

Ayn Rand

Den Objektivistiske Etik <i>Ayn Rand</i>	4
Ayn Rand om menneskets natur og fornuft <i>Johan J.R. Espersen</i>	20
Ayn Rand og Stirnerproblemet ved naturlige rettigheder <i>Otto Brøns-Petersen</i>	31
Ayn Rand bibliografi	53

Adam Smith prisen 2016

Adam Smith prisen 2016 til Lars Tvede <i>Martin Ågerup</i>	55
Tilfældet Schweiz <i>Lars Tvede</i>	58

Den synlige hånd

Brexit betyder frihed - opgør med enheden <i>Torben Mark Pedersen</i>	68
--	----

LIBERTAS

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 indeksret i Dansk Artikelindeks.

Offentligjort materiale – signert eller usigneret – udtrykker ikke nødvendigvis redaktionens, udgiverens eller medlemmernes holdninger.

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion

Torben Mark Pedersen (ansv.)

Johan J.R. Espersen

Ryan Smith

Jens Emil Eistrup

Otto Brøns-Petersen

Redaktionen kan kontaktes på:

torbenmarkp@hotmail.com

Indhold Tema: Ayn Rand

Temaindledning	3
Den Objektivistiske Etik	4
<i>Ayn Rand</i>	
Ayn Rand om menneskets natur og fornuft	20
<i>Johan J.R. Espersen</i>	
Ayn Rand og Stirnerproblemet ved naturlige rettigheder	31
<i>Otto Brøns-Petersen</i>	
Ayn Rand bibliografi	53

Adam Smith prisen 2016

Adam Smith prisen til Lars Tvede	55
<i>Martin Ågerup</i>	
Tilfældet Schweiz	58
<i>Lars Tvede</i>	

Den synlige hånd

Brexit betyder frihed	68
<i>Torben Mark Pedersen</i>	

Temaindledning

Ayn Rand er en fremstående og betydningsfuld skikkelse i den liberale tradition, og noget us  vanligt tager hendes politiske filosofi udgangspunkt i en personlig etik, som hun kalder for objektivisme.

Temanummetret indledes med en artikel om den objektivistiske etik af **Ayn Rand** selv. I en tale fra 1961 forklarer hun, hvad hun mener med etik. Etik handler om at definere de verdier og det værdikodeks, som menneskets overlevelse afhænger af. Og med "overlevelse" mener hun ikke bare menneskets fysiske overlevelse, men dets "overlevelse qua menneske" - og med det mener hun igen de "betingelser, metoder, forhold og mål, som kræves for overlevelse af et rationelt væsen gennem hele sin livstid."

Det er en etik, der baserer sig på et bestemt menneskesyn, og som lægger stor vægt på fornuften.

Ayn Rands syn på mennesket og på fornuftet er emnet for **Johan J.R. Espersens** artikel om Ayn Rand.

For Rand er mennesket et fornuftsvæsen, der er født med en fri vilje, men ellers uden andre medfødte tendenser, instinkter eller lignende. B  de antagelsen om mennesket som et væsen, der er drevet af fornuft, og antagelsen om, at mennesket er født uden nogen dispositioner, der kan begrænse eller påvirke den frie vilje, er tvivlsomme, og med henvisning til en omfattende forskning i menneskelig rationalitet og "natur" argumenterer Johan J.R. Esperesen for, at Ayn Rands grundantigelser mere er (science) fiktion end videnskab.

Ayn Rand er rettighedsliberalist, og som sådan står hun også over for udfordringen med at forklare, hvorfor vi skulle være forpligtet til at respektere andres rettigheder? Det er det s  kalde Stirnerproblem, som **Otto Brøns-Petersen** tager under behandling.

Vansk  ghederne ved at give et tilfredsstilende svar på det spørgsmål, er ikke kun et pro-

blem for Ayn Rand men for al rettighedsliberalisme, og Otto Brøns-Petersen argumenterer for, at udsigterne til at give et tilfredsstillende svar på Stirnerproblemet ikke er gode.

Selv om Otto Brøns-Petersen argumenterer for, at respekt for andres libertarianske rettigheder er en forudsætning for et frit samfund, hvor alle kan nyde deres lige friheder, og at de fleste b  r foretrække et frit samfund i deres egen interesse, så kommer Stirnerproblemet i vejen for at give et teoretisk overbevisende grundelse for libertariansk politisk filosofi.

LIBERTAS bringer en samlet bibliografi over Ayn Rands værker.

LIBERTAS har tidligere bragt artikler om og af Max Stirner: **LIBERTAS** nr. 17 fra 1993. **LIBERTAS** nr. 45-46 fra 2007 var et temanummer om Ayn Rand, og **LIBERTAS** nr. 1-2 bragte en artikel om Rand.

Selskabet Libertas har tildelt Lars Tvede **Adam Smith prisen for 2016** for hans store indsats for at popularisere frimarkeds  konomiske og liberale ideer i bøger, kronikker og debatter. **Martin Ågerup** motiverede tildelingen af Adam Smith prisen ved pristildelingen i CEPOS, og har skrevet en kort motivation. **Lars Tvede** skriver om tilfældet Schweiz, der på mange områder er en samfundsmodel til efterfølgelse.

Den Synlige Hånd handler om Brexit og er skrevet af **Torben Mark Pedersen**.

Fra redaktionen

Udgivelsen af dette nummer af **LIBERTAS** er blevet voldsomt forsinket. Vi beklager.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

Den Objektivistiske Etik

Ayn Rand

I forbindelse med et symposium om "Ethics in Our Time" på the University of Wisconsin i Madison, Wisconsin, den 9. Februar 1961, holdt Ayn Rand en tale om den objektivistiske etik.

Da jeg vil tale om den Objektivistiske etik, vil jeg starte med at citere dens bedste repræsentant: John Galt i *Atlas Shrugged*.¹

"Gennem århundreders plager og katastrofer medført af jeres moralske kodeks har I skreget, at jeres moralnormer er blevet brudt, at plagerne var straffen for at bryde det, at mennesker var for svage og for selviske til at udgyde alt det blod, det krævede. I fordømte mennesket, I fordømte eksistensen, I fordømte denne jord, men I vovede aldrig at betvivle jeres kodeks. ... I skreg videre, at jeres moralnormer var noble, men at menneskets natur ikke var god nok til at praktisere dem. Og ingen stod frem og spurgte: God? – ifølge hvilken standard?

"I ønskede at vide, hvem John Galt er. Jeg er manden, som har stillet dette spørgsmål."

"Ja, dette *er* en tid for moralsk krise. ... Jeres moralske kodeks har nået dets klimaks, den blinde gyde for enden af vejen. Og hvis I ønsker at leve nu, så skal I ikke *vende tilbage* til moralen ... I skal *opdage* den."

Hvad er moral eller etik? Det er et værdikodeks til at guide menneskets valg og handlinger; valg og handlinger som afgør ens vej i livet og formålet med det. Etik som videnskab handler om at finde og definere et sådan kodeks.

Det første spørgsmål, som skal besvares som en forudsætning for at forsøge at definere, vurdere eller anerkende noget specifikt etisk system, er: *Hvorfor* har mennesket brug for et værdikodeks?

Lad mig understrege dette. Det første

spørgsmål er ikke: Hvilket bestemt værdikodeks bør mennesket anerkende? Det første spørgsmål er: Har mennesket brug for værdier i det hele taget – og hvorfor?

Er idéen om *værdi*, om "godt eller ondt", en arbitrer menneskelig opfindelse uden relation til, uden ophav i og ikke understøttet af nogle virkelige fakta – eller er det baseret på et *metafysisk* faktum, på en uforanderlig betingelse for menneskets eksistens? (Jeg bruger ordet "metafysisk" i betydningen: det som angår realiteten, sagens natur, eksistensen.) Bestemmer en arbitrer menneskelig regel, en ren og skær skik, at mennesket skal agere i overenstemmelse med et sæt principper – eller er der virkelige fakta, som kræver det? Er etik hjemsted for *tilfældige indfald*: For personlige følelser, sociale konventioner og mystiske åbenbaringer – eller er det et domæne for *fornuften*? Er etik en subjektiv luksus – eller en *objektiv* nødvendighed?

I den menneskelige etiks sørgelige historie har moralister (med få sjeldne og fejlslagne undtagelser) betragtet etik som hjemsted for indfald, dvs.: For det irrationelle. Nogle af dem gjorde det eksplisit, med vilje; andre gjorde det implicit, i mangel på andet. Et "indfald" er et ønske, som en person har, uden at kende og uden trang til at kende dets årsag.

Ingen filosof har givet et rationelt, objektivt beviseligt, videnskabeligt svar på spørgsmålet om, *hvorfor* mennesket har brug et værdikodeks. Så længe dette spørgsmål forblev ubesvaret, kunne intet rationelt, videnskabeligt og *objektivt* etisk kodeks findes eller defineres. Den største af alle filosoffer, Aristoteles, betragtede ikke etik som en eksakt videnskab; han baserede sit etiske system på observationer af, hvad

1 Også udgivet på dansk som *Og verden skælvede*.

de noble og vise mænd på hans tid valgte at gøre, hvilket efterlod følgende spørgsmål ubesvaret: *Hvorfor* valgte de at gøre det, og *hvorfor* betragtede han dem som noble og vise.

De fleste filosoffer tog etikkens eksistens for givet, som et historisk faktum, og interesserede sig ikke for at finde dens metafysiske grundlag eller objektive gyldighed. Mange af dem forsøgte at bryde det traditionelle mystiske monopol på etik og angiveligt definere en rationel, videnskabelig, ikke-religiøs moral. Men de forsøgte at retfærdiggøre den på et *socialt* grundlag og erstattede dermed blot *Gud* med *samfundet*.

De erklærede mystikere vedkendte sig den arbitrære og uforklarlige "Guds vilje" som en standard for det gode og som godkendelse af deres etik. De neomystiske erstattede den med "det samfundstjenstlige," og forfaldt dermed til den cirkulære definition "standarden for det gode er det, som er godt for samfundet." Det betyder logisk (og praktisk, som det kan ses verden over i dag), at "samfundet" står over ethvert etisk princip, da *det* er kilden, standarden og kriteriet for etikken, da "det gode" er hvad end *det* vil, hvad end *det* tilfældigvis hævder som dets egen velfærd og lyst. Det betød, at "samfundet" kan gøre lige, hvad der passer det, da "det gode" er hvad end, det vælger at gøre, *fordi* det vælger at gøre det. Og da der ikke findes en entitet som "samfundet", da samfundet blot er et antal individuelle mennesker, betød det at *nogle* mennesker (flertallet eller enhver bande, der hævder at være flertallets talstmænd) er etisk berettigede til at forfølge ethvert indfald (eller enhver grusomhed), som de ønsker at forfølge, mens *andre* mennesker er etisk nødsagede til at bruge deres liv på at efterkomme denne bandes ønsker.

