordskatter, blandt andet kunne finansiere folkebiblioteker. Henry George levede i helt

andet århundrede på et helt andet kontinent med en helt anden kultur, baggrundsviden og indsigt. Lad ham være tilgivet.

Endelig tager Paul Krugman ikke rigtigt stilling til de dynamiske effekter, det må have på BNP, at indkomst- og omsætningskatter bortfalder.

Geolibertarianerens svar på Paul Krugman's indvending må derfor være, at denne har ret i indvendingen på egne præmisser, men at præmisserne dels er forkerte, dels utilstrækkelige. Reelt har vi ingen empirisk baseret viden om, i hvor høj grad fuld grundskyld som eneste skat kan finansiere et ægte liberalt samfund.

#### *En udfordring af selve ideen om et jordmonopol eksistens*

En ofte mødt påstand er, at der slet ikke eksisterer noget jordmonopol, hvorved hele den væsentlige og reelt fundamentale præmis om at skille jord og kapital ad bortfalder. Jorden ejes jo af mange, der konkurrerer indbyrdes om at udnytte den bedst muligt. Skulle en enkelt person stræbe efter at eje hele jordkloden, vil den marginale handelspris på det ikke-ejede jord stige til en sådan højde, at det reelt er umuligt for ham at komme til at erhverve den.

Der ligger heri reelt to påstande, vi skal have skilt ad. Men lad os begynde ved at betragte situationen udefra, nemlig med de besiddelsesløses øjne: jordkloden er for dem en monopolistisk livsforudsætning, og de kan ret beset være temmelig ligeglade med, hvor mange jorddrotter der har delt de 510 mio km<sup>2</sup> imellem sig. Jordrenten er den samme, uanset hvor mange der deles om at eje Jordkloden, nemlig residualen af produktionsudbyttet efter, at arbejds lønnen og kapitalrenten er betalt. De 510 mio km<sup>2</sup> er et reelt monopol, postulerer geolibertarianisterne, uanset hvor mange eller hvor få godsejere, der deles om den. Matadorspillet ender som bekendt altid med én "godsejer", og det gør den private jordejendomsret også, hvis ikke vi med tvang omfordeler og regulerer.

Men er det korrekt, at den marginale handelspris vil stige til uanede højder, den dag én bestemt godsejer skulle komme til at eje "det meste"? Jordens handelsværdi fastsættes, som tidligere vist, ved

$$p = (b - t) \times k,$$

hvor  $b$  = løbende brugsværdi,  $t$  = jordskat og  $k$  = kapitaliseringsfaktor

Jordskatten er i denne sammenhæng en eksogen faktor. Brugsværdien er næppe stigende blot fordi den

omkringliggende jord ejes af andre eller af færre, og kapitaliseringsfaktoren er bestemt af markedsrenten (ved  $k = 1 / i$ ), der næppe heller påvirkes af jordmonoplets fordeling. Ergo stiger jordens handelspris ikke, blot fordi al anden jord ejes af stadig færre personer.

#### *Hvad så med radiofrekvenser?*

Radiofrekvenser er, akkurat som jorden, en knap vare, der er tildelt fra naturens hånd. Nogen påstår, at jordskatten bør udvides til æterbårne informationer for at sikre, at radiofrekvenserne anvendes optimalt, og at værdien heraf kommer hele menneskeheden til gode.

Imod taler, at radiofrekvenser dels ikke er en livsnødvendighed (men indrømmet af væsentlig betydning for menneskers oplysning og informationsdeling), dels, at radiofrekvenser som knaphedsskabende faktor nok kun kommer til at have (haft) en relativt kort betydning i menneskehedens lange udviklingshistorie. Informationer udbredes nu i fiberkabler, og med digitaliseringen af radiofrekvenserne kan man ikke længere tale om, at ejerskabet til en bestemt frekvens udgør et monopol.

Dermed må man sige, at et kortvarigt dilemma er løst af den teknologiske udvikling, akkurat som jordmonoplet vil være løst om 1.000 år, når menneskeheden kan terraforme andre planeter. Men indtil da består problemet med jordmonoplet, akkurat som det har været et problem med informationsudbredelsen, at staterne i Europa besad ejerskabet til FM-båndet og dets anvendelse og indhold.

#### **Afsluttende bemærkninger**

Det fremgår forhåbentlig af artiklen, at georgismens tanker om jord og naturligt forekommende ressourcer som menneskehedens fælles ejendom har en vis appel til liberalistens tanker om menneskets selvejerskab og alle menneskers lige ret til at stræbe uhindret efter lykke og velstand – eller rettere: at intet menneske har ret til at begrænse et andet menneskes rettigheder og muligheder.

Forhåbentlig vil den kritiske læser have set sine egne indvendinger fyldestgørende og retfærdigt behandlet, og i modsat fald skal jeg undskyldte mange gange. Artiklens formål har været at beskrive den geolibertarianske position fair for både tilhængere og modstandere, men naturligvis på tilhængernes præmisser.

Mange store tænkere kunne have været behandlet grundigere end de er blevet, og flere aspekter af jordskatter som enesteskat kunne være behandlet. Pladsen tillod det blot ikke, men for interesserede er der rigtigt

meget spændende og relevant til supplerende læsning i Fred E. Foldvary's skrifter og ikke mindst den meget produktive Fred Harrison. Nogle af de mest relevante skrifter omtales i litteraturlisten, men læseren opfordres til selv at søge videre. Mange af værkerne er udgivet på Internet og gratis tilgængelige her.

#### Litteratur

Fred E. Foldvary: *Geo-libertarianism* (Land and Liberty, maj-juni 1981)

Fred E. Foldvary: *Geoism and Libertarianism* (The Progress Report, 2007)

Fred E. Foldvary: *Geonarchism* (anti-state.com, 2001)

Henry George: *Progress and Poverty*, (1879)

Fred Harrison: *The Silver Bullet* (2008)

Fred Harrison: *Ricardo's Law: House Prices & the Great Tax Clawback Scam* (2006)

Fred Harrison: *Land & Taxation* (1994)

John Locke: *2nd Treatise on Civil Government*, Chapter V, paragraph 33 (1690) (Locke's Proviso)

Thomas R. Malthus: *Inquiry into the Nature and Progress of Rent, and the Principles by which it is regulated* (1815)

Thomas Paine: *Agrarian Justice* (1797)

David Ricardo: *Principles of Political Economy and Taxation* (1817)

Murray N. Rothbard: *The Single Tax: Economic and Moral Implications and A Reply to Georgist Criticisms* (The Logic of Action One: Applications and Criticisms from the Austrian School, 1997)

Adam Smith: *The Wealth of Nations*, Book 5, Chapter 2, Article I (1776)

Edward West: *Essay on the Application of Capital to Land* (1815).

#### Noter

<sup>1</sup> Naturligt forekommende ressourcer er i sig selv "jord" per definition, så længe de ligger ubenyttede i jorden. Når en person tilføjer arbejde ved at hente ressourcerne op, er de ikke længere "jord", men kapital eller forbrugsgode – og tilhører den person, der hentede dem op, såfremt han havde legal adgang hertil.

<sup>2</sup> "Samfundet" kan i denne forbindelse fortolkes forskelligt, men sammenfattende som "medmennesker". Geonarkister (som Fred Foldvary definerede i xxxx) tror på voluntarismen, selv når medborgerne skal kompenseres for et jordejerskab, mens andre geolibertarianere ikke er helt overbevist herom og anser en stat for nødvendig

for at beskytte ejendomsretten og sikre kompensationen herfor.

<sup>3</sup> Murray Rothbard kalder det "nationalization", hvilket nok er at stramme den lidt, al den stund geolibertarianisterne netop er fortalere for selvejerskabet og afviser statslig indblanding i anvendelsen.

<sup>4</sup> Det danske system (at grundskyld pålignes observerede, historiske handelsværdier) forekommer at besidde en iboende fejl, som medfører en forsinket skattemæssig reaktion på konjunktursvingninger og dermed kan give positiv feedback til konjunktursvingninger. I nedgangstidens begyndelse observeres en tidligere stigende jordpris, og jordskatten stiger yderligere – hvilket forstærker den negative konjunktur. Siden tilpasses grundskylden de faldende vurderinger, men stadig med nogen forsinkelse, hvilket forsinker de positive konjunkturers tilbagevenden. Når dette indtræffer, sker det samme med modsat fortegn: grundskylden stiger med forsinkelse, og ejendomsmarkedet risikerer at blive overophedet indtil konjunkturtoppen er nået på et for højt niveau.

Kritikerne kan vel have ret i, at jordskatter implementeret på den danske måde kan have en forstærkende effekt snarere end en udjævnende. Vi så det senest frem mod 2008, hvor forsinket skatteeffekt af jordværdistigningerne (qua skattestoppets 7 pct-grænse) uddybede den efterfølgende krise på ejendomsmarkedet. Geolibertarianerne påpeger, at fejlen ligger i at pålign grundskyld efter historiske handelspriser, snarere end aktuelle – og at krisen siden 2008 skyldtes nye lånemuligheder, der kapitaliserede jordværdierne på alt, alt for høje niveauer; forstærket af en begrænsning i jordskatternes stigning.

<sup>5</sup> Men desværre også med politisk pragmatik og en vis nervøsitet overfor de mest frihedsinsisterende standpunkter

# Uden for tema

## Adam Smith og de moralske følelser

"Til Libertas' årlige 'Adam Smith'-middag holdt Mia Amalie Holstein aftenens festtale om Adam Smiths "Theory of Moral Sentiments" i anledningen af, at værket i sensommeren vil blive udgivet på dansk af Informations Forlag. Mia har indvilliget i at lade hendes oplæg bliver trykt her i bladet."

Af Mia Amalie Holstein

Mange tak fordi jeg måtte komme.

Mit oplæg falder i tre dele. Først en kort introduktion til Adam Smith. Dernæst beskrives Smiths moral-filosofiske projekt i *The Theory of Moral Sentiments* med særligt fokus på begreberne 'sympati' og 'upartisk iagttager'. Til slut kobles *The Theory of Moral Sentiments* til 'Das Adam Smith Problem'.

### 1. Kort introduktion til Adam Smith

Den skotske moralfilosof og økonom Adam Smith (1723-1790) udgav to store værker. Et moralfilosofisk hovedværk, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), og et økonomisk, politisk hovedværk, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Smith er mest kendt for sit økonomiske hovedværk, som dels anses som værende den første videnskabelige redegørelse for de økonomiske mekanismer bag nationers velstand og dels som et politisk forsvar for bl.a. frihandel.<sup>1</sup> Men til trods for, at Smith betragtes som grundlæggeren af moderne økonomi, ville han aldrig selv have beskrevet sin intellektuelle karriere som centreret omkring økonomi. Økonomien var kun et kapitel – og end ikke det vigtigste – i et bredt studie af samfundet og menneskets udvikling. Et studie som også inkluderede psykologi, jura, politik og ikke mindst etik<sup>2</sup>, som var emnet for Smiths moralfilosofiske hovedværk. Smiths filosofiske projekt var, ifølge den sjette og ende-

lige udgave af TMS, at skabe et stort intellektuelt design med tre overlappende 'systemer': Moralfilosofien på den ene side, den politiske økonomi på den anden side og endelig en teori om retslære, der forbandt de to i et stort, harmonisk system.<sup>3</sup>

### 2. The Theory of Moral Sentiments

Formålet med TMS var for Smith at analysere, hvad dyd er, og undersøge, hvorfor mennesket vælger dydens vej frem for selvskhedens. Idehistorisk skal dette ses som en kommentar til Niccolò Machiavellis (1469-1527), Thomas Hobbes' (1588-1679) og Bernhard Mandevilles (1670-1733) syn på selvskhed som et eksklusivt socialt evangelium<sup>4</sup>. Dyden udforsker Smith gennem begreberne 'sympati' og 'upartisk iagttager', som jeg vil vægte højt i dette oplæg.

#### 2.1 Om sympati

I TMS tilegner Smith det første kapitel, 'Of Sympathy', til sympatien, hvilket sender et tydeligt signal om, hvad Smith mener, er mest fundamentalt for sin moralfilosofi. Ifølge Smith er sympatien nemlig det, der binder mennesker sammen, og derfor det grundlag, hvorpå moralen bør funderes.