Dette kan næppe kaldes rationelt, og dog har de fleste filosoffer nu besluttet at erklære rationaliteten for mislykket, at fornuftens ikke kan håndtere etikken, at ingen rationel etik nogensinde kan defineres, og at når det gælder etik (i valget af hans værdier, af hans handlinger, af hans beskæftigelser, af hans livsmål), må mennesket lade sig lede af noget andet end fornuftens. Af hvad? Tro, instinkt, intuition, åbenbaringer, følelser, smag, drifter, ønsker, *indfald*. I dag (som i fortiden) er de fleste fi-

losoffer enige om, at den ultimative standard for etikken er tilfældige *indfald* (de kalder det for et "arbitrært postulat" eller "subjektivt valg" eller "følelsesmæssig forpligtelse"), og kampen handler kun om spørgsmålet om *hvis* tilfældige indfald: Ens egen eller samfundets eller diktatorens eller Guds. Hvad end de ellers må være uenige om, så er dagens moralister enige om, at etikken er et *subjektivt* emne, og at der er tre ting, der er forbudte på dette område: Fornuftten, forstanden og realiteten.

Hvis du undrer dig over, hvorfor verden kollapser til et stadigt lavere og lavere trin på trappen til helvede, er *dette* årsagen.

Hvis du vil redde civilizationen, så er det *denne* præmis for moderne etik og for hele etikkens historie, du skal angribe.

For at angribe den grundlæggende præmis for ethvert fag, må man begynde ved begyndelsen. I etik må man begynde ved at spørge: Hvad er *værdier*? Hvorfor har mennesket brug for dem?

"Værdi" er det, man agerer for at opnå og/eller beholde. Konceptet "værdi" er ikke en primær; det forudsætter et svar på spørgsmålet: Af værdi til *hvem* og for *hvad*? Det forudsætter en entitet i stand til at agere for at opnå et mål overfor et alternativ. Er der ikke alternativer, er ingen mål og ingen værdier mulige.

Jeg citerer fra Galts tale: "Der findes kun ét fundamentalt alternativ i universet: Eksistens eller ikke-eksistens, og det angår en enkelt klasse af entiteter: Levende organismer. Eksistensen af dødt materiale er betingelsesløs, eksisten af liv er ikke: Det afhænger af et særligt handlingsforløb. Materiale er uforgængeligt, det skifter form, men det kan ikke ophøre med at eksistere. Det er kun en levende organisme, som konstant står overfor et alternativ: Valget mellem liv eller død. Liv er en proces af selvopholdelse og selv-genereret handling. Hvis dette mislykkes for en organisme, dør den; dens kemiske elementer forbliver, men dens liv eksisterer ikke mere. Det er kun konceptet "Liv", som muliggør konceptet "Værdi". Det er kun for en levende entitet, at ting kan være gode eller onde."

For at slå denne pointe helt fast, så prøv at forestille dig en udødelig, uforgængelig robot, en entitet som bevæger sig og agerer, men som

ikke kan påvirkes af noget som helst, som ikke kan ændres på nogen måde, som ikke kan beskadiges, såres eller ødelægges. Sådan en entitet ville ikke være i stand til at have værdier; den ville ikke have noget at opnå eller tage; den kunne ikke betragte noget som *for* eller *imod* den, som godt for eller en trussel mod dens velfærd, som tilfredsstillende eller frustrerende for dens interesser. Den kunne ikke have interesser eller mål.

Kun en *levende* entitet kan have mål eller kan skabe dem. Og det er kun en levende organisme, som har kapacitet til selv-genereret, målrettet handling. På det *fysiske* niveau er funktionerne hos alle levende organismer (fra de mest simple til de mest komplekse, fra den nærende funktion i en enkelt celle i en amøbe til blodcirkulationen i et menneskes krop) handlinger genereret af organismen selv og rettet mod et enkelt mål: Opretholdelsen af organismens *liv*.²

En organismes liv afhænger af to faktorer: Materialet eller brændstoffet, som den har behov for i dens fysiske miljø, og dens egen kropsfunktion, funktionen at udnytte dette brændstof *rigtigt*. Hvilken standard afgør, hvad der er *rigtigt* i denne kontekst? Standarden er organismens liv, eller: Det som kræves for organismens overlevelse.

Organismen har intet valg her: Det, som er nødvendigt for dens overlevelse, afgøres af dens *natur*, af hvilken slags entitet den *er*. Mange variationer, mange former for tilpasning til dens miljø er mulige for en organisme, inklusive muligheden for eksistere for en stund i en forkørblet, handicappet eller sygelig tilstand, men det fundamentale alternativ for dens eksistens forbliver det samme: Hvis en organisme fejler i at udføre dens basale funktioner, som

2 Omhandlende fysiske fænomener, såsom en organismes automatiske funktioner, skal ordet "målrettet" ikke forstås som "formålsbestemt" (et koncept der kun kan anvendes om en bevidsthedshandleninger), og det medfører ikke eksistensen af noget teleologisk princip, som opererer i en umodtagelig natur. Jeg bruger ordet "målrettet" i denne kontekst til at betegne det faktum, at en levende organismes automatiske funktioner er handlinger, hvis natur bestemmer, at de *resulterer* i bevarelsen af organismens liv.

dens natur kræver (hvis en amøbes protoplasme stopper med at optage føde, eller hvis en mands hjerte stoppe med at slå), så dør organismen. På et fundamentalt niveau er stilstand livets modsætning. Liv kan kun fortsætte med at eksistere ved en konstant selv-opretholdende handlingsproces. Målet med disse handlinger, den ultimative *værdi* som skal pleje sig selv hver eneste øjeblik for at opretholde det, er organismens *liv*.

Den *ultimative* værdi er det endelige mål som alle mindre mål er midler til – og det sætter standarden som alle mindre mål skal *vurderes* efter. En organismes liv er dens *værdistandard*: Det, som fremmer dens liv, er det *gode*, det, som truer dens liv, er det *onde*.

Uden et ultimativt mål kan der ikke være mindre mål eller midler: En række midler brugt i en endeløs fremgang mod et ikke-eksisterende mål er en metafysisk og epistemologisk umulighed. Det er kun et ultimativt mål, et *mål i sig selv*, som muliggør eksistensen af værdier. Metafysisk er *liv* det eneste fænomen, som er et mål i sig selv: En værdi opnået og beholdt af en konstant handlingsproces. Epistemologisk er konceptet "værdi" genetisk afhængigt af og afledt af det forudgående koncept "liv". At tale om "værdi" adskilt fra "liv" er værre end en selvmodsigelse. "Det er kun konceptet "Liv", som muliggør konceptet "Værdi"".

For at besvare de filosoffer, som påstår, der ikke kan etableres nogen relation mellem ultimative mål eller værdier og realitetens fakta, så lad mig understrege det faktum, at det, at levende entiteter eksisterer og fungerer, nødvenliggør eksistensen af værdier og af en ultimativ værdi, som for enhver given levende entitet er dens eget liv. Dermed skal gyldigheden af værdivurderinger opnås med reference til realitetens fakta. Faktummet at en levende entitet *er*, afgør hvad den *bør gøre*. Så meget for emnet om relationen mellem "er" og "bør".

Se, på hvilken måde opdager et menneske konceptet "værdi"? Med hvilke midler bliver han først bevidst om spørgsmålet om "godt eller ondt" i dets mest simple form? Ved hjælp af de fysiske fornemmelser *nydelse* og *smerte*. Ligesom fornemmelser er det første skridt i udviklingen af den menneskelige bevidsthed i *erkendelsens* område, således er de også det



første skridt i *vurderingens* område.

Evnen til at føle nydelse eller smerte er medfødt i menneskets krop; det er en del af hans *natur*, en del af den slags entitet, han *er*. Han kan ikke vælge det til eller fra, og han kan ikke vælge hvilken standard, der afgør, hvad der vil få ham til at føle de fysiske fornemmelses nydelse eller smerte. Hvad er standarden? *Hans liv*.

Nydelse/smerte-mekanismen i menneskets krop, og i kroppen hos alle organismer, der besidder evnen til bevidsthed, tjener som en automatisk beskytter af organismens liv. Den fysiske fornemmelse nydelse er et signal, der indikerer, at organismen følger den *rigtige* handlingsproces. Den fysiske fornemmelse smerte er en advarsel om fare, der indikerer, at organismen følger den *forkerte* handlingsproces, at noget svækker dens krops rigtige funktioner, hvilket kræver en handling for at afhjælpe det. Den bedste illustration af dette kan ses hos de sjældne, abnorme tilfælde af børn, som fødes uden evnen til at føle fysisk smerte; sådanne børn overlever ikke længe; de har ingen midler til at finde ud af, hvad der kan skade dem, ingen advarselsignaler, og således kan en mindre skramme udvikle sig til en dødelig infektion, eller en alvorlig sygdom kan forblive uopdaget, indtil det er for sent at bekæmpe den.

For de levende organismer, der har det, er bevidsthed det basale middel til overlevelse.

De mere simple organismer såsom planter kan overleve ved deres automatiske fysiske funktioner. De højere organismer såsom dyr og mennesket kan ikke: Deres behov er mere komplekse, og deres mulighed for at agere spænder videre. Deres kroppe fysiske funktioner kan fordøje brændstof, men kan ikke *skaffe* sig dette brændstof. For at skaffe det har de hø-

jere organismer brug for evnen til bevidsthed. En plante kan skaffe dens føde fra jorden, hvori den gror. Et dyr skal jage det. Mennesket skal producere det.

En plante vælger ikke, hvorledes den handler; målene den søger er automatiske og medføgte, afgjort af dens natur. Næring, vand og sollys er værdier, som dens natur har bestemt, den skal søge. Dens liv er dens værdistandard, som leder dens handlinger. Der er alternativer i de forhold, som den møder i dens miljø (såsom varme eller kulde, tørke eller oversvømmelse), og der er visse handlinger, som den er i stand til at udføre for at overleve ugunstige forhold, såsom nogle planters evne til at vokse og kravle ud fra stenen, der blokerer for solen. Men uanset forholdene, så er der intet alternativ i en plantes funktion: Den agerer automatisk for at fremme sit liv, den kan ikke agere for dens egen undergang.

De højere organismers overlevelse kræver større mulighed for at agere: Proportionelt med hvor langt deres *bevidsthed* rækker. De lavere bevidste arter besidder kun evnen til at *fornemme*, hvilket er tilstrækkeligt til at lede deres handlinger og forsørge deres behov. En fornemmelse produceres af den automatiske reaktion fra et følende organ, der stimuleres af verden omkring den; den varer i det umiddelbare øjeblik, så længe stimulansen varer og ikke længere. Fornemmelser er en automatisk reaktion, en automatisk form for viden, som en bevidsthed hverken kan søge eller undgå. En organisme, som kun besidder evnen til at fornemme, guides af dens krops nydelse/smerte-mekanisme, dvs.: Af en automatisk viden og et automatisk værdikodeks. Dens liv er dens værdistandard, som leder dens handlinger. Med de handlinger, der er mulige for den, agerer den automatisk for at fremme dens liv, og den kan ikke agere for sin egen undergang.