Smith bruger ordet sympati (syn-pathos<sup>5</sup>) på en lidt usædvanlig måde. I stedet for at have betydningen 'sam-følelse', 'med-følelse' eller 'deling af følelser', be-

### Forkortelser

LJ	Lectures on Jurisprudence (1763-1764)
LRBL	Lectures on Rhetoric and Belles Lettres (1762-1763)
TMS	The Theory of Moral Sentiments (1759)
WN	An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)

tyder ordet sympati hos Smith nærmere *'en bevidsthed om, at man deler følelser med andre'*.<sup>6</sup> Med sympati henviser Smith således til en bevidst handling foretaget ved forestillingsevnen, hvor vi som menneske former ideer om, hvordan andre har det, ved at overveje hvordan vi selv ville have det i en lignende situation.<sup>7</sup>

Ifølge Smith har alle mennesker en naturlig tilbøjelighed til sympati<sup>8</sup>. Sympatien opstår typisk mellem mennesker, hvor et individ observerer en hændelses årsag eller effekt<sup>9</sup>, men den kan også opstå blot ved synet af en særlig følelse hos en anden person.<sup>10</sup> Indser vi ved denne handling, at noget gør vores medmennesker ulykkelige, blive vi selv ulykkelige. Og når noget gør dem glade, bliver vi selv glade. Sympatien, som således er slutpunktet for udvekslingen mellem det engagerede menneske og iagttageren, er formentligt utænklig, hvis ikke det var for sprog, forestillingsevne<sup>11</sup> og erfaringen.<sup>12</sup>

Når et individ vælger at dele følelser med en anden, så kan det forklares ved, at gensidig sympati i sig selv er glædeligt. *"[N]othing pleases us more than to observe in other men a fellow-feeling with all the emotions of our own breast"* (TMS p. 5). Således kan gensidig sympati forstærke glæde og lindre sorg<sup>13</sup>. Sympatien er således det, der skaber sociale bånd.<sup>14</sup>

Begrænsninger hos den sympatiske iagttager betyder dog, at udvekslingen aldrig bliver perfekt. Selvom hans følelser er af samme karakter, så er de ikke lige så stærke som hos den person, der er objekt for iagttagerens sympati.<sup>15</sup> Endvidere er denne initiale og næsten fuldstændige *"correspondence of sentiments between spectator and the person principally concerned"* (TMS p. 13) kortvarig, da egeninteressen gør, at iagttageren igen må separeres fra sin næste<sup>16</sup>. Og endelig er der en asymmetri i sympatien i den forstand, at det er lettere for iagttageren at være sympatisk i glæden end i smerten.<sup>17</sup>

Endeligt er der også det aspekt, at vi i vores relationer til andre, har sympati for dem, vi er tæt knyttet til.<sup>18</sup> Ifølge Smith er godhed (en af sympatiens manifestationer) et handlingsmotiv, som er stærkest i familien. Dernæst rækker det til venner, naboer og kollegaer og til sidste til dem, som ikke indgår i en af ovennævnte grupper. Godheden svækkes således, som den sociale afstand<sup>19</sup> øges. I krig er vores medfølelse overfor det andet lands borgere yderst begrænset.<sup>20</sup> Og når det kommer til sekter og grupper med markant andre interesser, er der ikke bare fravær af godhed, men menneskers attitude kan være direkte ondsindet.<sup>21</sup>

## 2.2 Den upartiske iagttager

Sympatiens primære formål er imidlertid ikke at sikre trøst, men at opbygge normer i samfundet.<sup>22</sup> Sympatien socialiserer ifølge Smith mennesket. Næsten alle mennesker glædes ved andres billigelse og er utilpasse ved andres misbilligelse.<sup>23</sup> Livet igennem lærer mennesket via erfaringen, at iagttagere billiger følelser og reaktioner, når de svarer til de følelser og reaktioner, som de selv ville have haft i samme situation. Derfor sørger det følelsesmæssigt engagerede individ derfor ofte for at forladige sine følelser for at opnå *"harmony and concord with the emotions of those who are about him"* (TMS 14). Af sympatien udspringer således regler for god opførsel. Disse regler er de eneste principper, ved hvilket *"the bulk of mankind are capable of directing their actions"* (TMS p. 136). Konformitet med disse regler resulterer i anerkendelse og beundring fra vores medmennesker. Og idet vi ønsker at fremstå beundringsværdige, underlægger vi os samfundets normer.<sup>24</sup>

Af disse to handlinger, dvs. af iagttageren, som sætter sig i det følelsesmæssigt engagerede menneskes sted, og det engagerede menneske, som tilpasser sine følelser til et for iagttageren passende niveau, udspringer ifølge Smith to sæt af dyder. De blide dyder, som forbindes med iagttagerens følsomhed over for andre<sup>25</sup>, og de hårde dyder, som forbindes med det engagerede menneskes selvkontrol<sup>26</sup>. Og af disse to sæt af dyder kan tre andre dyder udledes, som ifølge Smith tilsammen og i denne rette mængde og balance konstituerer det perfekt dydige menneske<sup>27</sup>, nemlig: perfekt egenomsorg, streng retfærdighed og passende godhed. Sympatien skal således ikke blot forstås som en enkelt kvalitet ved den menneskelige karakter (den direkte metode), men nærmere en variabel, der kan komme til udtryk i forskellige moralske følelser, som fx egenomsorg, retfærdighed og godhed.<sup>28</sup>

Ifølge TMS er det menneskets opgave at holde balancen, dvs. at veje de forskellige moralske følelser i forhold til hinanden, som han vælger sine handlinger.<sup>29</sup> Det er svært, for mennesker lader sig let forføre af andre følelser som fx frygt, vrede, dovenskab eller nydelse.<sup>30</sup> Og hvis mennesket ikke besidder en perfekt selvkontrol, så vil han let miste balancen og fx blive indbildsk, jaloux eller ondsindet<sup>31</sup>.

Hermed har Smith redegjort for, hvad dyd er, og undersøgt, hvorfor mennesket vælger dydens vej frem for selvskhedens. Nu vil jeg koble problemstillingen til 'Das Adam Smith Problem'.

### 3. Das Adam Smith Problem

I 1800-tallet begyndte interessen for Smiths moralfilosofiske arbejde at blomstre op. Og hen mod slutningen af 1800-tallet begyndte en gruppe tyske lærde, anført af blandt andre den tyske økonom Bruno Hildebrand (1812-1878),<sup>32</sup> at undersøge mulige modsætningsforhold i de antagelser, der lå til grund for Smiths økonomiske og moralfilosofiske hovedværker<sup>33</sup>. Den formodede inkonsistens fik tilnavnet 'Umschwungstheorie'. På dette tidspunkt blev 'Das Adam Smith Problem' således betragtet ud fra et filologisk perspektiv, dvs. et spørgsmål om, hvorvidt Smith havde skiftet holdning i løbet af sit forfatterskab.

I 1958 fandt man imidlertid nye forelæsningsnoter (LRBL, 1762-63) fra universitetet i Glasgow. Disse noter understregede, at principperne i Smiths økonomiske teori – i særdeleshed forståelsen af arbejdsdeling – havde været fremsat på omtrent samme tidspunkt som TMS.<sup>34</sup> En filologisk uforenelighed i Smiths tænkning virkede nu endnu mere utænkelig. 'Das Adam Smith Problem' blev derfor fremover hovedsageligt betragtet ud fra et systematisk perspektiv, hvilket fx kan formuleres som spørgsmålet om, hvorvidt der – under antagelsen af, at både TMS og WN indeholder en etik – er en modsætning mellem naturen af den karakter, der handler på markedet og naturen af den karakter, der handler etisk.

#### 3.1. Er 'Das Adam Smith Problem' et problem?

For at besvare dette spørgsmål ud fra et systematisk perspektiv, kræver det, at man undersøger, om der er en inkonsistens mellem det etisk bevidste menneske, der ligger til grund for TMS og den tilsyneladende egoistiske karakter bag WN. Dvs. at man undersøger om den karakter, der beskrives i hhv. TMS og WN, både indeholder godgørende og egoistiske træk.

Jeg har desværre ikke tid til at redegøre for dette i detaljer. Men der er ingen tvivl om, at karakteren i både TMS og WN indeholder egen-henvendte følelser. I TMS beskrives det som egenomsorg (jf. TMS kap. 6<sup>35</sup>) og i WN som egeninteresse (jf. WN kap. 2<sup>36</sup>).

Spørgsmålet er om begge karakterer besidder sympati? Som jeg tidligere har nævnt, er der ingen tvivl om, at karakteren i TMS besidder sympati. Men gælder det også karakteren i WN? Findes der sympati blandt folk, der handler på markedet?

Dette spørgsmål er centralt for at løse 'Das Adam Smith Problem', men i min optik er det også den vigtigste slagmark i kultur- og værdikampen for borgerlig-liberale i dag. At vise at markedet også drejer sig om sympati

og følelser. At al udveksling netop handler om at forstå, fornemme og leve sig ind i andres behov.

Fordi dette perspektiv er gået tabt hos os borgerlige, har centrum-venstre i dag monopol på begrebet sympati. Monopol på at definere, hvad der er sympatisk og i særdeleshed, hvad der ikke er. De forbinder sympatien med den gode intention og tror, at sympatien alene trives uden for markedet. Vi forledes derfra til at tro, at der eksisterer en væsensforskel mellem den person, der handler etisk, og den person, der handler på markedet. Som havde samfundet et etisk A- og B-hold. Det er naturligvis ikke tilfældet.

Lad os til sidst se et par eksempler på, hvordan Adam Smith argumenterer for, at markedet også har sympatien som cement.

#### 3.2. Sympatibegrebet i *Wealth of Nations*

Ifølge Smiths WN bruger mennesket sympati, når det handler på markedet. Det er en mere instrumentel variant af sympatibegrebet end vi er vant til, men stadig et sympatibegreb. Smith skriver fx, at mennesket "*will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them ... Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer*" (WN p. 26). For at kunne foretage denne byttehandel, så kræver det, at man sætter sig i den andens sted, finder ud af, hvad han ønsker og skaffer dette. Det samme skriver Smith i LJ, omend endnu mere tydeligt: "*Man, in the same manner, works on the selflove of his fellows, by setting before them a sufficient temptation to get what he wants; the language of this disposition is, give me what I want, and you shall have what you want.*" (LJ p. 493).

Et andet eksempel på, at den egeninteresserede karakter interesserer sig for andre, er, at den, som handler på markedet, går op i at opretholde eget ry<sup>37</sup> og egen status<sup>38</sup>. At handle på markedet, dvs. at være drevet af egeninteresse, betyder således ikke, at det individ, som er engageret i økonomiske transaktioner, ikke også er optaget af, hvad andre mennesker tænker om handlen og ham selv. Og for at etablere dette må han gøre brug af sympatien.

#### 3.3 Mennesket er både godgørende og egennyttigt

Ifølge Smith er der således ikke væsensforskel på karaktererne i hhv. WN og TMS, idet sympatiens manifestation i de to karakterer (dvs. i fx godgørighed og egennyttig opførsel) i virkeligheden er substitutter i persons karakter<sup>39</sup>. At Smith har haft denne tanke understøttes af en kommentar, som Smith har fremsat i LJ:

“Men in general follow these principles [the principles of authority<sup>40</sup> and utility] according to their natural disposition. In a man of bold daring, and bustling turn the principle of utility is predominant, and a peaceable, easy turn of mind usually is pleased with a tame submission to superiority”, (LJ p. 402). Dette foreslår, at mennesker netop kan være mere disponerede over for fx godgørende opførsel end egennyttig opførsel. Samtidig synes dette citat fra TMS at indikere, at vores præferencer også kan skifte fra tid til anden: “We sometimes seem to value the means more than the end, and to be eager to promote the happiness of our fellow-creatures rather from a view to perfect and improve a certain beautiful and orderly system, than from any immediate sense or feeling of what they either suffer or enjoy”, (TMS p. 159).

Så mens den godgørende karakter er domineret af interessen i andres lykke, så er den egeninteresserede karakter i højere grad disponeret for nytte, dvs. interessen i egen lykke. Men i virkeligheden er disse blot to sider af samme sag. Endda er egeninteressen måske netop, som påpeget af Morrow (1927), indsat i mennesket via sympatien. Hvis dette er tilfældet, så er konsekvensen, at godgørende opførsel og egennyttig opførsel er konkurrerende manifestationer af sympatien.<sup>41</sup> Og dette har stor betydning, for den etiske dimension i Smiths værker. For det betyder samtidig, at der er konkurrerende metoder for moralsk vurdering: en baseret på intentionen, en anden på konsekvensen.<sup>42</sup>

Tak fordi jeg måtte komme.

#### Litteratur

- Coase (1979): Adam Smith's View of Man, *Journal of Law and Economics*, Vol. 19, No. 3, pp. 529-546. (CO)
- Dwyer (2005): Ethics and Economics: Bridging Adam Smith's Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations, *Journal of British Studies*, Vol. 44, No. 4, pp. 662-687 (DW)
- Hildebrand (1848): *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, Verlag von Gustav Fisher, Band 1. (HI)
- Hutchison (1976): Adam Smith and The Wealth of Nations, *Journal of Law and Economics*, Vol. 19, No. 3, pp. 507-528 (HU)
- Kurrild-Klitgaard (2004): *Økonomiens Konger – Adam Smith*, Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 1. udgave, 1. oplag (KU).

Morrow (1927): Adam Smith: Moralist and Philosopher, *Journal of Political Economy*, Vol. 35, No. 3, pp. 321-342. (MR)

*Politikens filosofileksikon* (2010), 2. udgave, Politikens Forlag. (PF)

Paganelli (2008): The Adam Smith Problem in Reverse: Self-Interest in the Wealth of Nations and the Theory of Moral Sentiments, *History of Political Economy*, Duke University Press, 40:2, pp. 365-382 (PA)

Raphael (1985): *Adam Smith*, Oxford University Press (RA)

Smith (1759): *The Theory of Moral Sentiments*, Amazon Distribution (TMS)

Smith (1763): *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Oxford University Press (LRBL)

Smith (1763): *Lectures on Jurisprudence*, Oxford University Press (LJ)

Smith (1776): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. 1+2, The Liberty Fund (WN)

Teichgraeber (1981): Rethinking Problemet, *Journal of British Studies*, Vol. 20, No. 2 (Spring, 1981), pp. 106-123 (TE)

Viner (1927): Adam Smith og Laissez Faire, *Journal of Political Economy*, Vol. 35, No. 2, pp. 198-232 (VI)

Witztum (1998): A Study into Smith's Conception of the Human Character: Problemet Revisited, *History of Political Economy*, Duke University Press, 30:3, pp. 489-513 (WI)

#### Noter

<sup>1</sup> RA p. 46.

<sup>2</sup> HU p. 511.

<sup>3</sup> TE p. 108.

<sup>4</sup> Hermed ikke sagt, at Smith også var kritisk overfor selvished i den naturlige stræben efter mental og materiel succes.

<sup>5</sup> Ordet sympati kommer af det græske 'sympatheia', som er afledt af præfikset syn (som betyder med eller sammen) og begrebet pathos (som betyder følelse, lidenskab eller lidelse). Sympati betyder således noget i retningen af 'sam-følelse' eller 'med-følelse'.

<sup>6</sup> RA p. 29. Smith virker ikke helt præcis i den definition, han præsenterer i TMS side 2. Smith falder desuden ofte tilbage til den almindelige brug af begrebet sympati.

<sup>7</sup> TMS p. 1.

<sup>8</sup> TMS 1.

<sup>9</sup> TMS p. 10.

<sup>10</sup> TMS p. 3.

<sup>11</sup> DW p. 665 og RA p. 93.



<sup>12</sup> TMS p. 9. Bemærk desuden, at Smith tror på, at sanserne troværdigt gengiver den bevidsthedseksterne verden, og at subjekter besidder evnen til introspektion.

<sup>13</sup> TMS p. 6.

<sup>14</sup> RA p. 94.

<sup>15</sup> TMS p. 14.

<sup>16</sup> TMS p. 13.

<sup>17</sup> DW p. 665-666 og TMS p. 35 + 37.

<sup>18</sup> TMS p. 190.

<sup>19</sup> Jacob Viners begreb, jf. CO p. 535.