De højere organismer besidder en langt stærkere form for bevidsthed: De besidder evnen til at *fastholde* fornemmelser, hvilket er evnen til *opfattelse*. En "opfattelse" er en gruppe fornemmelser, som automatisk fastholdes og integreres af en levende organismes hjerne, hvilket giver den mulighed for at være bevidst om ikke enkeltstående stimuli men



om *entiteter*, om ting. Et dyr ledes ikke alene af umiddelbare fornemmelser, men af *opfattelser*. Dets handlinger er ikke enkeltstående, adskilte reaktioner på enkeltstående, separate fornemmelser, men ledes af en integreret bevidsthed om den *opfattede* virkelighed, det står overfor. Det er i stand til at forstå de opfattede konkreter, som er umiddelbart tilstede, og det er i stand til at forme automatiske associationer mellem opfattelserne, men det kan ikke gå videre end dette. Det er i stand til at lære visse færdigheder til at håndtere særlige situationer, såsom at jage eller gemme sig, hvilket forældrene hos de højere dyr lærer deres små. Men et dyr vælger ikke, hvilken viden og hvilke færdigheder, det tilegner sig; det kan kun gentage dem generation efter generation. Og et dyr vælger ikke hvilken værdimæssig standard, der leder dets handlinger: Dets sanser forsyner det med et *automatisk* værdikodeks, en automatisk viden om, hvad der er godt eller ondt for det, der gavner eller skader dets liv. Et dyr evner ikke at udvide dets viden eller at undgå viden. Kommer det i en situation, hvor dets viden er utilstrækkelig, omkommer det – som fx et dyr der står paralyseret på jernbanen foran et passerende tog. Men så længe det lever, agerer et dyr på baggrund af dets viden med automatisk sikkerhed og ingen evne til at vælge: Det kan ikke afbryde sin bevidsthed, det kan ikke vælge *ikke* at opfatte, det kan ikke

undvige dets egne opfattelser, det kan ikke ignorer, hvad der er godt for det, det kan ikke beslutte sig for det onde og agere som dets egen ødelægger.

Mennesket har intet automatisk kodeks til at overleve. Han har ingen automatisk handlingsproces, intet automatisk værdisæt. Hans sanser fortæller ham ikke automatisk, hvad der er godt eller ondt for ham, hvad der vil gavne eller skade hans liv, hvilke mål han bør søge og hvilke midler vil opnå dem, hvilke *værdier* hans liv afhænger af, hvilket handlingsforløb det kræver. Hans egen bevidsthed skal finde svarene på alle disse spørgsmål, men hans bevidsthed vil ikke fungere *automatisk*. Mennesket, den højeste art på denne jord, væsenet hvis bevidsthed har en uendelig kapacitet til at tilegne sig viden, mennesket er den eneste levende entitet født uden nogen som helst garanti for at *forblive* bevidst i det hele taget. Menneskets særlige adskillelse fra alle andre levende væsener er faktummet, at *hans* bevidsthed er *viljesbestemt*.

Ligesom de automatiske værdier, som leder funktionerne i en plantes krop, er tilstrækkelige for dens overlevelse, men ikke er tilstrækkelige for et dyr – således er de automatiske værdier tilvejebragt af den følende/opfattende-mekanisme i bevidstheden tilstrækkelige til at lede et dyr, men ikke tilstrækkelige for mennesket. Menneskets handlinger og overlevelse kræver

vejledning fra *begrebsmæssige* værdier afledt af *begrebsmæssig* viden. Men *begrebsmæssig* viden kan ikke tilegnes *automatisk*.

Et “*begreb*” er en mental integration af to eller flere opfattede konkreter, som isoleres af en *abstraktionsproces* og forenes ved hjælp af en specifik definition. Hvert ord i menneskets sprog med undtagelse af egennavne betegner et *begreb*, en abstraktion som står for et uendeligt antal konkreter af en specifik slags. Det er ved at organisere sit opfattede materiale i begreber, og sine begreber i stadigt bredere og bredere begreber, at mennesket er i stand til at forstå og fastholde, at identificere og integrere en uendelig mængde viden, en viden som strækker sig ud over de umiddelbare opfattelser af ethvert givent umiddelbart øjeblink. Menneskets sansende organer fungerer automatisk; menneskets hjerne integrerer hans sansedata til opfattelser automatisk; men processen at integrere opfattelser til begreber, abstraktions- og begrebsdannelsesprocessen, er *ikke* automatisk.

Begrebsdannelsesprocessen består ikke blot af at forstå nogle enkelte, simple abstraktioner såsom “stol,” “bord,” “varmt,” “koldt” og at lære at tale. Den består af en metode til at bruge ens bevidsthed, som bedst kan beskrives med ordet “*begrebsdannelse*”. Det er ikke en passiv tilstand, hvor tilfældige indtryk registreres. Det er en proces, som aktivt skal opretholdes, hvor ens indtryk identificeres som et begrebsmæssigt udtryk, hvor hver begivenhed og hver observation integreres i en begrebsmæssig kontekst, hvor forbindelser, forskelle og ligheder i ens opfattede materiale forstås, og hvor de refereres gennem en abstraktionsproces til nye begreber, hvor konklusioner nås, hvor nye spørgsmål stilles og nye svar opdages, og hvor ens viden udvides til at have et evigt voksende indhold. Evnen, som leder denne proces, evnen som arbejder med begreber som et middel, er: *Fornuft*. Processen er *at tænke*.

Fornuft er evnen til at identificere og integrere materialet, som tilvejebringes af menneskets sanser. Det er en evne, som mennesket skal anvende ved eget *valg*. At tænke er ikke en automatisk funktion. På ethvert tidspunkt og ved ethvert spørgsmål i hans liv er mennesket frit til at tænke eller at undvige det. At tænke

kræver en tilstand af fuld, fokuseret tilstedeværelse. At fokusere bevidstheden er viljesbestemt. Mennesket kan fokusere sin forstand til en fuld, aktiv, målrettet ledet bevidsthed om virkeligheden, eller han kan droppe fokus og lade sig selv drive rundt i en semibevidst døs, hvor han blot reagerer på enhver tilfældig stimulering i det umiddelbare øjeblink, overladt til nåden af hans planløse sansende/opfattende mekanisme og af enhver vilkårlig associerende forbindelse, den tilfældigvis laver.

Når mennesket ikke fokuserer sin forstand, kan han siges at være bevidst i en undermenneskelig udgave af ordet, da han oplever fornemmelser og opfattelser. Men i den forstand af ordet, som gælder for mennesket (i den forstand at en bevidsthed er bevidst om virkeligheden og i stand til at behandle den, en bevidsthed som kan lede hans handlinger og sørge for et menneskes overlevelse), er en affokuseret forstand *ikke* bevidst.

Psykologisk er valget “at tænke eller ej” valget mellem “at fokusere eller ej.” Eksistentielt er valget “at fokusere eller ej” valget mellem “at være bevidst eller ej.” Metafysisk er valget “at være bevidst eller ej” valget mellem liv eller død.

For de levende organismer som besidder det, er bevidsthed det basale middel til overlevelse. For mennesket er det basale middel til overlevelse *forstanden*. Mennesket kan ikke overleve, som dyr gør det, ved at blot at ledes af deres opfattelser. En fornemmelse af sult vil fortælle ham, at han har brug for mad (hvis han har lært at identificere det som “sult”), men det vil ikke fortælle ham, hvordan han skal skaffe føde, og det vil ikke fortælle ham, hvilken føde der er god, og hvilken der er giftig. Han kan ikke forsørge sine mest simple fysiske behov uden en tankeproces. Han har brug for en tankeproces til at finde ud af, hvordan føden plantes og gødes, eller hvordan jagtvåben laves. Hans opfattelser vil måske kunne lede ham til en hule, hvis der er en ledig – men for at bygge det simpleste læskur skal der en tankeproces til. Ingen opfattelser og ingen “instinkter” kan fortælle ham, hvordan han tænder ild, hvordan han væver tøj, hvordan han smeder værkøj, hvordan han laver et hjul, hvordan han bygger

et fly, hvordan han opererer blindtarmen ud, hvordan han producerer en elpære eller et rådiorør eller en cyklotron eller en tændstikæske. Alligevel afhænger hans liv af denne slags viden – og kun en viljestbestemt handling af hans bevidsthed, en tankeproces, kan tilvejebringe det.

Men menneskets ansvar strækker sig endnu længere: En tankeproces er hverken automatisk, ”instinktiv” eller ufrivillig, ej heller *ufejlbarlig*. Mennesket skal sætte den i gang, oprettholde den og tage ansvaret for dens resultater. Han skal finde ud af, hvordan han kan skelne mellem sandt og falskt, og hvordan han retter på sine egne fejl; han skal finde ud af, hvordan han beviser gyldigheden af sine begreber, sine konklusioner, sin viden; han skal opdage tænkningens regler, *logikkens love*, for at lede hans tankegang. Naturen giver ham ingen automatisk garanti for, at hans mentale bestræbelser er virkningsfulde.

Intet gives mennesket på jorden udover et potentiale og materialet, med hvilket det kan udfolde sig. Potentialet er en ypperlig maskine: Hans bevidsthed; men det er en maskine uden tændrør, en maskine som hans egen vilje skal være tændrøret, selvstarteren og chaufføren til; *han* skal finde ud af, hvordan man bruger den, og *han* skal holde den konstant beskæftiget. Materialet er hele universet med ingen fastsatte grænser for den viden, han kan tilegne sig, og for den glæde, han kan opnå. Men alt, hvad han har brug for eller ønsker sig, skal læres, opdages og produceres af *ham*; af hans eget valg, af hans egen indsats, af hans egen forstand.

Et væsen som ikke automatisk ved, hvad der er sandt eller falskt, kan ikke automatisk vide, hvad der er rigtigt eller forkert, hvad der er godt eller ondt for ham. Og dog har han brug for denne viden for at leve. Han er ikke fritaget fra virkelighedens love, han er en specifik organisme af en specifik natur, som krever specifikke handlinger for at opretholde sit liv. Han kan ikke overleve ved hverken arbitrære midler eller ved vilkårlige bevægelser eller ved blinde drifter eller ved tilfældigheder eller ved indfald. Det, hans overlevelse kræver, er bestemt af hans natur, og det er ikke overladt til hans valg. Han kan kun vælge, om han vil finde ud af det eller ej, om han vil vælge de rigtige mål og vær-

dier eller ej. Han er fri til at foretage de forkerte valg, men ikke fri til at lykkes med det. Han er fri til at undvige virkeligheden, han er fri til ikke at fokusere sin forstand og snuble blindt ned af enhver vej, han lyster, men ikke fri til at undvige afgrunden, som han nægter at se. For enhver bevidst organisme er viden midlet til at overleve; for en levende bevidsthed medfører ethvert ”er” et ”bør.” Mennesket er frit til at vælge ikke at være bevidst, men ikke frit til at undslippe straffen for bevidstløshed: Undergang. Mennesket er det eneste levende væsen, som evner at agere som sin egen ødelægger – og dette er måden, han har ageret gennem det meste af sin historie.

Så: Hvad er de rette mål for mennesket at søge? Hvad er værdierne, som hans overlevelse afhænger af? Dette er spørgsmålet som skal besvares af *etikkens* videnskab. Og *dette*, mine damer og herrer, er hvorfor mennesket har brug for et etisk kodeks.