<sup>20</sup> TMS p. 130.

<sup>21</sup> CO p. 534.

<sup>22</sup> DW p. 665.

<sup>23</sup> RA p. 31 + 33.

<sup>24</sup> CO p. 533.

<sup>25</sup> TMS p. 17.

<sup>26</sup> TMS p. 15.

<sup>27</sup> TMS p. 231-232.

<sup>28</sup> WI p. 501.

<sup>29</sup> TMS p. 231.

<sup>30</sup> TMS p. 208.

<sup>31</sup> CO p. 535.

<sup>32</sup> KU p. 144.

<sup>33</sup> KU p. 143 og PA p. 365.

<sup>34</sup> TE p. 108.

<sup>35</sup> Se særligt beskrivelsen af den egenomsorgsfulde mand, TMS p. 184-187.

<sup>36</sup> Se særligt citatet om slagteren, bryggeren og bageren, WN p. 26-27.

<sup>37</sup> WN p. 123 + 709.

<sup>38</sup> WN p. 622.

<sup>39</sup> WI p. 508.

<sup>40</sup> Autoritetsprincippet skal her forstås som en overlegen evne eller kapacitet, fx. udøvelsen af godhed. Nytteprincippet henviser til egennyttig opførsel.

<sup>41</sup> WI p. 496.

<sup>42</sup> WI p. 511.

# Tågesnakkere og charlatans

Af Lars Tvede

Salvador Dali sagde engang, at han aldrig havde bestilt en hummer på en restaurant og derefter fået en stegt telefon. Dele af hans tilværelse var, med andre ord, ret forudsigelige. Og sådan er det generelt. For de fleste af os bliver den næste onsdag nok nogenlunde som sidste.

Imidlertid lever et mindretal af befolkningen i en hel anden verden, hvor gentagelse er helt uacceptabelt – nemlig kunstnere. I den branche er man enten fornyende, eller man er intet.

I 1990 udkom en bog om dette kaldet *The Clockwork Muse: The predictability of Artistic Change*. Forfatteren var psykologiprofessoren Colin Martindale, der i 20 år havde studeret kunstmarkedernes historie. Baseret på avancerede statistiske analysemetoder kunne han med tørre tal vise, at disse gentog et forbausende forudsigeligt mønster, som han kaldte The Law of Novelty<sup>[i]</sup>: Først finder nogen på en ny kunstnerisk udtryksform, som andre så begynder at lave forskellige variationer af, sagde denne. Imidlertid skal hver ny kunstner gøre udtrykket lidt mere radikalt end før for at blive bemærket. Derfor bliver udtryksformen stadigt mere skinger, outreret eller larmende og til sidst så grotesk, at publikum dropper. Derefter starter noget andet, som gennemgår samme proces. Martindale kortlagde fænomenet i kunstverdenen, men det synes at gælde for al kreativitet, der ikke tjener et direkte målbart formål.

—  
Filosofi er et eksempel. *Social Text* er et universitetstidsskrift, som behandler sociale, kulturelle og filosofiske emner. I 1996 modtog dets redaktionskomite et artikelforslag fra fysikprofessoren Alan Sokal, som gav en lang filosofisk udredning om relationerne mellem kvantefysik og postmoderne filosofi<sup>[ii]</sup>. Denne var meget højtflyvende og rummede mange fraser såsom: “the postmodern sciences deconstruct and transcend the Cartesian metaphysical distinctions between humankind and Nature, observer and observed, Subject and Object.”

Bladets redaktører kunne så godt lide denne artikel, at de besluttede at bringe den i et særnummer af bladet netop til forsvar for postmodernistisk filosofi og specielt for såkaldt “socialkonstruktivisme”, som Sokals artikel var et eksempel på.

Det kom de senere til at fortryde, for bagefter bekendtgjorde Sokal vidt og bredt, at hans artikel faktisk var skrevet som en ren parodi på postmoderne filosofi. Han havde bevidst skrevet det hele, så det var totalt meningsløst.

Det er ikke det første tilfælde. Den filosofiske superstjerne Ludwig Wittgenstein fortryllede bl.a. sine fans med dybsindigheder såsom: “ My propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognizes them as senseless, when he has climbed out through them, on them, over them. (He must so to speak throw away the ladder, after he has climbed up on it.”<sup>[iii]</sup>

Det var i 1922, og siden er tågen blevet tættere. Moderne filosoffer har således bl.a. introduceret en slags ikke-realisme, ifølge hvilken eksperimentelle forsøg kun fortæller om resultatet af forsøget, men intet om virkeligheden. De har også afvist rationalisme. Paul Feuerabend argumenterede eksempelvis i sine bøger *Against Method* og *Farewell to Reason* imod logik og videnskab. Oven i dette kommer såkaldt “dekonstruktivisme”, ifølge hvilken man ikke kan kende en objektiv realitet. Alt er subjektivt, lærer vi her, og et udsagn er blot resultater af sprog, som igen er en subjektiv social opfindelse. Man kan derfor ikke sige med sikkerhed, at noget er sandt.

Ej heller kan man vide, om noget er godt. Tanker om, at der findes universelt gode værdier for alle mennesker såsom frihed eller kærlighed, kaldes af dekonstruktionalister “totalizing” og afvises på det bestemteste. De såkaldte “relativister” følger tilsvarende spor. Ifølge dem er den objektive sandhed kulturbestemt, hvorfor alting principielt er lige godt. Derfor kan vi dybest set heller ikke mene noget om andet end vores egne, personlige præferencer.

Den førnævnte socialkonstruktionisme er en variant af dekonstruktionismen, og dens ledende tænker Bruno Latour fortæller os, at naturen er en konsekvens af vores egne tanker, hvorfor det ville være en cirkelslutning at bruge den til at forklare noget såsom viden.

Alle disse anti-rationelle, anti-videnskabelige teorier er en del af det, der kaldes "postmoderne filosofi"; et fænomen, der opstod i Frankrig efter 2. verdenskrig og senere bredte sig til hele Vesten, hvor det fik betydeligt fodfæste i mange akademiske cirkler.

Udover de nævnte postmoderne skoler er en, som argumenter for, at vi ikke kan være sikre på, at der eksisterede en realitet overhovedet. Her har man i øvrigt det samme problem som med flere andre postmoderne filosofier: Hvis den er sand, eksisterer den vel ikke? I det hele taget er uklarhed et gennemgående træk ved postmodernismen, for dens egen dekonstruktion gør det næsten umuligt for tænkere inden for feltet at give en klar definition af begreberne.

Altså tågesnak. I øvrigt kommer en af de mest forvrøvede sætninger nogensinde fra den feterede kulturteoretiker Paul Virillio, som i sin bog *L'Espace Critique* leverer en 193 ord lang sætning (i den originale franske version) som er ganske og aldeles uden mening fra det første til det sidste bogstav. Blot for at få en fornemmelse begynder den således:

*"When depth of time replaces depths of sensible space; when the commutation of interface supplants the delimitation of surfaces; when transparency re-establishes appearances; then we begin to wonder whether that which we insist on calling space isn't actually light, a subliminary, para-optical light of which sunlight is only one phase or reflection."*

Langt, langt senere slutter den med ordene:

*"... Transferred into the eternal present of a relativity whose topological and teleological thickness and depth belong to this final measuring instrument, this speed of light possesses one direction, which is both its size and dimension and which propagates itself at the same speed in all radial directions that measure the universe."*

"Universet", skal det siges, er et meget populært ord blandt postmodernistiske tænkere sammen "fallogocentrisk", "spacialitet", "multivokaliteter", "intertekstuel", "teletopisk", "kommutation", "kronoskopi" og andre pompøse og typisk uforståelige ord.

Disse typer af moderne filosoffer fortæller os, at man ikke kan teste noget, ikke vide noget, ikke bruge videnskab, ikke bedømme eller sammenligne noget, og endog at det er tvivlsomt, om noget eksisterer (hvilket så forhåbentlig også gælder dem selv). Vrøvlet kamufleres så bag sætninger og ordvalg så komplekse, at selv den skarpeste læser forhåbentligt giver op og konkluderer, at filosofierne simpelthen er for kloge til at forstå. For at sætte trumf på dekorerer vrøvlerierne så med referencer og analogier til eksempel Einstein, Gödel og Niels Bohr.

For så vidt angår Sokals parodi er dens betydning måske bedst beskrevet af kritikeren Katha Pollit, som konkluderede at: "the comedy of the Sokal incident is that it suggests that even the postmodernists don't really understand one another's writing and make their way through the text by moving from one familiar name or notion to the next like a frog jumping across a murky pond by way of lily pads." <sup>[iv]</sup>.

Hvis filosoffer, der kan hjælpe os med at løse verdens problemer, er den hummer, samfundets borgere har bestilt, kan man sige, at de i stedet fik en stegt telefon.

Men sådan har det ikke altid været. Faktisk har verden haft mange gode filosoffer gennem tiderne. Som nævnt fortalte Montesquieu os eksempelvis om vigtigheden af magtdeling, John Locke om friheds berettigelse, Thomas Hobbes om statens nødvendige rolle, Thomas Aquinas om berettigelsen af videnskab og Karl Popper om den videnskabelige metode. De var en stor hjælp. Og så er der selvfølgelig H.C. Andersen, som bl.a. bragte den stadigt mere relevante historie om *Kejserens Nye Klæder*.

Apropos kejserens nye klæder: I September 2007 gik den Engelske restaurationsanmelder A.A. Gill fra *Sunday Times* ind på auktionshuset Christie's kontor for at spørge, om de ville sælge et portræt af Stalin for ham, som han havde købt for 200 £. Det ville de ikke. Imidlertid spurgte Gill derefter, om de ville have solgt maleriet, hvis det var lavet af kunstnerne Andy Warhol eller Damien Hirst, og dette bekræftede de så. Derefter ringede han til Hirst, som han kendte, og spurgte, om han ville male en rød næse på Stalin samt signere værket, hvad Hirst indvilligede i. Billedet blev derefter solgt for 140.000 £.

Hirst har med andre ord et stort navn og er bl.a. kendt for sine pillekabinetter, som er vægskabe med medicin, samt for sine udstoppede hajer. Sidstnævnte startede med at han købte en tigerhaj for en ca. 8.000 £, hvorefter han præparerede den med formaldehyd, udstillede den i en glasmontre og kaldte dette "The Physical

Impossibility of Death in the Mind of Someone Living". Derefter solgte han den til samleren Saatchi for 50.000 £, som senere videresolgte den til en hedgefond-manager for et beløb, der rygtedes at være 12 millioner dollars.

Snart begyndte hajen imidlertid at rådne. Hirst indvilgede nu i at udskifte den, hvilket dog rejste spørgsmålet om, hvorvidt dette så stadig var det originale kunstværk og som sådan 12 millioner dollars værd, eller om det nu blot var en haj i en montre – et dilemma, der ikke blev mindre, da Hirst selv begyndte at producere replika af det første værk.

Det er han god til, for hans kunst bliver lavet på en fabrik. Her bruger man bl.a. at hælde maling ud over en drejende spinderok over et lærred, som han så signerer. Dette har i øvrigt affødt en anden diskussion, som man også havde for Andy Warhols vedkommende: Hvordan kan man vide, om mesteren var til stede, da et givent kunstværk blev lavet i hans fabrik? Hvis han eksempelvis var ude at spise frokost, imens spinderokken fordelte malingen, var det så stadig et "Hirst" maleri? Stort problem!

I 1964 fik nogle journalister fra Sveriges *Göteborgs-Tidningen* ophængt nogle malerier i et galleri og hævdede, at de var lavet af avantgarde kunstneren Pierre Brassau. Malerierne mødte snart stor anerkendelse, og en kritiker skrev:

"Brassau paints with powerful strokes, but also with clear determination. His brush strokes twist with furious fastidiousness. Pierre is an artist who performs with the delicacy of a ballet dancer." [v]

Lidet anede denne kritiker, at malerierne faktisk var lavet af en fireårig chimpanse fra Borås Zoo kaldet Peter. En tilsvarende episode blev set, da direktøren for Statens Kunstfonds Museum i Moritzburg fik forevist et abstrakt maleri og mente, det kom fra den berømte og prisvindende maler Ernst Wilhelm Nay. Her var maleren chimpansen Gambhi.

Der er noget helt galt her. Folk betaler hundredtusindvis af dollars for On Kawara, der simpelthen maler datoer på et lærred og aldrig bruger mere end to timer på et sådant værk. Eller 456.000 dollars for en bunke blå og hvidt slik "udført" af Felix Gonzalez-Torres.

Kunstverdenens kejsere kan tilsyneladende sælge hvad som helst - for en formue, såsom 690.000 dollars for et værk af Jim Hofges, bestående af en læderjakke, der er smidt hen i et hjørne. Nærmere kommer vi vel næppe kejserens nye klæder.

"They will buy what you fucking give them", forklarede Hirst engang, men det hjælper, hvis man er provokerende. Også på en simpel måde, ligesom når treårige børn synes det er sensationelt og grænseoverskridende at sige "bussemand".

I 1997 afholdt Royal Academy of Arts en udstilling kaldet "Sensation", hvor en af hovedattraktionerne var et gigantisk portræt af en kvinde ved navn Myra Hindley, som havde fanget og tortureret nogle engelske børn til døde. Uden for udstillingsbygningen stod disse børns desperate forældre og demonstrerede for at få billedet fjernet. Inde i lokalerne kunne man se diverse opskårde dyr udstillet i kloroform, portrætter af folk med ende-tarme som munde og et nærfoto af et skudhul i et hoved. Bussemænd var der faktisk ingen af, men nogle billeder havde titler som "Beautiful, kiss my fucking ass" eller "Spaceshit", hvor det sidste var dekoreret med afføring fra en elefant. Dette værks prisvindende kunstner (Chris Ofili) solgte ofte sådanne afføringsbilleder i såkaldte "Shit Sales", hvor det berømteste nok var en afbildning af Biblens Madonna blandet med pornobilleder og elefantafføring. Konkurrencen gik på hvem, der kunne udtrykke den største foragt for deres medmennesker og den vestlige civilisation. Bussemand!