Nu kan du vurdere meningen med doktrinerne, der fortæller dig, at etikken er hjemsted for det irrationelle, at fornuftens ikke kan lede menneskets liv, at hans mål og værdier bør vælges i stemmeboksen eller af tilfældige indfald – at etik intet har at gøre med virkeligheden, med eksistensen, med ens praktiske handlinger og anliggender – eller at formålet med etik ligger hinsides graven, at de døde har brug for etik, ikke de levende.

Etik er *ikke* en mystisk fantasi, ej heller en social konvention, ej heller en undværlig, subjektiv luksus, som kan udskiftes eller kasseres i ethvert nødstiflænde. Etikken er en *objektiv, metafysisk nødvendighed for menneskets overlevelse* – ikke skænket af det overnaturlige eller af dine naboer eller af dine tilfældige indfald, men skænket af virkeligheden og livets natur.

Jeg citerer fra Galts tale: ”Mennesket er blevet kaldt et rationelt væsen, men hans rationalitet er et spørgsmål om valg – og alternativet, hans natur tilbyder ham, er: Rationelt væsen eller selvmorderisk dyr. Mennesket skal være menneske – ved eget valg; han skal betragte sit liv som en værdi – ved eget valg; han skal finde værdierne, det kræver, og udøve sine dyder – ved eget valg. Et værdikodeks godkendt ved eget valg er et moralsk kodeks.”

Standarden for værdi i den Objektivistiske etik (standarden man benytter til at vurdere, hvad der er godt eller ondt) er *menneskets liv*, eller: Det som kræves af menneskets overlevelse *qua* menneske.

Da fornuften er menneskets basale middel til at overleve, er det rigtige for et rationelt væsens liv det gode; det, som negerer, modsætter sig eller ødelægger det, er ondt.

Da alt, mennesket behøver, skal opdagtes af hans egen forstand og produceres af hans egen indsats, er de to absolute nødvendigheder for metoden for overlevelse for et rationelt væsen: Tænkning og produktivt arbejde.

Hvis nogle mennesker vælger ikke at tænke, men at overleve ved at imitere og gentage som opdrættede dyr rutinen af lyde og bevægelser, som de har lært af andre, og aldrig bestræber sig på at forstå deres eget arbejde, så forbliver det sandt, at deres overlevelse kun er mulig på grund af de, som rent faktisk valgte at tænke og opdage bevægelserne, som de gentager. Sådanne mentale parasitters overlevelse afhænger af blind tilfældighed; deres affokuserede forstand kan ikke vide, *hvem* der skal imiteres, *hvis* bevægelser der er sikre at følge. *De* er menneskene, der marcherer ud i afgrunden i hælene på enhver ødelægger, som lover at påtage sig ansvaret, de undviger: Bevidsthedens ansvar.

Hvis nogle mennesker prøver at overleve ved brug af rå vold eller bedrageri, ved at bestjæle, røve, snyde eller trælbinde de mennesker, der producerer, så forbliver det stadig sandt, at deres overlevelse kun er mulig på grund af deres ofre, kun på grund af de mennesker, der vælger at tænke og producere varerne, som røverne beslaglægger. Sådanne røvere er parasittere ude af stand til at overleve, som eksisterer ved at ødelægge dem, der *godt kan*, dem som følger en handlingsplan, der er rigtig for mennesket.

De mennesker, som prøver at overleve ikke ved brug af fornuft, men ved brug af vold, prøver at overleve ved den dyriske metode. Men ligesom dyr ikke ville være i stand til at overleve ved at prøve at leve ved samme metode som planter ved at afvise bevægelse og vente på at jorden fodrer dem – ligeså kan mennesket ikke overleve ved at prøve at leve ved dyrenes me-

tode ved at afvise fornuften og regne med at produktive *mennesker* tjener som deres bytte. Sådanne røvere kan måske opnå deres mål i det umiddelbare øjeblik, men prisen er ødelæggelse: Ødelæggelsen af deres ofre og deres familie. Som bevis vil jeg henvise til enhver kriminel eller ethvert diktatur.

Mennesket kan ikke overleve, som dyr kan, ved at reagere på øjeblikkets forhold. Et dyrs liv består af en serie separate cyklusser, som gentages igen og igen, som fx cyklussen for at yngle eller for at samle forråd til vinteren; et dyrs bevidsthed kan ikke integrere hele dets livsforløb; det kan kun gå til et vist punkt, indtil dyret skal begynde cyklussen forfra igen uden forbindelse til fortiden. *Menneskets* liv er et sammenhængende hele: På godt og ondt indeholder hver dag, år og årti af hans liv sammen af alle dage i sin fortid. Han kan forandre sine valg, han er fri til at ændre retningen for sit liv, han er endda i mange tilfælde fri til at afbøde sin fortids konsekvenser – men han er ikke fri til at undslippe dem eller til at leve hans liv efter øjeblikkets forhold uden risiko, som et dyr, en playboy eller en bølle. Hvis han skal have succes med at leve, hvis hans handlinger ikke skal sigte mod hans egen undergang, må mennesket vælge sin vej, sine mål, sine værdier i kontekst af og med henblik på en livstid. Ingen fornemmelser, opfattelser, drifter eller “instinkter” kan gøre det; kun en forstand kan.

Sådan er meningens af definitionen: Det som kræves af menneskets overlevelse *qua* menneske. Det betyder ikke et *øjeblik* eller blot *fysisk* overlevelse. Det betyder ikke et *øjeblik* fysisk overlevelse af en ikke-tænkende barbar, som venter på, at en anden barbar skal knuse hans kranie. Det betyder ikke et *øjeblik* fysisk overlevelse af en kravlende muskelmasse, som er villig til at acceptere enhver betingelse, adlyde enhver bølle og overgive enhver værdi af hensyn til det, der kaldes “fysisk overlevelse for enhver pris,” hvilket måske og måske ikke vil vare en uge eller et år. “Menneskets overlevelse *qua* menneske” betyder de betingelser, metoder, forhold og mål, som kræves for overlevelsen af et rationelt væsen gennem hele sin livstid – i alle de aspekter af tilværelsen, hvor han kan vælge.

Mennesket kan ikke overleve som andet end menneske. Han *kan* opgive sit middel til at overleve, sin forstand, han *kan* forvandle sig selv til et undermenneskeligt væsen, og han *kan* forvandle sit liv til en kort omgang frygtelige pinsler – ligesom hans krop kan eksistere for en kort periode, mens den opløses af sygdom. Men han *kan ikke* som et undermenneske opnå andet end det undermenneskelige – som de modbydelige rædsler fra de antirationelle perioder i menneskets historie demonstrerer.

Mennesket skal være menneske ved eget valg – og det er etikkens opgave at lære ham, hvordan man lever som menneske

Den Objektivistiske Etik har menneskets liv som standarden for værdi – og *hans eget liv* som det etiske formål med ethvert individuelt menneske.

Forskellen mellem "standard" og "formål" i denne kontekst er følgende: En "standard" er et abstrakt princip, som fungerer som målestok eller måleredskab til at guide menneskets valg, når han skal opnå et konkret, specifikt formål. "Det som kræves af menneskets overlevelse *qua* menneske" er et abstrakt princip, som gælder for ethvert individuelt menneske. At anvende dette princip til konkrete, specifikke formål (formålet at leve et liv, der er rigtigt for et rationelt væsen) er en opgave, som hvert enkelt menneske har, og livet, han skal leve, er hans eget.

Mennesket må vælge sine handlinger, værdier og mål efter standarden, der fortæller, hvad der er rigtigt for mennesket, for at opnå, beholde, udnytte og glæde sig over den ultimative værdi, målet i sig selv, hvilket er hans eget liv.

Værdi er det, som man agerer for at opnå og/eller beholde – *dyder* er de handlinger, som benyttes for at opnå og/eller beholde det. De tre kardinalværdier i *Den Objektivistiske Etik*, de tre værdier som sammen er midlet til og realiseringen af ens ultimative værdi, ens liv,

er: Fornuft, Formål, Selvtillid, med deres tre tilsvarende dyder: Rationalitet, Produktivitet, Stolthed.

Produktivt arbejde er det centrale *formål* med ethvert rationelt menneskes liv, den centrale værdi som integrerer og bestemmer hierarkiet, som alle hans andre værdier indrettes efter. Fornuft er kilden til og forudsætningen for hans produktive arbejde – stolthed er resultatet.

Rationalitet er menneskets grundlæggende dyd, kilden til alle hans andre dyder. Menneskets grundlæggende last, kilden til al hans ondskab er det, at affokusere hans forstand, ophævelsen af hans bevidsthed, hvilket ikke er at være blind, men at nægte at se, ikke uvidenhed, men at nægte at vide. Irrationalitet er forkastelsen af menneskets middel til overlevelse og er derfor at bekende sig til en vej, der består af blind ødeleggelse; det, som er anti-forstand, er anti-liv.

Rationalitetens dyd betyder anerkendelsen og accepten af fornuft som ens eneste kilde til viden, ens eneste værktøj til at vurdere værdier og ens eneste guide til handling. Det betyder ens totale forpligtelse til en tilstand af fuld bevidsthed, til opretholdelsen af en komplet mental fokus i alle tilfælde, ved alle valg, i alle vågne timer. Det betyder en forpligtelse til den mest komplette opfattelse af virkeligheden, som man evner, og til den konstante, aktive udvidelse af ens opfattelse *dvs.* ens viden. Det betyder en forpligtelse til virkeligheden af ens egen eksistens, *dvs.* til principippet, at alle ens mål, værdier og handlinger foregår i virkeligheden, og at man derfor aldrig må værdsætte nogen som helst værdi eller betragtning højere end ens opfattelse af virkeligheden. Det betyder en forpligtelse til principippet, at alle ens overbevisninger, værdier, mål, ønsker og handlinger skal baseres på, stamme fra, vælges og gyldiggøres af en tankeproces – så præcis og omhyggelig

en tankeproces, ledet af så hård en anvendelse af logik, som ens komplette kapacitet tillader. Det betyder ens anerkendelse af ansvaret for at danne sine egne vurderinger og at leve af ens egne tankers arbejde (hvilket er Uafhængighegens dyd). Det betyder, at man aldrig må ofre sine egne overbevisninger til fordel for andres meninger eller ønsker (hvilket er Integritetens dyd) – at man aldrig må prøve at forfalske virkeligheden på nogen måde (hvilket er Ærlighedens dyd) – at man aldrig må søge eller give det ufortjente, hverken fysisk eller mentalt (hvilket er Rettfærdighedens dyd). Det betyder, at man aldrig må ønske sig effekten uden årsagen, og at man aldrig må forordne en årsag uden at acceptere det fulde ansvar for dens effekter – at man aldrig må opføre sig som en zombie, dvs. uden kendskab til ens eget formål og motiv – at man aldrig må foretage nogen beslutninger, danne nogen overbevisninger eller søge nogen værdier ude af kontekst, dvs. adskilt fra eller stridende imod ens totale, integrerede videnssum – og, vigtigst af alt, at man ikke må forsøge at slippe afsted med modsigelser. Det betyder forkastelsen af enhver form for *mysticisme* dvs. enhver påstand om nogen ikke-sanset, irrationel, udefinierbar, overnaturlig videnskilde. Det betyder en forpligtelse til fornuft, ikke i sporadiske tilfælde eller angående særlige spørgsmål eller i særlige nødsituationer, men som en permanent livsstil.

Produktivitetens dyd er anerkendelsen af det faktum, at produktivt arbejde er processen gennem hvilken menneskets forstand opretholder hans liv, processen som befrier mennesket fra nødvendigheden af at tilpasse sig selv til sit miljø, som alle dyr gør, og giver ham muligheden for at tilpasse sit miljø til ham selv. Menneskets uendelige bedrifter bliver til gennem produktivt arbejde, og det påkalder sig de højeste egenskaber i hans karakter: Hans kreative evne, hans ambition, hans selvsikkerhed, hans afvisning af at udholde uomtvistelige katastrofer, hans dedikation til at omforme jorden i billedet af hans værdier. „Produktivt arbejde“ betyder ikke den ufokuserede udførelse af et arbejdes bevægelser. Det betyder den bevidst valgte forfølgelse af en produktiv karriere i ethvert rationelt foretagende, mægtigt eller

beskedent, med en hvilken som helst grad af dygtighed. Det er ikke graden af et menneskets dygtighed, ej heller størrelsen af hans arbejde, der er etisk relevant her, men den komplette og mest målbevidste brug af hans forstand.

Stolthedens dyd er anerkendelsen af det faktum, „at da processen, som mennesket opretholder sit liv med, er produktivt arbejde, så skal han erhverve sig de karaktermæssige værdier, som gør hans liv værd at opretholde – at ligesom mennesket er et væsen af selvkabt velstand, er han også et væsen af selvkabt sjæl.“ (*Atlas Shrugged*.) Stolthedens dyd kan bedst beskrives med ordene: „Moralsk ambition.“ Det betyder, at man må gøre sig fortjent til at have sig selv som sin egen højeste værdi ved at opnå ens egen moralske perfektion – hvilket man opnår ved aldrig at anerkende et kodeks af irrationelle dyder, som er umulige at praktisere, og ved aldrig at praktisere de dyder, som man ved er irrationelle – ved aldrig at anerkende en ufortjent skyld og aldrig fortjene nogen eller, hvis man *har* fortjent den, aldrig lade den forblive ukorrigeret – ved aldrig passivt at overgive sig selv til nogen karakterbrist, man måtte have – ved aldrig at værdsætte noget øjeblikks anliggende, ønske, humør eller nogen frygt højere end ens virkelige selvtillid. Og vigtigst af alt betyder det, at man afviser rollen som et offerdyr, at man afviser enhver doktrin, som prædiker selvpofrelse som en moralsk dyd eller pligt.

Det grundlæggende *sociale* princip i den Objektivistiske etik er, at ligesom livet er et mål i sig selv, så er ethvert levende menneske et mål i sig selv og ikke midlet til andres mål eller velfærd – og at mennesket derfor skal leve for sin egen skyld og hverken ofre sig selv for andre eller andre for sig selv. At leve for sin egen skyld betyder, at *det er hans højeste moralske formål at opnå lykken for sig selv*.

Psykologisk konfronterer spørgsmålet om menneskets overlevelse ikke hans bevidsthed som et spørgsmål om „liv eller død“, men som et spørgsmål om „lykke eller lidelse.“ Lykke er det succesfulde livs tilstand, lidelse varsler mislykkethed og døden. Ligesom nydelse/smertere-mekanismen i menneskets krop er en automatisk indikator for kroppens velfærd eller

sygdom, et barometer for dets basale alternativ, liv eller død – så er de følelsesmæssige mekanismer i menneskets bevidsthed gearet til at udføre den samme funktion, som et barometer der registrerer det samme alternativ ved hjælp af to basale følelser: Glæde eller lidelse. Følelser er det automatiske resultat af menneskets værdivurderinger integreret af hans underbevidsthed; følelser er overslag over det, der fremmer et menneskes værdier eller truer dem, det som er *for* ham eller *imod* ham – lynhurtige beregninger, der giver ham summen af hans profit eller tab.

Men mens værdistandarden, som driver den fysiske nydelse/smerte-mekanisme i menneskets krop, er automatisk og medfødt og bestemt af hans krops natur, er værdistandarden, som driver hans følelsesmekanisme, *ikke*. Da mennesket ikke har nogen automatisk viden, kan han ikke have nogen automatiske værdier; da han ikke har medfødte idéer, kan han ikke have medfødte værdivurderinger. Mensesket fødes med en følelsesmekanisme, ligesom han fødes med en kognitiv mekanisme; men ved fødslen er *begge* "tabula rasa". Det er menneskets kognitive evne, hans forstand, der bestemmer *indholdet* af begge. Menseskets følelsesmekanisme er ligesom en elektronisk computer, som hans forstand skal programme – og programmeringen består af de værdier, som hans forstand vælger.

Men da den menneskelige forstands arbejde ikke er automatisk, er menneskets værdier, som alle hans præmisser, produktet af enten hans tænkning eller hans undvigelse: Mensesket vælger sine værdier ved en bevidst tankeproces – eller accepterer dem i mangel på andet, pga. underbevidste associationer, tro, en andens autoritet, en form for social osmosese eller blind imitation. Følelser produceres af menneskets præmisser, bevidste eller ubevidste, eksplikt eller implicite.

Mennesket vælger ikke sin kapacitet til at føle, at noget er godt eller ondt for ham, men *hvad* han betragter som godt eller ondt, hvad der bringer ham glæde eller smerte, hvad han vil elske eller have, ønske eller frygte, afhænger af hans værdistandard. Hvis han vælger irrationelle værdier skifter hans følelsesmekanisme rolle fra at være hans beskytter til at være hans ødelægger.

Det irrationelle er det umulige; det er det, der modsiger virkelighedens fakta; ønsker kan ikke ændre på fakta, men de *kan* ødelægge ham, der ønsker. Hvis et menneske ønsker og tilstræber modsigelser, hvis han vil beholde sin kage og spise den samtidig, opløser han sin bevidsthed; han forvandler sit indre liv til en borgerkrig mellem blinde kræfter, der udkæmper mørke, usammenhængende, formåls- og meningsløse konflikter (hvilket i øvrigt er de fleste menneskers indre tilstand i dag).

Lykke er den bevidsthedstilstand, som følger af opnåelsen af ens værdier. Hvis en mand værdsætter produktivt arbejde, er hans lykke målestokken for hans succes i at servicere sit liv. Men hvis en mand værdsætter ødelæggelse som en sadist (eller selvtortur, som en masochist, eller livet efter døden, som en mystiker, eller meningsløse "kicks", som føreren af en tunet bil), så er *hans* påståede lykke målestokken for hans succes i at ødelægge sig selv. Det skal tilføjes, at alle disse irrationalisters følelsesmæssige tilstand egentlig ikke kan betegnes som lykke eller blot som nydelse: Det er blot et øjeblikket *lettelse* fra deres kroniske rædselsslagne tilstand.

Hverken liv eller lykke kan opnås ved brug af irrationelle indfald. Ligesom mennesket er frit til at forsøge at overleve med tilfældige midler som en parasit, en nasser eller en tyv, men han ikke er fri til at lykkes med det længere end øjeblikket rækker – ligeså er han fri til at søge lykken ved hjælp af ethvert irrationelt

svindelnummer, ethvert indfald, enhver vildfarelse, enhver flugt fra virkeligheden, men han er ikke fri til at lykkes med det længere end øjeblikket rækker eller slippe for konsekvenserne.

Jeg citerer fra Galt's tale: "Lykke er en tilstand af ikke-selvmodsigende glæde – en glæde uden straf eller synd, en glæde der ikke er i konflikt med nogen af dine værdier og ikke bevirket din egen ødelæggelse. ... Lykke er kun muligt for et rationelt menneske, mennesket som ønsker intet andet end rationelle mål, søger ingen andre end rationelle værdier og finder glæden i intet andet end rationelle handlinger."

Opretholdelsen af livet og jagten på lykke er ikke to adskilte ting. At have ens liv som ens højeste værdi og ens lykke som ens højeste formål er to aspekter af den samme bedrift. Eksistentielt er det at forfølge rationelle mål det samme som at opretholde ens liv; psykologisk er resultatet, belønningen og ledsageren en lykkelig følelsesmæssig tilstand. Det er ved at opleve lykken, at man lever sit liv i enhver time, ethvert år eller hele livet. Og når man oplever den slags rendyrket lykke, som er et mål i sig selv, den slags der får en til at tænke: "Dette er værd at leve for" – så hilser og bekræfter man følelsesmæssigt det metafysiske faktum, at *livet* er et mål i sig selv.

Men forholdet mellem årsag og effekt kan ikke vendes om. Det er kun ved at anerkende "menneskets liv" som ens førsteprioritet og ved at forfølge de rationelle værdier, det kræver, at man kan opnå lykke – ikke ved at tage "lykke" som nogen udefineret, ubegrundet primat og så forsøge at leve efter dens vejledning. Hvis du opnår det, som er godt ifølge en rationel værdistandard, vil det nødvendigvis gøre dig glad; men det, som gør dig glad ifølge en udefineret følelsesmæssig standard, er ikke nødvendigvis godt. At bruge "hvadend der gør en glad" som en vejledning til at agere betyder: At blive vejledt af intet andet end ens følelsesmæssige indfald. Følelser er ikke erkendelsens værktøj; at blive ledt af indfald (af ønsker hvis kilde, natur

og mening man ikke kender) er at forvandle sig selv til en blind robot, som drives af ukendte dæmoner (af ens hengemte undvigelser), en robot der slår sin hjerne ud mod virkelighedens mure, som den nægter at se.

Dette er *hedonismens* iboende fejslutning – i enhver variant af etisk hedonisme, personlig eller social, individuel eller kollektiv. "Lykke" kan være etikkens korrekte *formål*, men ikke dens *standard*. Etikkens opgave er at definere menneskets rigtige værdikodeks og dermed at give ham midlerne til at

opnå lykke. At erklære, som de etiske hedonister gør, at "den rette værdi er, hvad der emd giver dig nydelse," er det samme som at erklære, at "den rette værdi er hvadend, du tilfældigvis værdsætter" – hvilket er en intellektuel og filosofisk abdikation, som blot proklamerer, at al etik er forgæves, og som inviterer alle mennesker til at give pokker i det hele.

Filosofferne som forsøgte at udtaenke et påstået rationelt etisk kodeks gav mennesket intet andet end et valg mellem tilfældige indfald: Den "selviske" jagt på egne indfald (såsom Nietzches etik) – eller den "uselviske" servicering af andres tilfældige indfald (såsom Bentham, Mills, Comtes og alle de sociale hedonisters, hvad enten de tillod mennesket at inkludere sine egne indfald blandt de millioner af andre, eller de rådede ham til at forvandle sig selv til et totalt uselvisk ressourcedyr, der søger at blive ædt af andre).