Ifølge Martindales førnævnte Nyhedens Lov vil dette fortsætte, indtil det ikke kan blive mere grotesk, og den sidste gren på denne stamme er altså afføring solgt som kunst. Blandt de kendte navne i denne "fækalisme", som vi kan kalde det, er Piero Manzoni, som sælger sin egen afføring på dåse for svimlende priser til bl.a. offentlige museer. Man kan forestille sig, at dåsen bliver udskiftet med en tallerken næste gang.

Folk er postmoderne, fordi de vil være avantgarde, og her er moderne er ikke længere moderne nok. Dette er en verden, hvor en støvsuger eller et pissoir på en piedestal er lige så udtryksfuldt som en Picasso eller en Rembrandt. Apropos pissoiret var der faktisk en kunstner ved navn Duchamp, der udstillede netop en sådan under titlen "Fountain", for hvilken han vandt megen hæder. Blandt andet dette fik dog verdens kendteste kunsthistoriker Sir Ernst Gombrich til at kommentere i et interview at:

"Århundredet har mere været præget af videnskabelige fremskridt end kunstneriske. I kunsten er der ingen parallel til opdagelsen af kromosomerne. Hvis man tænker på dechifreringsgenen af generne og sammenligner med begejstringen for Duchamp, da han udstillede en urinal, ja, så er kontrasten kun alt for tydelig". [vi]

Problemet i alt dette - for der er faktisk et problem - er, at kerneelementer af vor kreativitet og civilisation

bliver undermineret, hvis vi er ligeglade. Hvis folk ikke køber kunst for, hvad det dybest set siger dem personligt, men derimod for den prestige, der følger kunstnerens varemærke og dette blot at være avant-garde, så åbnes vejen for charlatans og, ja, kejserens nye klæder. Og hvis vi mener, at intet kan vides, intet eksisterer, æstetik og udtryk er ligegyldigt, alt er lige godt, og vor civilisation er værdiløs eller, mister den menneskelige indsats mening.

Med sådanne filosofier bliver fremgang umuligt eller uønskeligt. Videnskabsfolk, der ofte har arbejdet utrætteligt døgnet rundt til de segnede for at finde sandheden, er ikke bedre end mystikere og fantaster. Michelangelo er ikke bedre end et urinal på en piedestal. Newton og Niels Bohr er meningsløse. Folk, der gav deres liv, for at vi kan leve i fred og frihed, er betydningsløse. Alt sammen forsvinder i anti-realistiske og anti-rationelle tåger flankeret af urinaler på piedestaler og afføring på dåse. Evtigt forblændede af det nyeste nye forsøger vi at grave vor egen grav. Men den er yderst moderne, og det er det, der tæller.

#### Noter

[i] Martindale, C.: *The Clockwork Muse, The predictability of Artistic Change*, Basic Books, 1990

[ii] Sokal, A.D.: *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, *Social Text* Spring/Summer 1996.

[iii] Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011

[iv] Pollit, K: *Polomotov Cocktail and Selected Responses*, *The Nation*, June 10, 1996

[v] [http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_Brassau](http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre_Brassau)

[vi] *Weekendavisen*, December 1999

# Tre eksempler på buddhistisk frihed

Liberalismen er primært et produkt af oplysningstiden i Vesteuropa, men Ryan Smith argumenterer for, at der er visse elementer i buddhismen, der kan begrundes, at buddhismen også kan udlægges som liberal. Man kan i buddhistisk etik finde en respekt for den private ejendomsret, et negativt frihedsbegreb, og en epistemologi med Hayekianske elementer.

Af Ryan Smith

Blandt liberale forfattere anføres det af og til, at taoismen kan karakteriseres som en liberal tro, idet visse varianter af taoismen foreskriver, at magthaverne ikke bør blande sig i civilsamfundet, men blot "virke myndige," så ingen får tanker om oprør og anarki.[1] I moderne tid kunne den amerikanske præsident Calvin Coolidge (præsident fra 1923-29), der var kendt for sin tilbageholdende (nogle ville sige passive) tilgang til magten, tjene som et eksempel på den taoistiske idealhersker.

Mens taoismen opfattes som liberal, så opfattes buddhismen af og til som socialistisk. Dette skyldes til dels, at realpolitiske ledere, hvis nominelle religion er buddhisme (eks. Buddhadasa Bhikkhu, Dalai Lama og Aung San Suu Kyi), har markeret sig som kritikere af kapitalisme og liberalt demokrati.[2] En anden årsag er, at spørgsmålet om Tibets befrielse af irrationelle årsager synes at være en sag, som kun venstrefløjens bekymrer sig om (det er i øvrigt en populær misforståelse i Vesten, at den tibetanske buddhisme på en eller anden måde skulle være central eller repræsentativ for buddhismen som helhed – det er ikke tilfældet).

I denne artikel vil jeg give tre små billeder på, hvordan buddhismen også kan udlægges som liberal. Det må dog siges, at buddhistisk filosofi ikke er ét samlet filosofisk system, og at der er langt større afstand mellem de forskellige buddhistiske retninger, end der er mellem de konkurrerende taoistiske skoler. Jeg må også indrømme, at jeg har valgt disse tre eksempler, fordi de støtter tesen om en frihedsorienteret buddhisme.

## 1 Ejendomsretten er ukrænkelig

Inden for den politiske rettighedstænkning snakker man om en opdeling mellem positive og negative rettigheder. Negative rettigheder er de klassiske friheds-

rettigheder: Du har ret til at ytre dig, ret til at skifte religion, ret til at forsamles i ikke-voldelige grupper og så videre. Negative rettigheder er firkantet sagt retten til at være dig selv, uden at andre blander sig.

Positive rettigheder er derimod rettigheder til noget, som andre har. Det kan f.eks. være retten til (gratis) skolegang, som er indbefattet af FN's Menneskerettighedskonvention. Positive rettigheder omfatter adgang til ydelser og værdier, der tilkommer individet udefra. Det er rettigheder, som individet kan gøre krav på, at andre skal opfylde for det. Skal et individ f.eks. i (gratis) skole, så skal nogle andre betale for denne skole, lærerens løn, m.v. I moderne stater finansieres disse ydelser via tvangsopkrævne skatter, dvs. med penge, som er blevet taget snarere end givet.

I De fem regler, som udgør den grundlæggende buddhistiske etik, og som ifølge de antikke pali-kilder er udtalt af Buddhaen selv, hedder det som regel nummer to, at man "ikke må tage det, som ikke er givet." Positive rettigheder er således uforenelige med grundlæggende buddhistisk etik. Skal man følge den buddhistiske etik til punkt og prikke, kan man f.eks. ikke modtage kontanthjælp eller anden overførselsindkomst, da man således tager det, som ikke er givet.[3]

Nogle ville måske indvende, at staten jo giver kontanthjælpen, og at man som kontanthjælpsmodtager således ikke forbrøder sig mod princippet om at ikke at tage det, der ikke er blevet givet. En god prøve på, hvad Buddhaen ville mene om den argumentation, kan opnås ved at sammenligne Buddhas regel nr. 2 (ikke at tage det, som ikke er givet) med regel nr. 1 (ikke at tage liv): Her kunne man også argumentere for, at man ikke forbrøder sig mod denne regel, hvis man ikke selv slagtede de dyr, man ville spise. Buddhaens tilskyndelse var dog klar: Kødspiseren kan ikke undskylde sig med,

at han ikke selv har slået dyret.[4] Modtageren af tvangsoprævede midler kan dermed ikke undskylde sig med, at vedkommende ikke selv har taget pengene op af sin nabos lomme.

Buddhister er ikke imod omfordeling; tværtimod levede de første buddhister selv af almisser. Men det er svært at finde den buddhistiske legitimation for tvungen omfordeling via staten. Ikke uden grund har den japanske zen-mester Kyodo Nakagawa således kaldt demokratisk bestemt omfordeling for "den store undskyldning for egoisme." [5] Omfordeling og almisser er fine – men de skal udføres på frivilligt grundlag og for egne penge.

## 2 Frihedsbegrebet er negativt

I den vanlige politiske debat er det et tilbagevendende tema, at mens liberale ser frihedsbegrebet som negativt, så anser socialister frihedsbegrebet som værende synonymt med selvrealisering og materiel komfort (hvad der typisk diskuteres under overskrifter om relativ fattigdom og ulighed).

For både den tidlige buddhisme såvel som den senere mahayana-skole gælder det, at buddhismens frihedsbegreb er negativt.[6] At opnå en given levestandard anses ikke som fremmede for individets frihed. Ej heller anses selvrealisering eller udviklingen af humankapital i ens person som størrelser, der har noget at gøre med individual frihed. Tværtimod anses individets frihed som værende direkte betinget af de hindringer, som måtte lægges i vejen for det, såvel indre som ydre.

Med ydre hindringer forstås de begrænsninger, som andre lægger ned over individet, eksempelvis ved at opkræve 50% af dets indkomst i skat. Sådanne tiltag begrænser individets muligheder for at disponere over sin egen eksistens og modvirker derfor den individuelle frihed. Her er buddhismen og liberalismen på linje.

Med indre hindringer forstås imidlertid de begrænsninger, som individet selv lægger i vejen for sin perception (forstået som en art kantiansk transcendentil illusion), samt begrænsninger som andre måtte lægge i vejen for individet, eksempelvis via holdningspåvirkninger og fordomme, der inkulkeres i individet udefra. Disse holdningspåvirkninger er i princippet lige slemme uanset deres indhold. Eksempelvis er en holdningspåvirkning, som forkynder, at velfærdsstaten er moralsk, i princippet lige så slem som en holdningspåvirkning, som forkynder, at velfærdsstaten er amoralisk. Her er buddhismen og liberalismen kun halvvejs på linje. Men det buddhistiske frihedsbegreb er dog i

sin grundvold stadig tættere på det liberale end på det socialistiske.

## 3 Epistemologien har hayekianske elementer

I den engelsktalende verden findes der en vittighed om buddhisten, der går op til pølsemanden og beder ham "make me one with everything." Joken henviser til den ontologi, som næsten alle buddhistiske retninger har til fælles: Verdens sande tilstand er, at alt er forbundet i ét uløseligt hele. Individet ser fejlagtigt sin lomme af virkeligheden som "sand" i ultimativ forstand (igen pace Kant). Derved forleder han sig selv, og hans tro og verdensopfattelse vil være falsk.

Et klassisk billede på denne ontologi er "mysteriet om Indras net", som blev udviklet af Mahayana-buddhisterne ca. 250 e.Kr. og som blev taget op igen af den kinesiske Hua Yen-skole i perioden 600-800 e.Kr. Indras net er ifølge disse skoler et billede på universets egentlige konstitution. Det beskriver verden som et net af juveler, hvis genskin gensidigt reflekteres. Genskinnet fra én juvel reflekteres således i alle juveler, og genskinnet fra alle andre juveler reflekteres således i den ene juvel. Alt i universet påvirker således alt andet, og perceptionen af helheden er sand, mens det at opfatte det enkelte objekt uden at forstå dets sammenhæng med helheden er fejlagtigt.

I F.A. Hayeks tilfælde kender vi teorien om priser som en informationsteknologi, der opsamler signaler om en helhed, der ligger uden for menneskets naturlige fatteevne:

"Jeg har altid tvivlet på, at socialisterne havde et ben at stå på, intellektuelt set. De har forbedret deres argumentation en smule, men når du begynder at forstå, at priser ... repræsenterer flere oplysninger, end vi direkte har til rådighed, falder hele ideen om, at man kan skabe den samme orden via arbejdsdeling, der beror på simpel planlægning, til jorden. Tilsvarende med ideen om, at du kan sørge for en udligning af indkomst, der svarer til en eller anden opfattelse af fortjeneste eller behov." [7]

For Hayek såvel som for buddhisterne er det synonymt med uvidenhed at tro, at menneskets naturlige kognition er adækvat til at dømme de enkeltfænomener, det ser foran sig. Det følger, at korrekte normative udmeldinger om priser, lønspredning, fællesskab, og ulighed i samfundet ligger uden for menneskets naturlige fatteevne. Således har Hayek sagt:

“Økonomifagets underfundige opgave er at vise mennesker, hvor lidt de egentlig ved om det, de forestiller sig, de kan tilrettelægge.”[8]

Men ordene kunne lige så vel være kommet ud af munden på buddhistiske filosoffer som Nagarjuna (ca. 150-250 e.Kr.), hvis vers om tingenes sande natur (Mûlamadhyamakakârikâ) ikke indeholder noget positivt budskab, men blot advarer læseren mod at binde sig til nogen bestemt kognition af fænomener og objekter, da kun den ufattelige helhed, der ligger bag enkeltfænomener, er sand.

Buddhisten siger ikke, som taoisten, at herskeren skal lade civilsamfundet være i fred. Men i lighed med Adam Smith påpeger buddhisten, hvordan ingen hersker har de nødvendige forudsætninger for at overskue den helhed, som civilsamfundet udgør. Den oplagte konsekvens er politisk kvietisme og passivitet – akkurat som hos taoisterne.

### Konklusion

Med disse tre små billeder har jeg forsøgt at pege på kernelementer af buddhismen, som går imod den vanlige opfattelse af buddhismen som en “venstreorienteret” religion. Som jeg skrev i indledningen, kunne man også have valgt andre eksempler, ja endda argumenteret for den modsatte tese, da summen af buddhistisk filosofi er enorm.

Hvad angår religioner, har folk ofte tendens til at glemme, at de i praksis formes af mennesker, og at de undertiden kan bruges til at legitimere hvad som helst. Således var de japanske zen-buddhister blandt støtterne af den kejserlige militarisme og nationalisme under anden verdenskrig, mens de vietnamesiske zen-buddhister prædikede pacifisme og fred under Vietnamkrigen. Filosofisk set hviler religioner på individuelle grundteser, som nemmere kan privilegere nogle retninger frem for andre. Men i praksis kan religioner bruges til at legitimere næsten hvad som helst.

I buddhismens tilfælde mener jeg, at frihedsbegrebet, ikkeaggressionsprincippet, og formaningen om, at menneskets umiddelbare kognition er utilstrækkelig til at tilrettelægge samfundet peger i retning af en anden og mere frihedsorienteret buddhisme end den socialistiske stereotype, som i medierne udlægges som synonym med buddhismen.

### Noter

[1] F.eks. David Boaz: *The Libertarian Reader* s. 207 (The Free Press 1997), samt Murray N. Rothbard: “The Ancient Chinese Libertarian Tradition” og “Libertarianism in Ancient China”.