Når et "ønske" ses som en etisk primær uanset dets natur eller årsag, og tilfredsstillelsen af ethvert ønske ses som et etisk mål (såsom "mest muligt lykke til flest mulige mennesker") – så har mennesker intet andet valg end at have, frygte og bekæmpe hinanden, fordi deres ønsker og deres interesser nødvendigvis vil kolidere. Hvis "ønske" er den etiske standard, så har én mands ønske om at producere og en anden mands ønske om at berøve ham lige stor etisk gyldighed; en mands ønske om at være fri og en anden mands ønske om at trælbinde ham har lige stor etisk gyldighed; en mands

ønske om at blive elsket og beundret for hans dyder og en anden mands ønske om ufortjent kærlighed og beundring har lige stor etisk gyldighed. Og hvis frustrationen, som *ethvert* ønske kan afføde, er et *offer*, så ofres en mand som ejer en bil og får den stjålet, men ligeså ofres manden, som vil have eller "higer efter" en bil, som ejeren nægter at give ham – og disse to ofre har den samme etiske status. Hvis det er sådan, så er menneskets eneste valg mellem at røve eller blive berøvet, at ødelægge eller blive ødelagt, at ofre andre for sine egne ønsker eller at ofre sig selv for andres ønsker; så er menneskets eneste etiske alternativ at være sadist eller masochist.

De hedonistiske og altruistiske doktriners *morałskie kannibalisme* ligger i præmissen, at en mands lykke nødvendiggør krænkelsen af en anden. I dag deler de fleste folk denne præmiss som en absolut, der ikke skal stilles spørgsmål til. Og når nogen taler om menneskets ret til at eksistere for sin egen skyld, for sin egen rationelle egeninteresse, så antager de fleste folk automatisk, at det betyder hans ret til at ofre andre. Sådan en antagelse indrømmer, at de mener, at det at såre, trælbinde, røve eller myrde andre er i menneskets egeninteresse – hvilket han uselvsk skal give afkald på. Idéen om at menneskets egeninteresse kun kan tjenes gennem ikke-ofrende forhold med andre er aldrig faldet de uselviske, humanitære apostle ind, som proklamerer ønsket om en forenet menneskehed. Og det vil ikke falde dem eller nogen andre ind, så længe konceptet "rationel" er udelukket fra konteksten af "værdier," "ønsker," "egeninteresse" og *etik*.

Den Objektivistiske Etik fastholder og advojerer stolt *rationel selviskhed*, hvilket betyder: De værdier, som kræves af menneskets overlevelse *qua* menneske, hvilket betyder: De værdier, som kræves for *menneskets* overlevelse – ikke værdierne produceret af ønskerne, sindsbevægelserne, "trangen", følelsene, indfaldene eller behovene hos irrationelle barbarer, som aldrig er vokset fra den ældgamle praksis at ofre mennesker, aldrig har opdaget det industrielle samfund og ikke kan fatte nogen egeninteresse andet end at hugge rovet, som øjeblikket tilbyder.

Den Objektivistiske etik fastholder, at det gode *for mennesket* ikke kræver menneskelige ofre og ikke kan opnås ved at ofre nogen som helst til nogen som helst. Den fastholder, at menneskers *rationelle* interesser ikke kollidérer – at der ikke er nogen interessekonflikt mellem mennesker, der ikke ønsker det ufortjente, der ikke ofrer sig selv eller tager imod andres ofringer, der behandler hinanden som *handelsmænd*, der giver en værdi for en værdi.

Handelsprincippet er det eneste rationelle etiske princip for alle menneskelige forhold, personlige og sociale, private og offentlige, spirituelle og materielle. Det er princippet om *retfærdighed*.

En handelsmand er en mand, der fortjener, hvad han får, og ikke giver eller tager det ufortjente. Han behandler ikke mennesker som herrer eller slaver, men som uafhængige ligemænd. Han handler med mennesker gennem fri, frivillig, upåtvunget byttehandel – en byttehandel som gavnner begge parter ifølge deres egne individuelle vurderinger. En handelsmand forventer ikke at blive betalt, fordi han eksisterer, men fordi han lykkes med noget. Han lader ikke andre bøde for sine fejltagelser, og han pantsætter ikke sit liv som en slave, der bøder for andres fejltagelser.

I spirituelle spørgsmål (med "spirituel" mener jeg: "det som angår menneskets bevidsthed") er byttehandlens valuta eller midler anderledes, men princippet er det samme. Kærlighed, venskab, respekt, beundring er ét menneskes følelsesmæssige svar på et andet menneskes dyder, den spirituelle *betingning* som byttes for den personlige, selviske nydelse, som ét menneske udleder af et andet menneskes personlige dyder. Kun en barbar eller en altruist ville hævde, at værdsættelsen af et andet menneskes dyder er en uselvsk handling, at så vidt det angår ens egen selviske interesse og nydelse, så gør det ingen forskel, om man har med et geni eller et fjols at gøre, om man møder en helt eller en bølle, om man gifter sig med idealkvinden eller en billig tøs. I spirituelle spørgsmål er handelsmanden en mand, som ikke søger at blive elsket for sine svagheder eller brister, kun for sine dyder, og som ikke giver sin kærlighed for andres svagheder eller

brister, kun for deres dyder.

At elske er at værdsætte. Kun et rationelt selvisk menneske, et *selvtillidens* menneske, er i stand til at elske – for han er det eneste menneske, der er i stand til at fastholde bestemte, konsistente, kompromisløse, uforrædede værdier.

Mennesket, som ikke værdsætter sig selv, kan ikke værdsætte noget eller nogen. Det er kun på baggrund af rationel selviskhed, på baggrund af retfærdighed, at mennesker egner sig til at leve sammen i et frit, fredeligt, blomstrende, menneskekærligt, *rationelt* samfund.

Kan mennesket udlede nogen personlig gevinst af at leve i et menneskeligt samfund? Ja, hvis det er et *menneskeligt* samfund. De to store vær-

dier, som kan opnås ved social eksistens, er: Viden og handel. Mennesket er det eneste væsen, der kan videregive og udvide sit videnslager fra generation til generation; den viden, der potentielt er tilgængeligt for mennesket, er større end noget enkelt menneske kan begynde at erhverve sig i sin egen livstid; hvert menneske drager uberegnelig stor nytte af den viden, som andre har opdaget. Den anden store fordel er arbejdsdeling: Det gør et menneske i stand til at hellige sin indsats en særlig branche og at handle med andre, som specialiserer sig i andre brancher. Denne form for samarbejde tillader alle mennesker, som deltager i det, at tilegne sig en større viden, flere færdigheder og produktivt afkast som følge af deres indsats end de kunne tilegne sig, hvis hver enkelt skulle producere alt, hvad han har brug for, for sig selv på en øde ø eller på en selvforsynende gård.

Men disse selvsamme fordele indikerer, afgrenser og definerer hvilken slags mennesker, som kan være af værdi for hinanden, og hvilket slags samfund: Kun rationelle, produktive, uaf-

hængige mennesker i et rationelt, produktivt, frit samfund. Parasitter, slendrianer, røvere, voldsmennesker og bøller kan ikke være af nogen værdi for et menneskeligt væsen – ej heller kan han vinde noget på at leve i et samfund, som er gearet til *deres* behov, krav og beskyt-

telse, et samfund der behandler ham som et offerdyr og straffer ham for hans dyder for at belønne *dem* for deres fejl, hvilket betyder: Et samfund baseret på altruismens etik. Intet samfund kan være af værdi for et menneskes liv, hvis prisen er, at han overgiver sin ret til livet.

Det grundlæggende politiske princip i den Objektivistiske etik er: Intet menneske må *indlede* brugen af fysisk magt mod andre. Intet menneske, eller gruppe eller samfund eller stat, har retten til at indtage rollen som kriminel og indlede brugen af fysisk tvang mod noget menneske.

Mennesket har *kun* ret til at bruge fysisk magt som gengældelse og *kun* mod de, der indlede brugen af det.

Menneske, eller gruppe eller samfund eller stat, har retten til at indtage rollen som kriminel og indlede brugen af fysisk tvang mod noget menneske. Mennesket har *kun* ret til at bruge fysisk magt som gengældelse og *kun* mod de, der indlede brugen af det. Det involverede etiske princip er simpelt og præcist: Det er forskellen mellem mord og selvforsvar. En væbnet røver søger at opnå en værdi, rigdom, ved at dræbe sit offer; offeret bliver ikke rigere af at dræbe den væbnede røver. Princippet er: Intet menneske må tilegne sig værdier fra andre mennesker ved at anvende fysisk magt.

Det eneste rigtige, *moralske* formål med en stat er at beskytte menneskets rettigheder, hvilket betyder: At beskytte ham mod fysisk vold – at beskytte hans ret til sit eget liv, til sin egen frihed, til sin egen *ejendom* og til jagten på sin egen lykke.³ Uden ejendomsret er ingen andre rettigheder mulige.

3 Der kan argumenteres for, at Ayn Rand på dette punkt bryder med sin egen filosofi, oversætterens anmærkning.

Jeg vil ikke forsøge at diskutere Objektivismens politiske teori i et kort foredrag. De, der er interesserede, vil finde det præsenteret med alle detaljer i *Atlas Shrugged*. Jeg vil blot sige, at ethvert politisk system baseres på og afledes af en etisk teori – og at den Objektivistiske etik er den moralske base, som er en forudsætning for det politisk-økonomiske system, som i dag ødelægges overalt i verden og ødelægges netop på grund af manglen på et *moralisk*, filosofisk forsvar og bekræftelse: Det originale amerikanske system *Kapitalisme*. Hvis det går til grunde, vil det gå til grunde i mangel af at blive opdaget og identificeret: Intet andet emne er nogensinde blevet holdt tilbage af så mange forvrængninger, misforståelser og fordrelser. I dag er der få mennesker, der ved, hvad kapitalisme er, hvordan det fungerer, og hvad dets rigtige historie er.

Når jeg siger "kapitalisme," så mener jeg den fulde, rene, ukontrollerede, uregluerede laissez-faire kapitalisme – med en adskillelse af stat og økonomi på samme måde og af de samme grunde som adskillelsen af stat og kirke. Et rent kapitalistisk system har endnu aldrig eksisteret, ikke engang i Amerika; forskellige grader af statslig kontrol har forvrænget og hævet tæppet væk under det fra begyndelsen. Kapitalisme er ikke fortidens system; det er fremtidens system – hvis menneskeheden skal have en fremtid.

For de, der er interesserede i historien om og de psykologiske årsager til filosoffers forræderi mod kapitalismen, vil jeg nævne, at jeg diskuterer dem i titelessayet i min bog *For the New Intellectual*.

Den nærværende diskussion skal begrænses til etikken. Jeg har præsenteret de allermest grundlæggende væsentligheder i mit system, men de er tilstrækkelige til at indikere, hvorledes den Objektivistiske etik er livets moral –

som står i modsætning til de tre dominerende etisk teoretiske skoler, den mystiske, den sociale, den subjektive, som har bragt verden til dens nuværende tilstand, og som repræsenterer dødens moral.

Disse tre skoler adskiller sig kun fra hinanden ved deres metode, ikke ved deres indhold. I deres indhold er de blot varianter af altruisme, den etiske teori som

betrakter mennesket som et offerdyr, som fastholder at mennesket ikke har ret til at eksistere for sin egen skyld, at det at leve i andres tjene-
ste er den eneste retfærdiggørelse af hans eksistens, og at selvopofrelse er den højeste moralske pligt, dyd og værdi. Forskellene består kun i spørgsmålet om, hvem der skal ofres for hvem. Altruismen fastholder *døden* som dens ultimative mål og dens værdistandard – og det er logisk, at fornægtelse, overgivelse, selvbenægtelse og hver eneste anden form for lidelse inklusiv selv-ødelæggelse er dyderne, den advokerer. Og logisk nok er disse de eneste ting, som de praktiserende altruister har opnået og er ved at opnå nu. Observer at disse tre etisk teoretiske skoler er anti-liv ikke blot i indhold, men også i deres metoder.

Den mystiske etiske teori er explicit baseret på præmissen, at værdistandarden for menneskets etik ligger på den anden side af døden, bestemt af lovene i eller kravene af en anden og overnaturlig dimension, at det er umuligt for mennesket at praktisere etikken, at den ikke hører til og modsætter sig menneskets liv på jorden, og at mennesket må tage skylden for det og lide gennem hele sin jordiske eksistens for at bøde for, at det ikke er muligt for ham at praktisere det umulige. Den mørke middelalder er det eksistentielle monument til denne etiske teori.

Den sociale etiske teori erstatter Gud med "samfundet" – og mens den påstår, at dens vigtigste anliggende er livet på jorden, så er

det *ikke* menneskets liv, det er ikke individets liv, men en kropsløs entitets, *kollektivets*, som i forhold til hvert enkelt individ består af alle andre end ham selv. For individet gælder det, at *hans* etiske pligt er at være en uselvsk, stum, rettighedslös slave af ethvert behov, krav eller enhver fordring hævdet af de andre. Mottoet "dog eat dog", hvilket *ikke* kan anvendes om hverken kapitalisme eller hunde, *kan* anvendes om den sociale etiske teori. De eksistentielle monumenter til *denne* teori er Nazityskland og Sovjetunionen.

Den subjektivistiske etiske teori er strengt taget ikke en teori, men en benægtelse af etikken. Og videre: Den er en benægtelse af virkeligheden, en benægtelse ikke blot af menneskets eksistens, men af *al* eksistens. Kun konceptet om et flydende, ubestemt, heraklitsk univers af modellervoks kan tillade nogen at tro eller prædike, at mennesket ikke behøver nogen *objektive* ageringsprincipper, at virkeligheden siger intet om værdier, at hvad end han tilfældigvis vælger som det gode eller det onde vil fungere, at menneskets tilfældige indfald er en gyldig moralsk standard, og at det eneste spørgsmål er, hvordan man slipper afsted med det. Det eksistentielle monument til *denne* teori er vor kulturs nuværende tilstand.

Det er ikke menneskers *amoralitet*, som er ansvarlig for kollapsen, som nu truer den civiliserede verden, men den form for *moral*, som mennesker er blevet fortalt, de bør praktisere. Ansvaret ligger hos altruismens filosoffer. De har ingen grund til at blive chokerede over det syn, deres egen succes byder dem, og de har ingen ret til at fordømme menneskets natur: Mennesker har adlydt dem og forvandlet deres moralske idealer til virkelighed.

Det er filosofi, som sætter menneskers mål og bestemmer deres vej; det er kun filosofi, som nu kan redde dem. Verden står i dag over for et valg: Hvis civilisationen skal overleve, er det den altruistiske moral, som mennesker skal forkaste.

Jeg vil slutte af med John Galts ord, som jeg, ligesom han gjorde, vil addressere til alle altruismens moralister både i fortiden og nutiden:

"I har brugt frygten som jeres våben og har bragt døden til mennesket som hans straf for at

forkaste jeres moral. Vi tilbyder ham livet som hans belønning for at godkende vores."

Oversat af Lasse Birk Olesen



Ayn Rand om menneskets natur og fornuft

Johan J.R. Espersen

Ayn Rand (1905-1985) er formentlig mest kendt for sit glødende forsvar for egoisme og kapitalisme, men det er blot en brøkdel af hendes filosofiske system. Hun skrev også udførligt om menneskets natur og menneskets fornuft. Inden for begge områder var hun dog tættere på science fiction end virkeligheden.

Når Ayn Rand blev introduceret for en fremmed, startede hun ofte samtalens med at sige "tell me your premises" (Heller 2009: s. 246). Den fremmede kunne herefter få lov til at fortælle om alt det, som vedkommende mente var grundlæggende for sin livsfilosofi, hvorefter Rand metodisk og systematisk ville afklæde den fremmedes præmisser og langsomt introducere sin egen filosofi. Udover at være en ejendommelig form for small talk, er det også en forbilledlig udkrystallisering af Rands syn på menneskets natur og fornuft. Ifølge Rand er vi nemlig essentielt set fornuftsvæsener, og vores fornuft er kilden til sandhed og et godt liv. Vi er vores præmisser, og Rand var derfor ikke rigtig interesseret i at høre om andet.¹

Rands small talk viser hende også som en person, der ikke var skånsom eller tilbageholdende med sine ord. I sine værker lægger Rand sig ud med alt fra socialister til religiøse konservative. Hun forkaster de fleste af historiens store filosoffer og filosofiske traditioner. Det har naturligvis været med til at skabe en vis kontrovers omkring hendes person. Hen-

des tilhængere, der kalder sig objektivister, lovpriser hende til skyerne, mens hendes modstandere affærdiger hende som en arrogant pseudofilosof. Selv i dag - over 30 år efter hendes død - er hun stadig omgærdet af lige dele veneration og foragt.

Der kan skrives meget om Rand som person og kulturelt fænomen, men jeg vil prøve at se bort fra kontroverserne. Rand fortjener, at der bliver taget seriøst stilling til hendes tanker. Hun bliver gang på gang nævnt som inspirationskilde for både danske og udenlandske politikere og meningsdannere, og hendes bøger har solgt millioner af eksemplarer. Om man vil det eller ej er hun en meget fremstående og betydningsfuld del af den moderne liberale tidsånd.

Det havde selvfølgelig været mest rimeligt, hvis man tog stilling til Rands filosofi fra bunden og op. Rand mener selv, at hendes filosofi kan udledes fra tre aksiomer, der dikterer synet på alt fra metafysik og epistemologi til etik, politik og æstetik. Eller sagt på en lidt anden måde: Spørgsmål som f.eks. "er krop og sjæl adskilte?" eller "hvad er god kunst?" hænger ifølge Rand sammen med spørgsmål som "hvordan bør staten indrettes?" Hun er altså en ægte systemtænker. Jeg er dog ikke ekspert i Rand, og jeg vil derfor ikke foregøgle, at jeg kan levere en tilbundsgående evaluering af hele hendes filosofiske system.² I stedet vil jeg anfægte Rand på de to helt grundlæggende om-2 Nozicks kritik (Nozick 1971) og Den Uyl og Rasmussens svar (Den Uyl & Rasmussen 1978) er efter min mening interessante, hvis man ønsker en mere systematisk diskussion.

1 Af samme grund var Rands første vigtige sociale erindring da hun spurgte klassens populære og intelligente pige, hvad der var det vigtigste i hendes liv. Pige svarede ganske uskyldigt og artigt, at det var hendes mor, hvilket mildest talt skuffede Rand: "My emotional reaction was like an elevator crashing – enormous disappointment and contempt. I had thought she was a serious girl and that she was after serious things, but she was just conventional, ordinary, a mediocrity. She didn't mean anything as a person." (Heller 2009: s. 20).

råder, jeg introducerede indledningsvist: Hendes syn på menneskets natur og hendes syn på fornuften. De to områder er selvfølgelig blot nedslag - men efter min mening meget betydningsfulde nedslag.

Debatten om menneskets natur

Før i tiden var det ikke unormalt, at man som filosof begyndte med en eksplisit teori om menneskets natur. Aristoteles mente, at mennesket er et politisk dyr, et slags samfundsvæsen, der naturligt indgår i fælleskaber med andre mennesker. Thomas Hobbes mente omvendt, at mennesket er egoistisk, og det naturligt bekriger andre mennesker. Jean-Jacques Rousseau mente, at mennesket oprindeligt var en slags ædel vild (selvom han ikke måttes til indtægt for selve udtrykket), der levede lykkeligt alene, men i overgangen til en samfundstilstand udviklede sig til et ærekært og selvoptaget væsen. De skotske og engelske oplysningsfilosoffer mente, at mennesket er socialt, om end de ikke var enige om hvorfor.³ Og sådan kunne man blive ved.

I dag er teorierne om menneskets natur ofte implicitte. Diskussionerne handler i højere grad om, hvem vi er end, hvad vi er. Hvis man alligevel vover at nævne menneskets natur, vil de fleste vrænge på næsen af én. Men de forskellige teorier om menneskets natur findes stadig. 1980'ernes debat mellem liberale og kommunitarister er f.eks. langt hen ad vejen en uenighed om menneskets natur, bare klædt i andre klæder. Uenigheden handler kort sagt om, hvad det vil sige at være en person, og selvom det ikke nødvendigvis er det samme som at være et menneske, så er forskellen subtil. Kommunitaristerne mener, at John Rawls begår en fejl, når han opfordrer os til at forestille os, hvilke retfærdighedsprincipper, vi ville vælge, hvis vi skulle vælge dem, før vi kendte til vores klasse, køn og status, og før vi kendte til vores evner, interesser, drømme og forestillinger om

3 Francis Hutcheson mente, at menneskets sociabilitet udspringer fra en naturlig velvilje og menneskekærlighed, mens Bernard Mandeville mente, at mennesket er socialt for egen vindings skyld. David Hume argumenterede for en slags mellemvej, hvor han særligt fremhævede vores evne til at føle sympati som en betydningsfuld faktor.

det gode liv (Rawls 1971/1999). Rawls hævder ellers, at denne metode giver retfærdighedsprincipper som tilgodeser alle ligeligt. Men kommunitaristerne svarer, at det er fejlagtigt at betragte os selv på den måde, selv rent hypothetisk (Sandel 1984, Taylor 1985). Vi er nemlig ikke selvbestemmende og selvdefinerende væsener, der på en eller anden måde står bag vores interesser, drømme, værdier, tilbøjeligheder og oplevelser. Vi befinner os altid i en konkret situation med konkrete ønsker blandt andre konkrete personer. Vi er situationelt og socialt konstitueret forstået på den måde, at vores væren er afledt af at eksistere i et konkret fællesskab. Rawls (og Robert Nozick, for den sags skyld⁴)ender altså i en fejlagtig atomisme, der hævder, at mennesket kan se sig selv som et selvdefinerende væsen, som kan forstås uafhængigt af mål og tilknytninger. Men det er ifølge kommunitaristerne tankespind. Det er ikke længere os, der bliver snakket om. Den slags abstraktioner overser altså - for at stramme budskabet lidt – menneskets natur.