[2] Suu Kyi: *The Voice of Hope* s. 148 (Penguin Books 1997), cf. Buddhadasa: *Me and Mine* s. 184-185 (State University of New York Press 1989)

[3] Senere buddhistiske retninger søgte at omgås denne radikale etik ved at omformulere Buddhaens ord til, at man ikke måtte *stjæle* det, som ikke er givet. Men ifølge de ældste kilder lyder forordningen altså, at man ikke må tage det, som ikke er givet.

[4] Bodhipaksa: *Vegetarianism* s. 73-79 (Windhorse Publications 1999)

[5] Lawrence Shainberg: *Ambivalent Zen* s. 180 (Knopf Doubleday Publishing 1997)

[6] Murti: *The Central Philosophy of Buddhism* s. 222 (Munshiram Monoharlal 2013)

[7] Hayek, interviewet af Thomas W. Hazlett, maj 1977. Trykt i *Reason magazine*, juli 1992.

[8] Hayek: *The Fatal Conceit* s. 76 (University of Chicago Press 1988).



# Debat

## Relativisme, frihed og Hayek.

### Svar til Christopher Arzrouni

I Libertas nr. skrev Christopher Arzrouni et debatindlæg om Hayek, hvor han gik i rette med Kasper Støvrings og Søren Hviid Pedersens forståelse af Hayek som moralsk relativist på baggrund af debatter, der bl.a. har udspillet sig på Facebook. Redaktionen bad Kasper Støvring og Søren Hviid Pedersen om at svare Christopher Arzrouni. Arzrouni fik tilbud om en afsluttende replik, men afslog.

Af Kasper Støvring

I Libertas nummer 57 går Christopher Arzrouni i rette med min og Søren Hviid Pedersens forståelse af F.A. Hayek som "relativist". Jeg har begrundet min opfattelse i et længere indlæg på min blog i Berlingske den 28. november 2013 og skal ikke føje yderligere til her. Derimod vil jeg gerne diskutere nogle af de pointer og citater, Arzrouni fremlægger i Libertas samt give et perspektiv på diskussionen om individuel frihed som en universel værdi.

Jeg er hverken ekspert på Hayek eller ude på at vinde Hayek for den konservative sag, som Arzrouni skriver. Jeg synes derimod, at der er nogle interessante og relevante aspekter af Hayeks tænkning, som jeg gerne vil forsvare og gøre til mine egne, konservativ eller ej. Det gælder bl.a. hans evolutionisme og kulturelle relativisme, som jeg skrev om på min blog. Hvis liberale gerne vil monopolisere Hayek, så dem om det. Men monopol er vist ikke udtryk for noget særlig liberalt, vel? Jeg har tidligere nyfortolket Villy Sørensens forfatterskab som kulturkonservativt vel vidende, at ikke alt i dette store forfatterskab er konservativt, for der findes jo også kulturradikale aspekter. Ligesom de liberale nu bliver sure over, at jeg bruger Hayek, blev de kulturradikale også sure, da jeg "stjal" Sørensens konservative indsigter.

Først nogle specifikke kommentarer til Arzrounis artikel. For det første, så mener konservative også, at alle traditioner kan kritiseres, blot sker det med traditionens begreber og bør ske inde fra. For det andet er det rigtigt, at eksperimenter forudsætter individuel frihed, i hvert fald delvis, men som jeg skriver, er der forskel på samfund. I komplekse samfund er eksperimenter vigtig-

gere end i andre samfund. Arzrouni kritiserer, at jeg skriver: "i mere lukkede samfund behøver der ikke at være samme grad af frihed", netop, det handler om *grader* af frihed, ikke om der enten skal være frihed eller slet ikke være frihed. Herom senere.

Når Arzrouni så, for det tredje, karakteriserer lukkede samfund som "onde" – vel en absolut kategori? – og henviser til The Fatal Conceit, ja, så rammer han jo de kommunistiske samfund, som slet ikke er dem, jeg taler om. Jeg taler om kulturer, der giver mening for dets medlemmer, og her kan Sovjetkommunismen ikke medregnes; det var en elitær ideologi, der ikke havde nogen folkelig forankring. Det er ikke noget tilfælde, at kommunismen kun kunne opretholdes med magt i 70 år, hvorimod fx islam har 1400 år på bagen. Den sidste er forankret i en folkelig kultur, der giver mening for mennesker; det var den første ikke. Som Huntington skriver: Man kan skifte ideologi *over night* – og adskillige kommunister gjorde det – men det er meget vanskeligere at skifte kulturel identitet.

For det fjerde, så er der ikke noget i de citater af Hayek, Arzrouni bringer frem, der modbeviser, at Hayek skulle være relativist. Han er nemlig beskeden – jf. f.eks. "all that we are maintaing" – og fremfører jo i grunden kun følgende: HVIS man ønsker et åbent og humanistisk samfund, SÅ skal man fastholde individualismen, HVIS et individualistisk samfund er målet, SÅ kan vi forsvare et sådant åbent og humanistisk samfundssystem som overlegent i forhold til andre. Men det kræver jo så, at man køber præmissen, altså at individualisme er selve dén kerneværdi, der har forrang frem for andre. Og

det mener jeg ikke altid er tilfældet, tværtimod, og kulturer, der afviser præmissen, kan have gode grunde til at gøre det.

Hayek kommer selv denne indvending i forkøbet, når han skriver – og Arzrouni citerer ham for det – at individuel frihed er en grundværdi. Men i så fald er der også andre grundværdier, og jeg kan ikke se, at det skulle være Hayeks opfattelse, at individuel frihed er en absolut værdi, der trumfer alle andre. Hvis det er Hayeks opfattelse, er jeg uenig. Men hvad ville Hayek så sige til Singapore? At det var en umoralsk konstruktion? Faktisk skriver Hayek bl.a. – og jeg begrænser mig igen til de citater, Arzrouni selv lægger frem – *“there are no truly absolute values, whatever. Not even human life itself”* og *“liberty is the source and condition of most moral values”*, netop ikke alle værdier. Der synes altså ifølge Hayek ikke at være noget absolut over frihed og individualisme. Jeg kan heller ikke se, at det giver mening at tale om individuel frihed som *“fact”*, for man kan ikke slutte fra kendsgerninger til værdier, og individuel frihed er af samme grund heller ikke en *“meta-værdi”*, som Arzrouni skriver.

Arzrouni skriver, for det femte, at det er *“soleklart”*, at det vestlige moralske system med dets individualisme og universalisme er andre systemer overlegent. Men det er en ganske indskrænket og skråsikker påstand, der ikke er i Hayeks ånd (jf. f.eks. *“[we] can never be sure that we have achieved final truth or justice”*). For det kan meget vel være, at det er Vesten, der er i forfald og bliver overhalet af f.eks. den asiatiske kulturkreds. Måske vil andre kulturer vise sig overlegne i en konfliktsituation, hvilket vi i Vesten ganske vist kan have svært ved at indse på grund af vores *“libertære narcissisme”*, som Botho Strauss har skrevet om. Vesten er en kulturkreds, ikke et stykke natur eller en metafysisk orden. Den opstod engang, har en historie og vil atter forsvinde i tidens malstrøm som alle andre civilisationer.

Jeg polemiserer imidlertid ikke mod de personer, der mener, at individuel frihed er værdifuld på tværs af samfund, men mod dem, der vil gøre friheden absolut. Det er derfor, jeg citerer Hayek for hans afvisning af absolutisme; at Hayek selv kalder konservative for absolutister viser jo blot, at begreberne her vendes om; således bliver Søren Hviid Pedersen og jeg selv jo nærmest tolerante liberale, imens vores modstandere bliver absolutistiske konservative – i Hayeks begrebsbrug. Det handler om definitionen af begreberne.

Mange af mine artikler på bl.a. Berlingske går ud på at teste rækkevidden af frihed og individualisme som universelle fænomener. Som jeg læser bl.a. Hayek, så er hans ideer om frihed og individ yderst minimale og

“tynde”, dvs. rigtig mange ting kan tolereres inden for hans evolutionistiske opfattelse, om end ikke alt (det mener jeg heller ikke). Men graden af hans tolerance placerer ham snarere i relativisme-lejren end i universalisme-lejren (ligesom mig selv).

Jeg er enig i, at *“the West is the Best”*, hvis altså man som jeg anser bl.a. tillid, individuel frihed, sekularisme, velstand, dissens og liberalt demokrati for vigtigste værdier (hver for sig er disse værdier ikke unikke for Vesten; men kombinationen og rangordningen af dem er unik for Vesten). Hvis man derimod anser kollektivet (familien, staten, nationen etc.) som vigtigere end individet og dertil lægger værdier som autoritet, harmoni og hierarki, så må f.eks. den kinesisk-asiatiske kulturkreds være at foretrække. Hvis man anser tilhørsforhold til religiøs menighed eller klanen som det allervigtigste i livet, ja, så er den islamiske civilisation måske svaret. Hvis man anser traditionelle værdier som modstand mod abort, eutanasi og skilsmisse som de vigtigste, så finder man nok bedst meningen med livet i afrikanske eller sydamerikanske kulturkredse.

Det er bl.a. det, der menes med, at værdier er relative, at kulturer har en tendens til at anerkende samme værdier, men rangordne dem forskelligt. Nogle gange vil værdier som individ og kollektiv kollidere, og der er her ikke kun én absolut værdi, der trumfer alle andre til alle tider og steder. Pluralisme kaldes det.

Så på et abstrakt plan er individuel frihed en grundlæggende universel værdi. Men der er i så fald 1) flere grundlæggende værdier; 2) de fortolkes partikulært og er i praksis relative; 3) de kommer ofte i konflikt med hinanden; og 4) forskellige kulturer rangordner værdier forskelligt. Således vil de fleste af klodens kulturer tilkende en underordnet plads til individuel frihed, når den kolliderer med kollektivets autoritet. Hvis Hayek var absolutist, måtte han jo fuldkomment afvise, at f.eks. Singapore udgjorde en vellykket kultur på dens egne præmisser. Så lad os se lidt nærmere på Singapore.

Det interessante ved Singapore var, at lederne fra officielt hold i slutningen af firserne besluttede at udgive en hvidbog (udgivet i 1991) om Singapores særlige, partikulære værdisystem, som skulle være en vejviser for landets udvikling. Opfattelsen var nemlig, at landet var ved at blive vestliggjort. Man ønskede derimod en distinkt identitet og anså Vesten for dekadent (dvs. alt for liberalt). De asiatiske værdier synes at være i langt større samklang med de værdier, der hyldes af resten af klodens befolkninger. Vesten er unik, ikke universel, som Huntington skrev, individualisme er undtagelsen.

Kulturen er afgørende, hvilket Singapores forhenværende premierminister Goh Chok Tong var klar over, da han i 1990'erne udtalte:

*“For success to continue, correct economic policies alone are not enough. Equally important are the non-economic factors – a sense of community and nationhood, a disciplined and hardworking people, strong moral values and family ties. The type of society determines how we perform. It is not simply materialism and individual rewards which drive Singapore forward. More important, it is the sense of idealism and service born out of a feeling of social solidarity and national identification.”*

Singapore udgør en anstødssten for liberale universalister. For Singapore er i eminent grad en ikke-liberal, ikke-vestlig (by)stat, for ikke at sige anti-liberal og anti-vestlig, en stat, der på mange parametre fungerer ekstremt godt og har en særdeles tilfreds befolkning.

Til slut: Det er klart, at der findes universelle goder, som alle kulturelle moralsystemer må give plads til, for at vi overhovedet kan identificere dem som moralske systemer. Det er de konstitutive træk ved moral. En minimal værdi om person og frihed er ét træk, men der er flere, og de rangordnes jo altså forskelligt i forskellige kulturer. Der er i den forstand ikke noget absolut over værdien ved individets frihed, hverken deskriptivt eller normativt, om end der heller ikke kan blive tale om en radikal relativisme. Der er grænser for relativisme, og nogle gange tager mennesker ganske enkelt fejl eller er slet og ret umoralske. Noget er ikke moralsk rigtigt bare ved at *være*, det gælder også traditioner. Traditioners funktion er ikke primært at sikre orden, men mening (om end de to ting ofte hører intimt sammen). Traditioner forvitrer, hvis de ikke gør det sidste, og opretholdes i så fald kun med magt. Alt dette har jeg skrevet om for flere år siden, da jeg begyndte at skrive om relativisme på min blog på Jyllands-Posten, og jeg har senest gentaget det i en længere artikel i tidsskriftet Slagmark (nummer 68) så sent som for få måneder siden.

# Debat

## Hayeks relativisme

Af Søren Hviid Pedersen

Det er blevet rejst en debat om hvorvidt F. A. Hayeks forfatterskab kan tolkes moralrelativt eller ikke. Christopher Arzrouni har i Libertas nr. 57 med baggrund i en Facebook debat forsøgt at tilbagevise Kasper Støvrings og undertegnede's tolkninger af Hayek. Det vækker åbenbart til debat, at Hayek bliver tolket som moralrelativist.

Debatten skyldes måske en grundlæggende misforståelse, en misforståelse omkring hvad man almindeligvis forstår ved moralrelativisme. Jeg taler på egne vegne nu, og jeg er måske skyldig i denne misforståelse ved ikke i tilstrækkelig grad at have ekspliciteret, hvad jeg, og ikke mindst den akademiske litteratur, forstår ved moralrelativisme. Hvad er moralrelativisme? Den engelske filosof Neil Levy (2002, 19) definerer helt overordnet moralrelativisme som en tese, der postulerer følgende, at moralske krav kun er sande i relation til givne rammer eller standarder.

Spørgsmålet er her hvilke rammer eller standarder der henvises til. Disse er selvfølgelig legio, men man kan nævne i forhold til andre individers forventninger eller opfattelser, kultur, den situation eller omstændighed man befinder sig indenfor, ens egne overbevisninger, ens forpligtelser, til den kulturs trossystemer man selv tilhører, til det socioøkonomiske stadie ens samfund befinder sig i, den herskende klasses tanker og overbevisninger etc. (Snare 1992, 113-114). Pointen er således, at der findes påstande, moralske eller empiriske, der er sande, men at disse kun er sande relativt til givne standarder. Der er derfor ikke tale om en form for nihilisme, der ikke anerkender nogen former for standarder for hvad der er rigtigt/forkert, sandt/falskt etc. En moralrelativist anerkender derfor værdier som sande i den udstrækning, de referer til givne standarder. Dette udelukker heller ikke, at man, indenfor en kultur eller tradition, kan kritisere disse standarder for at være misvisende, inkonsistente eller utidssvarende. Man kan også blive udfordret af andre traditioner og kulturer og potentielt miste legitimitet såfremt opfattelsen er,

at ens egen tradition eller kultur ikke kan imødegå denne eksterne udfordring, i så fald oplever traditionen eller kulturen det, MacIntyre kalder en epistemologisk krise, der sidenhen kan medføre en decideret disintegration af pågældende tradition eller kultur (MacIntyre 1988). Forudsætningen for at standarder optræder som bindende eller forpligtende er, at der er generel enighed om disse standarder. Såfremt dette ikke var tilfældet ville vi netop havne i en position, der med rette kan beskrives som nihilistisk. Dette er dog ingenlunde tilfældet i det mennesket for det meste oplever velfungerende samfund, hvor der er bred enighed om givne moralske standarder. Den amerikanske filosof Gilbert Harman har beskrevet sin moralrelativisme som en relativisme der hviler på at moral er opstået og vedligeholdes gennem enighed om basale normer (Harman 1975).

Jeg fastholder som sagt, at Hayek grundlæggende er at betragte som en relativist. Den faktuelle tekstmæssige evidens er for mig at se uomtvistelig. Arzrouni fremhæver to citater jeg har anvendt til at illustrere Hayeks relativisme. Det ene er

*“Thus we can always examine a part of the whole only in terms of that whole which we cannot entirely reconstruct and the greater part of which we must accept unexamined. As it might also be expressed: we can always only tinker with parts of given whole but never entirely redesign it.”* (Hayek 1978, 25).

Dette citat mener Arzrouni udelukkende tjener til at illustrerer en enighed med Karl Poppers piecemeal engineering i det Hayek nævner netop dette i en fodnote. Men skal vi ikke lige skrive hele citatet og det der er forud dette lille udpluk som Arzrouni anfører i sin artikel.

*“It may at first seem puzzling that something that is the product of tradition should be capable of both being the object and standard of criticism. But we do not*

*maintain that all tradition as such is sacred and exempt from criticism, but merely that the basis of criticism of any product of tradition must always be other products of tradition which we either cannot or do not want to question; in other words, that particular aspects of a culture can be critically examined only within the context of that culture. We can never reduce a system of rules or all values as a whole to purposive construction, but must always stop our criticism at something that has no better ground for existence than that it is the accepted basis of the particular tradition.”* (Hayek 1978, 25).

Det er citater som dette, der blandt andet har fået Diamond, i en artikel i *Journal of Libertarian Studies* (1980), til at konkludere, at Hayek må betragtes som relativist. Jeg giver ham ret. Dette lange citat illustrerer på overbevisende måde at moral og kritik, fortolkning og udvikling af moralske regler altid er kontekstbundet, hvilket vil sige, at kritik kun kan være immanent aldrig transcendent. Hermed også antydnet at antagelsen om moral som en immanent praksis er en konfirmation af relativismens grundpostulat, nemlig at moral er relativ i forhold til givne konkrete standarder. Jeg har således svært ved at konkludere anderledes end oprindeligt nemlig, at dette citat i allerhøjeste grad understreger Hayeks placering indenfor en relativistisk position. Denne forståelse af kritik og mulighed for kritik er således også i overensstemmelse med MacIntyres forståelse af traditionens betydning for kritik og rekonstruktion af moralske principper. Endelig forudsætter Hayek ligeledes, at der hersker en grundlæggende enighed omkring, hvad der er konstitutivt for en given kulturs moralske økologi. Hermed ikke sagt at man ikke kan tolke og prioritere forskelligt, være uenig og foreslå ændringer, men alt dette vurderes indenfor den givne kontekst.

Det er netop derfor, at Hayek konkluderer, at vi ikke kan opnå en fuld erkendelse af et universelt validt etisk system (Hayek 1988, 20). Denne reference afvises ligeledes af Arzrouni som eksempel på Hayeks relativisme. Arzrounis argument er, at dette beviser Hayeks evolutionære filosofi samt, at der i denne evolutionære tilgang også er åbnet for, at der kan sker forbedringer af vores moralske eller etiske værdier. Heri er jeg ganske enig, men min konklusion er en anden. Min konklusion er, at denne evolutionære tilgang netop er en konfirmation af Hayeks relativisme. Hayeks epistemologiske standpunkt kan beskrives som en form for evolutionær epistemologi (Gray 1984, 21). Men denne evolutionære epistemologi udelukker en robust, endsige objektiv, moral eller etik. Hvorfor det? Fordi enhver form for evolutionær tilgang, hvad enten denne er biologisk, kulturel eller moralsk, netop også forudsætter følgende, at

evolution i sagens natur aldrig er en endegyldig afsluttet proces ej heller, at vi har belæg for at konkludere at vores nuværende situation, institutioner eller praksisser, er det bedste mennesket kan opnå. Vi kan kun lave stykvisse forbedringer, og hvad, der tæller som forbedringer, er relativt til den kultur, man som betragter og kritiker identificerer sig med jævnfør mit første Hayek citat. Historien er ligeledes heller ikke afsluttet, og vi kan derfor ikke drage entydige eller endegyldige konklusioner. Der er derfor intet belæg for at sammenkæde moralsk absolutisme eller moralsk universalisme med en evolutionær tilgang. Hayek har derfor ganske ret, når han konkluderer, at der netop ikke kan gives en fuld erkendelse af et universelt etisk system. Jeg betragter derfor det som et faktum, at man ikke kan tolke Hayek ind i en eller anden form for moralsk absolutisme eller universalisme.

Det burde ikke være en overraskelse for læsere af Hayek, at hans politiske filosofi legitimt kan tolkes som grundlæggende relativistisk. Jeg vil i det følgende forsøge at begrunde denne rigtige antagelse. Det vil jeg gøre med baggrund i Hayeks arbejder om menneskets erkendelse, specielt som det kommer til udtryk i hans *Sensory Order* (1952), herefter benævnt SO, og til dels også i *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967), herefter kaldet SPPE. Det er min grundlæggende tese, at Hayeks erkendelsesteoretiske overvejelser implicerer en relativistisk forståelse af menneskets erkendelsessituation. Grunden til, at det er relevant at inddrage Hayeks erkendelsesteoretiske arbejder, er, at disse er forudsætningerne for hans videre overvejelser vedr. politik, økonomi, spontane ordner etc. (Gray 1984, 3; Horwitz 2000, 23; Steele 2002, 388). I den forstand udgør Hayeks forfatterskab et konsistent hele, der integrerer hans efterfølgende erkendelsesteoretiske, metodologiske og normative overvejelser. Det vil sige, at Hayeks forfatterskab skal ses som et hele, hvor der er tilstræbt en konsistens og helhed mellem de forskellige videnskaber, som han så ihærdigt gennemarbejdede gennem hele sit professionelle akademiske virke. Hvad er de grundlæggende antagelser i hans SO? Først og fremmest er det udtryk for en grundlæggende Kantiansk forståelse af menneskets erkendelsesevne. En sådan Kantianisme fokuserer på de begrænsninger, mennesket har for at opnå fuld og hel erkendelse. Hayek udtrykker det således, at det er umuligt at formulere teorier, der kan forklare alt (SO, 184-190 se også SPPE, 60-63). Mennesket er således sat i en situation, hvor vi ikke kan give forklaringer, der kan forklare eller redegøre for alle givne eller eksisterende fænomener indenfor et givent niveau. Vores erkendelsessituation vil således være en permanent tilstand, hvor total viden og information er umulig. Hermed ikke antydnet at sand viden ikke er mulig endsige

plausibel men rettere, at vor viden om givne fænomener, processer og relationer vil altid være ufuldendte og tentative. Hvad skyldes dette forhold? Ja, det skyldes primært det forhold at Hayeks Kantianisme er ganske radikal. Radikaliteten består i, at Hayek opfatter vores grundlæggende erkendelseskategorier, ikke som permanente eller invariante, men som sociale og evolutionære konstruktioner.

*“If the account of the determination of mental qualities which we have given is correct, it would mean that the apparatus by means of which we learn about the external world is itself the product of a kind of experience. It is shaped by the conditions prevailing in the environment in which we live, and it represents a kind of generic reproduction of the relations between the elements of this environment which we have experienced in the past; and we interpret any new event in the environment in the light of that experience.”* (SO, 165).

Vores helt grundlæggende erkendelseskategorier er således, ifølge Hayek, selv et produkt af givne erfaringer. Erfaringer der er formet af vores miljø, og som giver os anledning til at lave forbindelser mellem vores fortidige erfaringer og nutidige erfaringer ved at knytte elementer og forhold sammen. Det afgørende i denne sammenhæng er således, at erkendelse er knyttet til bestemte erfaringer, der igen har bestemte forudsætninger og erfaringer til grund. Disse forudsætninger og erfaringer bestemmer således ikke kun selve erfaringens indhold, men også hvordan vi erfarer fænomener og hvorledes disse tolkes i relation til fortidige erfaringer.

Dette får Hayek til at komme med en forholdsvis radikal, næsten, men også kun næsten, socialkonstruktivistisk tese om menneskets erkendelse. Menneskets erkendelser er for Hayek tydeligt determineret af kontekst og de partikulære omstændigheder og udfordringer, der er for det enkelte menneskes erkendelse. Hayek ligefrem hævder, at eftersom forskellige individer og grupper af mennesker har forskellige kontekster har den konsekvens, at vores verdensbilleder kan være radikalt forskellige.

*“This map of the relationships between various kinds of events in the external world, which the linkages will gradually produce in the higher nervous centres, will not only be a very imperfect map, but also a map which is subject to continuous although very gradual change. It will not only give merely some of the relations existing in the external world, and give in addition some which are different from those which exist objectively, but it will also not give a constant but a variable picture of*

*the structures which it reproduces....Complete identity of the maps would presuppose not only an identical history of the different individuals but also complete identity of their anatomical structure. The mere fact that for each individual the map will be subject to constant changes practically precludes the possibility that any moment the maps of two individuals should be completely identical.”* (SO, 110).

Dette dokumenterer til fulde at Hayek er af den opfattelse, at vores erkendelsesmuligheder og betingelser er så vidt forskellige, at vi rent faktisk producerer forskellige billeder af virkeligheden. Han er selvfølgelig ikke radikal socialkonstruktivist, forstået således at der ikke eksisterer en given objektiv virkelighed, for det gør det ifølge Hayek. Men Hayek betoner, at denne virkelighed grundet vores erkendelsessituation producerer fortolkninger, der på ingen måde per definition er sammenlignelige eller kommensurable. Netop fordi vores kontekst og problemstillinger er så vidt forskellige, er det næppe sandsynligt at vores billeder af verden vil være overlappende. Der er således altid et element af ubestemmelighed forbundet med vores erkendelse af den fysiske og sociale omverden.

Det kan på denne baggrund ikke være overraskende, at Hayeks moral filosofiske overvejelser ender i en position, der er ganske relativistisk i sit udtryk og betydning. Såfremt vores helt basale erkendelsesmuligheder er karakteriseret ved for det første, at vores grundlæggende erkendelseskategorier er formet af erfaringer og kontekster og derfor vil være varierende, samt for det andet at forskellige varierende erkendelseskategorier selvfølgelig giver forskellige erfaringer og dermed også forskellige billeder af virkeligheden. Det er derfor ganske logisk, at Hayek fremstår som grundlæggende relativist i sine videre arbejder, der netop forudsætter disse basale epistemologiske indsigter, der blev gjort i hans *Sensory Order*.

#### Litteratur

Diamond, Arthur M. (1980): “F.A. Hayek on Constructivism and Ethics” i *Journal of Libertarian Studies*, Vol.IV, No. 4, pp.353-365.

Gray, John (1984): *Hayek on Liberty*. Routledge, London.

Harman, Gilbert (1975): “Moral Relativism Defended” i *The Philosophical Review*, Vol. 84, No.1, pp.3-22.

Hayek, F. A. (1952): *The Sensory Order*. The University of Chicago Press, Chicago.

Hayek, F. A. (1967): *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul, London.

Hayek, F. A. (1978): *The Mirage of Social Justice*.  
Routledge & Kegan Paul, London

Hayek, F. A. (1988): *The Fatal Conceit*. Routledge & Kegan  
Paul, London.

Horowitz, Steven (2000): "From The Sensory Order to  
the Liberal Order: Hayek's Non-rationalist liberalism"  
i *Review of Austrian Economics*, Vol. 13, pp. 23-40.

Levy, Neil (2002): *Moral Relativism. An Introduction*. One  
World, Oxford.

MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which  
Rationality?* Duckworth, London.

Snare, Francis (1992): *The Nature of Moral Thinking*.  
Routledge, London.

Steele, G.R. (2002): "Hayek's Sensory Order" i *Theory &  
Psychology*, Vol. 12, No.3, pp. 387-409.

# Virkelighedens verden: Velfærdsstatens fortid og fremtid

Af Ryan Smith

Tirsdag d. 24. april kunne økonom og forskningschef i den borgerligt-liberale tænketank CEPOS Henrik Christoffersen præsentere sin nye bog, *Den mindst ringe*, for et interesseret publikum. Bogen er med Christoffersens egne ord en opsamling på adskillige års forskning i velfærdsstaten.

Ifølge Christoffersens analyse kan velfærdsstatens historie inddeles i tre hovedfaser: (1) Dens indstiftelse i 1950'erne. (2) Dens opstigen og dominans fra ca. 1960 til 1995. (3) Dens nuværende status med en uvis fremtid foran sig.

## Velfærdsstatens begyndelse

For at blive klogere på velfærdsstatens spæde begyndelse har Christoffersen været på jagt i arkiverne for at finde ud af, hvad den oprindelige motivation for indstiftelsen af velfærdsstaten var.

Ifølge Christoffersen var velfærdsstaten oprindeligt tænkt som en pragmatisk samfundskontrakt mellem frie mennesker. Argumenter om økonomisk rationalitet og langsigtet vækst var i højsædet. Også fra fagbevægelsen. 1950'ernes velfærdsstat var essentielt tænkt som en pragmatisk forsikringsordning, som staten blot var tovholder på.

Her giver Christoffersens analyse ham anledning til en sammenligning med Schweiz: I 1950'erne lignede Danmark og Schweiz hinanden på en lang række områder. Siden da besluttede de sig begge for at satse på velfærd. En afgørende forskel var dog, at mens Danmark lod staten styre for ydelserne, så påbød man i Schweiz borgerne at erhverve sig sundhedsforsikringer på et privat marked. Denne forskel skulle vise sig at blive afgørende for schweizernes succes med at holde kvaliteten af disse ydelser oppe, og omkostningerne nede.

## Velfærdsstatens storhedstid

Den tidlige velfærdsstat var fortrinsvis designet af økonomiske eksperter, som betonedede langsigtet økonomisk rationalitet. Sætter vi vækst i højsædet, vil kagen vokse sig større, og der vil med tiden blive mere til alle. Men eksperterne havde ikke forudset, at det ikke er alle, der har en præference for at handle langsigtet.

Velfærdsstaten kunne nemlig ikke kun bruges til at sikre udsatte borgere et eksistensminimum. Den kunne også anvendes som løftestang for kortsigtede egeninteresser. I stedet for et bredt samvirke, hvor alle samfundsgrupper samarbejder om at få kagen til at vokse mest muligt, kan en mere snæver koalition også koncentrere sig om at omfordele store lunser af den eksisterende kage til sig selv.

I velfærdsstatens anden fase går velfærdsstaten fra at være et pragmatisk og universalistisk projekt, hvor selv A.P. Møller skulle have folkepension, til at blive et *moralsk* projekt, hvor de velstillede var etisk forpligtede til at få omfordelt deres indkomst.

Velfærdsstatens grundfortælling skifter i denne periode fra den jordnære forestilling om en forsikringsordning til at blive et idealistisk projekt. Pligter og rettigheder adskilles, sådan at den, der er mindrebemidlet, altid har krav på ydelser, uanset hvordan han i øvrigt opfører sig.

Christoffersen fremlægger her citater fra periodens velfærdstænkning: Velfærdsstatens særlige konstruktion, hvor rettigheder og pligter er adskilt, kræver af sine borgere, at de er solidarisk sindede. Fra oprindeligt at være en overbygning til det samfund, der i forvejen eksisterede, bliver velfærdsstaten nu en toneangivende institution med autoritet til at kræve bestemte sindelag af sine borgere.



At erklære sig uenig med velfærdsstatens politik anses nu ej længere som et spørgsmål om økonomi eller politik. Det er en moralsk brøde.

### Velfærdsstatens fremtid

Afslutningsvis gør Christoffersen status over velfærdsstatens fremtidsudsigter. De senere års udvikling har truet velfærdsstatens eksistensgrundlag, både indefra og udefra.

Udefra udfordres velfærdsstaten af den økonomiske globalisering. Udlandet kan i stigende grad producere de ting, vi vil have, billigere og bedre, end vi selv kan. Danmark er ikke længere så konkurrencedygtigt, som det var engang.

Internt er velfærdsstaten også løbet ind i finansieringsproblemer. Flere og flere vil nyde, og færre og færre vil yde. Dog uden, at befolkningen synes indstillet på at indskrænke antallet af danskere, som har krav på ydelser og overførsler fra staten.

Resultatet bliver den gradvise forringelse af velfærdsstatens ydelser. Almindelige danskere efterspørger i stigende grad privatskoler og private sundhedsforsikringer. Vi ved godt, at velfærdsstaten er blevet *economy class*, og at den ikke leverer ydelser af samme kvalitet, som borgerne i andre Vesteuropæiske lande nyder godt af. Men samtidig synes tiden ikke rede til et opgør.

Velfærdsstaten udhules i det stille, snarere end den beskæres i det åbne.

# Boganmeldelse

George H. Smith: *The System of Liberty. Themes in the History of Classical Liberalism*. Cambridge, 2013.

Af Nikolaj Stenberg

Der er skrevet mange bøger om liberalismens idehistorie. Dette værk falder både i og uden for denne kategori. Nok er emnet idehistorisk, men formålet er åbenlyst ikke bare at beskrive, hvad der er sket og hvad liberale gennem tiden har ment. Forfatteren, George H. Smith, skriver nemlig på en så klar og håndfast måde om sine emner, at man som læser bibringes følelsen af, at en autoritet har udtalt sig. Punktum. Det er en vel nærmest en debatbog, der kan afslutte visse debatter.

Forfatteren har valgt en bred tilgang til sit emne. Så bred, at havde givet bedre mening, hvis bogens titel og undertitel var byttet rundt. Der er tale om en gennemgang af ideologiske temaer, som igennem tiden har ført til en fragmentering af liberalismen, som ideologi, og delt de liberale i forskellige grupper, fx utilitarister og naturretighedsfolk. Styrken ved den brede tilgang er, at man kommer vidt omkring i forhold til så mange andre bøger – særligt af samme beskedne omfang.

Bogen består af i alt 10 kapitler af nogenlunde ens længde, der hver for sig omhandler et tema. Hvert kapitel er skrevet i en velkendt essayistisk form, og ind delt i nummererede underafsnit uden titel. At underafsnittene ikke har nogen titel, vil givetvis skuffe den læser, der er på udkig efter et hurtigt opslagsværk; for det er *The System of Liberty* nemlig ikke. På grund af denne form kan de enkelte kapitler dog fint læses enkeltvis og i vilkårlig rækkefølge, men jeg vurderer, at læseren har den største gevinst ved at følge forfatterens disposition, og læse bogen fra start til slut.

Kapitel 1 handler om gammel og ny liberalisme. Forfatteren formår på forbilledlig vis og sparsom plads at behandle det sproglige *coup d'état*, hvorved liberale i Europa og Amerika, i det sene 1800-tal, oplevede, at deres ideologi ikke længere blot var "liberalisme", men "gammel (eller: klassisk) liberalisme". De klassiske liberale havde ellers haft succes med at forsvare individuel

frihed til at handle, tale, tro og være, som den man er, når blot man ikke skadede andre. Men det var ikke nok for de nye liberale, som afviste naturretighedstankegange som nonsens og erstattede det negative frihedsbegreb med et positivt. Hvor bogen på dette punkt bringer noget om ikke nyt, så i hvert fald interessant, med til bordet er, når forfatteren citerer de forskellige synspunkter i denne ideologiske konflikt – Herbert Spencer, A.V. Dicey, Richard Cobden, L.T. Hobhouse, T.H. Green, m.fl. – og dissekterer hvad de skrev på en måde, så læseren sidder tilbage med et temmelig klart indtryk af den klassiske liberalismes største sårbarheder. Dette første kapitel er, sammen med kapitel 4 og 8, mine favorit-essays i bogen.

Kapitel 2 handler om liberales syn på nytteteori og "the public good." Forfatteren beskriver her – med udgangspunkt i nogle nødretslignende betragtninger fra Adam Smith og David Hume – hvordan en appel til "the public good" er blevet til en standardbegrundelse for statslig intervention.

Kapitel 3 handler om, hvilken plads liberalismen indtager i politisk filosofi, og det er velsagtens bogens mest leksikale essay. I bogens kapitel 4 beskriver forfatteren liberales syn på staten og statens krav på suverænitæt, kontra individets ditto og dettes eventuelle pligt til gøre, som statsmagten befaler. Kapitlet handler grundlæggende om, hvilken bevisbyrde liberale, der siger, at staten ikke har ret til at gøre x (fx vedtage og håndhæve et narkotika-forbud) skal løfte. Som forfatteren konkluderer: "The Libertarian philosopher has a burden of proof [but not] the burden of proof". Staten beskrives her som en normativ institution, hvis handling x er moralsk legitimitet og stiller et krav om lydighed, der kan gennemføres med tvangsmidler. Dette lydighedskrav kræver i sig selv en retfærdiggørelse, pointerer forfatteren: "[The libertarian] rights claim is a response

to a previously existing rights claim, one that is implicit in every coercive action by the state.”

I Kapitel 5 præsenterer forfatteren “The Anarchy Game”, som en retorisk taktik – en variant af *reductio ad absurdum* – der går ud på, at kalde sine politiske modstandere for anarkister i et forsøg på miskreditering. Netop når det kommer til anarkisme skriver forfatteren så rigtigt: “Anarchy is to political philosophers what original sin is to a Calvinist – a pervasive, fundamental evil that is at once repellent and fascinating.” For eksempel Edmund Burke og Jeremy Bentham spillede The Anarchy Game med stor effekt. I kapitlet kommer forfatteren naturligvis omkring Robert Nozick’s Anarchy, State & Utopia, men fokus er dog – og det giver også mening – på John Lockes politiske filosofi.

I naturlig forlængelse af kapitel 5 indeholder kapitel 6 en behandling af “the radical edge of liberalism”. Der er nærmere bestemt tale om den retfærdiggørelse, man kan hente i den lockeske naturret til at udøve modstand mod uretfærdige love og ligefrem starte revolutioner. Teksten er skrevet som en analyse – sætningsled for sætningsled – af den amerikanske uafhængighedserklærings andet tekstafsnit (“We hold these truths to be self-evident, that all men...”) og mit gæt er, at de fleste af Libertas’ læsere vil finde dette afsnit interessant.

Kapitel 7 handler om det negative frihedsbegreb. I Kapitel 8 beskriver forfatteren debatten mellem naturrettighedsliberale og benthamitiske utilitarister i 1800-tallets England. Det er en af de debatter, som fra tid til anden stadig kan blusse op, som fx da Murray Rothbard hævdede, at den eneste rigtige måde at forsvare liberalistiske frihedsrettigheder på var gennem en slags Ayn Randsk aristotelisme, og at “utilitarister” som Milton Friedman og F.A. Hayek, ikke rigtigt var til at stole på, til trods for deres liberale konklusioner.

Den største fare ved debatter af denne typer er, at man mister fokus. Liberalisme er en politisk filosofi, som ikke i sig selv kræver, at den liberale følger en bestemt moralfilosofi. Derfor er den liberale ikke tvunget til med djævelens vold og magt at vælge mellem en naturrettighedsliberalisme eller en mere utilitaristisk/konsekvensetisk variant.

Kapitel 9 handler om individualisme og dermed også de socialdarwinistiske beskyldninger, særligt Herbert Spencer og William Graham Sumner måtte døje med. Det er en glimrende, oplysende tekst, som bør læses af alle og enhver der tænker “onde socialdarwinist!”, når de hører Herbert Spencers navn nævnt. Kapitel 10 giver

et kort overblik over, hvad metodologisk individualisme er og – ligeså vigtigt – ikke er.

Bogens er forsynet med et brugbart indeks og de enkelte sider har nogle, men ikke for mange, fodnoter. I fodnoten henvises oftest til egentlige kildetekster og ikke til genfortællinger eller behandlinger af kildeteksterne, så som artikler, blogindlæg osv. Det er rart, at forfatteren ikke er faldet for denne uskiks fristelser.

The System of Liberty er en kompakt bog skrevet af en forfatter, der åbenlyst mestrer sit emne. Bogen forudsætter et vist kendskab til liberale strømninger og nøglepersoner. Det er med andre ord ikke en introduktionsbog. Men har man sådan et kendskab, så er bogen et “must have”. Er man ikke så velbevandret, så køb alligevel bogen – men køb også “Libertarianism: What Everyone Needs to Know” af Jason Brennan og “Liberalism” af Ludwig von Mises, og læs dem først.

## Boganmeldelse

Michael Huemer: *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*. Palgrave Macmillan, 2013.

Af Erik Winther Paisley

Denne bog lægger ud med et tankeeksempel, som introducerer læseren for et velkendt moralsk univers: dagligdagens. I eksemplet møder vi en landsby, som plages af kriminalitet. En borger beslutter sig for at gøre noget ved problemet og indleder et felttog af selvtægt mod lømterne, som han indfanger og indespærret i sin kælder derhjemme. Stolt går han med med våben i hånd og beder naboerne om at bidrage til tyvenes underhold, "or else." Naboerne forfærdes; men hvorfor egentlig?

Ifølge Huemer kan naboernes forargelse ikke udelukkende skyldes selve gerningen. Han forestiller sig, hvordan selvtægtsmanden kunne føje flere og flere af de procedurer og garantier, som moderne stater benytter sig af, til sin selvtægtspraksis for at legitimere sin adfærd. Men jo mere han tillader sig at disponere med de andres tid, frihed og penge, jo mere grænseoverskridende fremstår hans adfærd. Forargelsen skyldes, at landbyens selvtægtsmand savner den fornødne autoritet til at indsætte sig som hersker.

Michael Huemer er professor i filosofi ved University of Colorado, Boulder, anarkist og moralsk intuitionist. Allerede her ville det være nemt for mange, som ikke deler disse udgangspunkter, at være fristede til at afskrive ham, men som han skriver i sin indledning: "Although I am an extremist, I have always striven to be a reasonable one."

Hans bog er en indtrængende opfordring til læseren om at udforske implikationerne af antagelser, de fleste sandsynligvis allerede deler. "Although my conclusions are highly controversial," skriver han, "my premises are not." Ser vi nærmere på disse præmisser, finder vi i hans landsby en politisk lighed mellem beboerne; de er borgerlige, ikke fyrster og vasaller, over- eller undermennesker.

Huemer opererer inden for et liberalt moralsk univers, som er et udifferentieret socialt landskab uden givne

hierarkier. Det er en verden, der henter sine regler fra hverdagslivets omgangsform. Huemer appellerer vedvarende til disse omgangsformer, hvor der er klare begrænsninger på, hvad man kan udsætte sine ligemænd for uden vægtige begrundelser.

Grundlaget for hans kritik er ikke absolut eller universelt, hvad han også medgiver, men vil appellere til de af hans læsere, som deler grundlæggende liberale forestillinger – eller i det mindste deler den opfattelse, at politiske systemer skal begrundes rationelt. Huemer tager ikke udgangspunkt i et yderliggående ikke-aggressionsprincip; han antager heller ingen absolut ukrænkelighed for ejendommen, personen eller et absolut hensyn til samtykke. Som Huemer skriver: "In common sense morality, the threat or actual coercive imposition of harm is normally wrong. That is not to say that it cannot be justified; it is only to say that coercion requires justification."

I første del af sin bog gennemgår Huemer de førende moderne argumenter for den politiske autoritet. Han gennemgår først samfundskontaktteorier, både i deres traditionelle udgaver, hvor der formodes at have været en virkelig indgåelse, som er bindende på nutiden, og dens moderne kontrafaktiske arvtager, hvor samfundskontrakten opfattes som metaforisk eller symbolsk snarere end bogstavelig. Huemers kritik af samfundskontraktteorien går ud fra, at samfundskontrakten gerne låner autoritet fra det almindelige, samtykkebaserede kontraktbegreb, men ikke accepterer de begrænsninger eller betingelser, der ellers forbindes med begrebet. Man kan eksempelvis ikke bare pålægge andre at skulle redde sig ud af en aftale, man har skønnet, de skal indgå i – og da særligt ikke hvis de derved lider et tab. Ikke desto mindre er den type ræsonnement helt gangbart i en politisk sammenhæng, hvor man gladelig henviser til, at folk jo bare kan flytte, hvis de er uenige.

Huemer behandler også de demokratiske begrundelser for autoritet, fra naive majortarianism, hvor flertallets

vilje i sig selv er tilstrækkelig til at begrunde politiske indgreb, (et synspunkt med meget få fortalere) og tvivlsom overtalelseskraft, til mere nuancerede demokratiske politiske teorier, såsom deliberativt demokrati. Huemer lader teoretikerne komme til orde på deres egne præmisser, men de kommer også til kort, fordi de i bund og grund er apologier, ikke forsøg på at stille den politiske autoritet på sikker grund.

Huemer holder konsekvensetiske begrundelser for politisk autoritet højest. Det er de teorier, som alene vurderer en given politisk aktivitet på indholdet af de handlinger, der foretages: f.eks. at bruge magt for at redde liv. Huemer anerkender, at der kan findes situationer, hvor man må tilsidesætte generelle principper og bruge magt for at opnå bestemte mål. Men der er ingen politisk teori, heller ingen konsekvensetisk eller liberal, som knytter politisk myndighed strengt an på opfyldelsen af få, begrænsede mål. Hvis staten alene kunne foretage de regelbrud, alle andre kan tillade sig – f.eks. at destruere ejendom (som udgangspunkt forkert) for at redde liv (et højere mål), så ville det umuliggøre alle faktiske stater, hvis beføjelser altid er langt mere vidtgående.

Man bruger undtagelsen som grundlag for en ny norm, fordi politisk autoritet er indholdsneutral: statens befalingsmagt er ikke betinget af indholdet i befalingen, selvom der kan være visse undtagelser. Alle politiske tænkere anerkender dette forhold. Fra Rawls til Kant og Locke mener de alle til hobe, at borgeren som udgangspunkt er forpligtet til at adlyde love som strider mod fornuften, som er skadelige eller unødvendige. Det ligger i selve den politiske autoritets begreb at have videre beføjelser end dem, der ellers måtte gælde for et almindeligt menneske.

I Huemers kritiske lys fremstår de almindeligste begrundelser for den politiske autoritet ikke absurde eller ond-sindede, men frem for alt svage og lejlighedsbestemte. Mange overlever kun, fordi de antager særlige moralske egenskaber hos dem, som handler uden for en hverdagsetisk orden – selvom det netop er eksistensen af den særlige egenskab, som deres teorier har skullet begrunde. Statsapologien er oftest cirkulær; den antager, hvad den skal bevise.

Svagere står bogen, når Huemer skal imødegå de indvendinger, der kunne være mod hans intuitive metode. Idet han jo vedvarende forsøger at appellere til læserens snusfornuft, men da de flestes snusfornuft formår at sameksistere med staten, så må han vise, hvorfor intuitionen kommer galt af sted på den politiske arena. Hans indvending er, at der findes en iboende autoritetstro og bias til fordel for status quo, som lader afvigelse fra

vores ellers sunde hverdagsetik glide slippe forbi vores kritiske sans. Kun ved at suspendere den logik, som der fungerer i alle livets andre anliggender, kan den politiske sfære opstå. Som følge er også mere spredt fægtning i den politiske filosofi, hvor intuitionen fejler, end i hverdagsetikken.

Bogens sidste del er en fremstilling af det anarkokapitalistiske alternativ til etatismen. Det er blandt de mest koncise fremstillinger, jeg har læst, men den har ikke samme overtalelseskraft som Huemers kritik af de eksisterende statsteorier, blandt andet fordi den mangler det samme sæt af fælles referencepunkter og erfaringer, som hans kritik hviler på. Modforslaget er mere spekulativt end kritikken.

Således er bogen et tveægget sværd: Den viser både hvor de traditionelle politiske teorier kommer til kort, men også hvor svært det er at opstille en anarkistisk politisk teori. Men det svækker ikke bogens hovedbidrag, som er en loyal og kritisk gennemgang af fundamentene for moderne politisk filosofi. Det er en bog, som kan løfte den politiske debat ved at få statskritikere til at stille bedre spørgsmål og statstilhængere til at give bedre svar.

## Bidragydere til dette nummer

**Casper Hunnerup Dahl**, Ph.D. i statskundskab, cand. scient. pol. fra Københavns Universitet, ekstern lektor i videnskabsteori på Københavns Universitet. Har været gæsteforsker ved Princeton University. Har bidraget til antologien "89'erne - Politiske visioner fra en borgerlig revolution" og har skrevet flere kronikker i danske dagblade. Medlem af Libertas redaktion.

**Otto Brøns-Petersen** Cand. polit. og analysechef i CEPOS. Medstifter af Libertas og forfatter til en lang række artikler og bøger inden for økonomi, politologi og politisk filosofi. Har undervist i statskundskab på KU.

**Svend Pedersen** er selvstændigt erhvervsdrivende, frihedskæmper og livsnyder. Han har været med til at stifte Folkets Avis (folkets.dk) og sidder i bestyrelsen for Restaurant Vejlegaarden ApS.

**Mia Amalie Holstein**, chefkonsulent i CEPOS, cand.polit. og BA i filosofi.

**Lars Tvede**, forfatter og investor

**Ryan Smith** er videnskabsjournalist og forfatter. Medlem af Libertas redaktion.

**Kasper Støvring**, kulturforsker, litterat og forfatter til en række bøger om litteratur, samfund og EU.

**Søren Hviid Pedersen** er Cand. Scient. pol. (Århus) og ph.d. (Essex), lektor på Institut for Statskundskab. Forskningsmæssigt fokus på konservatisme som politisk teori.

**Nikolaj Stenberg** er cand. jur. fra Aarhus Universitet og fuldmægtig i Skatteministeriets koncern.

**Erik Winther Paisley** er kandidatstuderende, medlem af Libertas' redaktion.

## Bliv medlem

MEDLEMSKAB koster 220 kr. for 2014.

- Indsæt beløbet på konto nr. 1551-8080577  
- send en mail med navn, adresse og e-mail til:  
ChrestenHeideAnderson@gmail.com

## Selskabet Libertas

Libertas er en uafhængig og ikke partipolitisk gruppe af individer, bragt sammen i arbejdet for et åbent samfund baseret på den frie tanke og den frie markedsøkonomi samt troen på hvert enkelt menneskes værdighed og integritet som absolutte værdier.

### Redaktør (ansv.)

Torben Mark Pedersen, torbenmarkp@hotmail.com

### Sekretær

Annie Vinther Sanz, annie\_vinther@yahoo.dk

### Forretningsfører (medlemskab og regnskab)

Chresten E. Heide-Anderson,  
ChrestenHeideAnderson@gmail.com

**Hjemmeside:** [www.libertas.dk](http://www.libertas.dk)

### Præsidium

Bo Andersen  
Chresten Heide-Anderson  
Christopher Arzrouni  
Rasmus Bartholdy  
Otto Brøns-Petersen  
Jacob Wimpffen Bræstrup  
Morten Carmel  
Villy Dall  
Flemming Friese-Jensen  
Nikolaj Gammeltoft  
Hans Christian Hansen  
Jens Frederik Hansen  
Nicolai Heering  
Morten Holm  
Gunnar Jacobsen  
Palle Steen Jensen  
Tage Sværke Jessen  
Martin Jul  
Mikkel Krogslund  
Peter Kurrild-Klitgaard  
Kristian Kyndi Laursen  
Niels Westy Munch-Holbek  
Rasmus Dalsgaard Nielsen  
Torben Mark Pedersen  
Dan Terkildsen  
Anders Wivel  
Sune Wæsel  
Finn Ziegler

# Vil du skrive i Libertas?

## Indlæg

Har du lyst til at skrive en artikel til et af de kommende temanumre, så henvend dig til redaktøren. Redaktionen modtager meget gerne artikler, anmeldelser, noveller, essays og illustrationer – men påtager sig intet ansvar for materiale, tilsendt uopfordret. Nedenfor er angivet de kommende temanumre af Libertas. Der er mulighed for at bringe artikler udenfor tema.

Indlæg sendes til redaktøren på: [torbenmarkp@hotmail.com](mailto:torbenmarkp@hotmail.com)

## Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word-format
- Kort resumé på maks. 100 ord.
- Kort forfatterbiografi på maks. 35 ord
- Artikler må gerne indeholde illustrationer, figurer og tabeller som vedlægges som jpg-filer
- Noter angives som slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder.
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatter, årstal og sidetal, eksempelvis som: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste til sidst i artiklen. Litteraturhenvisninger anføres alfabetisk efter forfatter efternavn og som nedenstående eksempler:

## Litteratur

Friedman, Milton (1990): "Bimetallism revisited," *Journal of Economic Perspectives*, 4, 85-104.

Friedman, Milton (1992): *Money Mischief. Episodes in Monetary History*. New York.

---

## Kommende numre af Libertas

### **Nr. 59. Oktober 2014: 25-året for Berlinmurens fald og kommunismens sammenbrud**

Minitema: Thomas Hobbes

Minitema: Bitcoin

### **Nr. 60. Februar 2015: Konservatisme**

### **Nr. 61. Juni 2015: Ayn Rand**

---

# EU - Frihedens fjende

Af Lars Seier Christensen

Den overordnede trussel, det nuværende EU udgør, er af langt mere fundamental karakter end de kortsigtede sving mellem højre og venstre i Danmark. EU spørger ikke borgerne om deres mening. EU's ledere står ikke til ansvar for deres handlinger på samme måde som nationale politikere. EU ruller aldrig ting tilbage, men maser videre med deres agenda - uden et reelt demokratisk mandat, og uden interesse for at søge det.

Det lyder for mange overdrevent og paranoidt, men realiteten er, at EU har potentiale til at blive et nyt Sovjetunionen. Den centraliserede magt over ligegyldige stater uden reel indflydelse på deres egen fremtid, de vedvarende tiltag for at manipulere den offentlige mening og undertrykke ytringsfriheden, den ufatteligt virkelighedsfjerne doublespeak om historisk nødvendighed og de store fremskridt, EU i Bruxelles' øjne oplever - det er Orwelliansk i natur og totalitært i praksis.

Desværre interesserer rigtig mange danskere sig reelt set ikke for EU, men bruger hellere tiden på uendeligt ligegyldige småting i den hjemlige debat. Imens tromler EU videre med en massiv, farlig og undertrykkende dagsorden, som vil fjerne enhver selvstændighed fra medlemslandene og deres borgere. Næsten uden at vi opdager det.

Og det er nøjagtigt, hvad politikerne og bureaukraterne i EU ønsker. Så lidt transparens, så lidt interesse som muligt, så diskret en magtudvidelse som muligt.

Denne udvikling er farlig. Meget farlig. Farlig for hver eneste af os, og for vore børns mulighed for at leve et frit liv. Derfor er kampen imod EU's langsomme forvandling af stolte europæiske kulturer til en flad, uærlig, europæisk pseudo-kultur med tomme symboler, og ukendte, grå ledere, der ikke kan stilles til ansvar for deres handlinger, den vigtigste i dag.

Man kan belyse problemet og udviklingen i EU på mange måder. Personligt har jeg mest forstand på økonomi, og derfor er Euro-katastrofen ofte den vinkel, jeg anvender. Andre, som Tjekkiets tidligere præsident, Vaclav Klaus, har dyb indsigt i de politiske strukturer og institutioner, og han belyser ofte den implicite dynamik, der driver disse strukturer i retning af stadig mere magt og indblanding. Derfor var det en fornøjelse at være med til at udgive hans fascinerende "Europa – Integration uden illusioner" sammen med People's Press sidste år. Præsident Klaus skriver i bogen, at det er skæbnens ironi, at det projekt, som skulle samle Europa i fred, er blevet kilde til splid og fattigdom.

I David Gress seneste bog "EU – Europas fjende" (Peter la Cours forlag, 2014) fortæller David, hvorfor det gik som det gik, ud fra et langt bredere perspektiv med mere fundamental viden om EU og Europas fremtid, end de fleste er i stand til. Jeg tilbød David at hjælpe med at udgive bogen, fordi det kulturelle aspekt, vores historie, og de utroligt mange facetter af højt udviklede, gensidigt befrugtende og konkurrerende kulturer og filosofier, nationer og folkeslag, der har udviklet det område vi kalder Europa igennem tusinder af år, det forsømmes ofte. Den enorme styrke, vores diversitet udgør, men som EU i dag ser som en anakronisme, der skal udraderes til fordel for værdirelativisme og multikulturalisme, den træder ofte i baggrunden, måske også fordi den kræver en viden og en dybdegående forståelse, der er sjældnen at opleve i verden i dag.

David Gress er for mig noget af et unikum i den danske debat. Vel nærmest et renæssancemenneske, der lever i en tid præget af uvidenhed, overfladisk tænkning og total manglende respekt for vores mangeartede kulturelle baggrund. En verden, hvor tidens selvovervurderende politikere føler sig berettigede til at kaste utallige generationer arbejde overbord til fordel for en falsk vision, der vil lede Europas borgere imod totalitær ufrihed snarere end frihed, fred og fremgang.

Det er derfor en fornøjelse, at jeg her får muligheden for på det varmeste at anbefale Davids elegante og vidende perspektiv på krisen i Europa til Libertas læsere. God læselyst!