Rand og menneskets natur

Til Rands ære er hun ikke underlagt den moderne filosofis berøringsangst, og hun er derfor meget eksplisit i sin teori om menneskets natur: Mennesket er et fornuftsvæsen uden medfødte tendenser, men med en fri vilje. Rand mener, at menneskets frie vilje har aksiomatisk karakter. De begrebsmæssige værktøjer, der er nødvendige for at sætte spørgsmålstege ved, om vi har en fri vilje eller ej, forudsætter, at vi rent faktisk kan bestemme over vores tanker.

4 Nozick beskriver mennesket som en entitet med en essentiel kapacitet for refleksiv selvreference (Nozick 1981). Ifølge Nozick skabes selvet nemlig ved, at det refererer til sig selv. Før denne akt findes der intet selv eller jeg. Selvet eller jeg'et skabes og afgrænses først ved at referere til sig og definere sig selv. Det kan lyde bagvendt og paradoksal - hvordan kan en tanke blive tænkt af en tænker, der først eksisterer, når tanken er tænkt? - men Nozicks refleksive selvreference skal formentlig ses som en videreudvikling af Johann Gottlieb Fichte forestilling om jeg'ets sættelse af sig selv. Det interessante i forhold til indeværende emne er Nozicks abstrakte tilgang til selvet og den selvdefinerende skabelse af denne: Vores faktiske selv er ligesom hos Rawls noget, man kan abstrahere fra.

Før alt andet vælger vi at fokusere vores tanker, som det ofte formuleres af nutidige tilhængere af Rands filosofi (se f.eks. Peikoff 1991). Dermed synes den frie vilje eksistens umiddelbart at være selvindlysende. Til gengæld er intet andet ved mennesket givet på forhånd. Rand skriver direkte, at mennesket ikke besidder instinkter, ikke engang et overlevelsesinstinkt, og hun understreger, at det særegne ved mennesket er den frie vilje:

"Man has no automatic code of survival. He has no automatic course of action, no automatic set of values. His senses do not tell him automatically what is good for him or evil, what will benefit his life or endanger it, what goals he should pursue and what means will achieve them, what values his life depends on, what course of action it requires. His own consciousness has to discover the answers to all these questions—but his consciousness will not function automatically ... Man's particular distinction from all other living species is the fact that his consciousness is volitional." (Rand 1964: s. 16)

En blank tavle

Selv hvis vi antager, at det er korrekt, at menneskets har en fri vilje, så er det dog langt fra sikkert, at mennesket fødes uden instinkter og tendenser. Rand fremfører groft sagt to argumenter for, at det forholder sig sådan.

Det første argument er, at forestillingen om, at mennesket er født med visse ufravigelige tendenser, f.eks. en tendens til ondskab, er i konflikt med det angiveligt selvindlysende faktum, at mennesket har en fri vilje:

"A free will saddled with a tendency is like a game with loaded dice. It forces man to struggle through the effort of playing, to bear responsibility and pay for the game, but the decision is weighted in favor of a tendency that he had no power to escape. If the tendency is of his choice, he cannot possess it at birth; if it is not of his choice, his will is not free." (Rand 1961: s. 112)

Rands argument er således, at fordi vores valg er fuldstændig frie, så kan medfødte tendenser, der styrer vores valg i en bestemt retning, ikke eksistere. Det er to uforenelige koncepter. Denne dikotomi medfører dog ganske

absurde konsekvenser. Hvis vi godtager, at den frie vilje eksisterer uden medfødte tendenser, så betyder det nemlig, at en masse tendenser, der forekommer åbenlyst medfødt, faktisk ikke er medfødte. At lade andres følelser smitte af på os er med andre ord ikke en medfødt tendens (Hatfield, Cacioppo & Rapson 1994). At kunne lære et sprog er ikke medfødt (Chomsky 1986). Ja, end ikke frygtsomhed i spædbørn er medfødt (Konner 2002). Kort sagt medfører de tusindvis af gener, der udtrykkes i den menneskelige hjerne, simpelthen ingen medfødte tendenser. Jeg tror, de færreste for alvor ønsker at forsøre sådan en position.⁵ Det må være mere sandsynligt, at den frie vilje på en eller anden måde er kompatibel med medfødte tendenser og andre påvirkninger, der ligger uden for vores kontrol (eller slet ikke eksisterer).

Rands andet argument for, at mennesket er uden medfødte tendenser, er, at mennesket ikke besidder medfødte idéer. En medfødt tendens kan ifølge Rand beskrives som et instinkt, og et instinkt kan beskrives som en automatisk form for viden. Men automatiske former for viden - eller medfødte idéer - eksisterer ikke ifølge Rand. Menneskets kognitive og emotionelle anlæg er en blank tavle, hvorpå man gennem sine mere eller mindre fornuftstyrede og frie valg selv skriver indholdet: "Man is born with an emotional mechanism, just as he is born with a cognitive mechanism; but, at birth, both are "tabula rasa." It is man's cognitive faculty, his mind, that determines the content of both" (Rand 1964: s. 24).

Det største problem ved dette argument er ikke, at argumentet forudsætter det, der skal bevises. Det er heller ikke, at en tendens til at handle på en bestemt måde, medfødt eller ej, næppe kan kaldes viden. Det største problem er derimod, at menneskets hjerne simpelthen

5 Rand har dog faktisk fremført, at seksuel tiltrækning er resultatet af valg: "... a man's sexual choice is the result and the sum of his fundamental convictions. Tell me what a man finds sexually attractive and I will tell you his entire philosophy of life" (Rand 1961: s. 79). I en prisværdig avisning af racisme forsvarer Rand desuden også en position, der medfører, at vores karakter og intelligens på ingen måde produceres af vores "internal body chemistry" (Rand 1964: s. 120).

ikke kan siges at være en blank tavle. Det er mere passende at beskrive menneskets hjerne som en samling systemer, der følger trin for trin-forskrifter til at afkode input og formulere output (Pinker 1997, se også Fodor 2000 for kvalificeret kritik). Der er en klar tendens til, at jo vigtigere et problem er at få løst, desto større er selektionspresset for en specialiseret løsning. Det er derfor, at vi har et hjerte til at pumppe blod, en lever til at bekæmpe giftstoffer, et immunsystem til at bekæmpe infektioner, osv. Hjernen er højest sandsynligt også opdelt i en række moduler, der er funktionelt specialiserede.⁶ Visse neurale kredsløb er f.eks. udelukkende specialiseret til høring. Alt hvad de gør, er at registrere ændringer i lufttrykket og udtrække oplysninger fra det. De tages ikke i brug, når man eksempelvis skal se. Hjernen består formentlig af en betydelig mængde af den slags medfødte specialiserede moduler (Cosmides & Tooby 1994). Det udelukker selvfølgelig ikke, at menneskets hjerne samtidig også besidder en enorm plasticitet. Det er muligt at tale om moduler for høring, syn, frygt, lyst, leg, panik og meget andet, men samtidig mene, at menneskets neokortex er indrettet til at kunne tilpasse sig meget varierende og ofte hurtigt skiftende miljøer (Sterelny 2003, Buller 2005).

Jeg vil ikke gøre mig klog på, hvornår modulerne ender og plasticiteten begynder, men blot fremhæve, at Rands forestilling om, at mennesket udelukkende er en blank tavle efter alt at dømme er forkert. Rand får derfor ikke sandsynliggjort, at mennesket fødes uden medfødte tendenser. Det kræver en ganske særlig tilgang til virkeligheden, hvis man imod et væld af beviser alligevel vil hævde dette.

Den frie vilje

Selvom man formentlig kan køre Rands tanker om den frie vilje igennem samme

6 Undersøgelser har i hvert fald vist, at forskringer, der antager specialiserede moduler har produceret testbare forudsigelser, som er blevet empirisk bekræftet (Confer et al. 2010). Ligeledes antyder computersimulationer af evolutionen af neurale netværk, at specialiserede moduler udvikles, fordi modulære netværk er meget lidt kostbare at forbinde med hinanden (Clune, Mouret & Lipson 2013).

neurovidenskabelige vridemaskine (se f.eks. Haggard & Libet 2001, Wegner 2002), vil jeg i stedet nøjes med at påpege, at Rands fokus på den frie vilje åbner for samme kommunitære kritik som mange andre liberale er blevet utsat for. Rand opfatter tydeligvis mennesket som et selvdefinerende væsen, som kan forstås uafhængigt af mål og tilknytninger. Men det er korrekt observeret af kommunitaristerne, at vi er styret af regler, rutiner og vaner, vi ikke stiller spørgsmålstege ved, og som vi ikke selv har valgt og formet (Bargh 1997). Friedrich August Hayek kalder det regelstyret adfærd. Reglerne skal ikke blot forstås som formelle love og uskrevne skikke, men også intuitioner, know-how og tavs viden. Det er faktisk disse regler, der skaber orden i et samfund, da de øger forudsigeligheden i vores handlinger. Som Hayek skriver: "Man has developed rules of conduct not because he knows but because he does not know what all the consequences of a particular action will be" (Hayek 1976: s. 20-21). Ofte vil vi derfor opnå bedre resultater, når vi begrænser os til nogle få foruddefinerede regler (Heiner 1983). At tage stilling, vælge og selvregulere er så omkostningsfuldt og krævende (Baumeister et al. 1998), at det formentlig kun er, når vores liv en gang imellem bryder fra den normale dagligdag, at vi tænker på os selv som handlende agenter, der vælger og realiserer bestemte mål. Og selv i disse situationer vil jeg påstå, at vi i højere grad identificerer med vores mål og tilknytninger end med vores evne til selvbestemmelse (selvom denne evne naturligvis ikke er ligegyldig). Rand er åbenlyst uenig. Som Howard Roark siger til Steven Mallory i *The Fountainhead*: "Don't tell me about your family, your childhood, your friends or your feelings. Tell me about the things you think." Men i mine øjne er følelserne, barndommen, vennerne og familien mere eksistentielt betydningsfulde end det, vi tænker. Det skyldes, at vores mål og tilknytninger er konstituerende for vores væren. De vigtigste personlige mål er så vigtige for os, at vi simpelthen ikke kan forstå os selv uden dem (Emmons 1986). Målene er i vores egne øjne med til at definere os. Ligeledes findes der tilknytninger, der er så afgørende for os, at vi ikke kan se os selv adskilt fra

dem (Brewer 1991, Baumeister & Leary 1995). Vi ser os selv som sønner, døtre, forældre, kærestere, kristne, liberale, konservative, danskere, indvandrere, og meget, meget andet, og vi ser os selv i modsætning til de kategorier, vi ikke tilhører. F.eks. er vores kognitive repræsentationer af os selv og de grupper, vi tilhører, så forbundne, at selvrapporteringer lettes, når det gælder forhold og egenskaber, som vi deler med de grupper, vi tilhører, og hæmmes for forhold og egenskaber, hvor vi adskiller os fra de grupper, vi tilhører (Smith & Henry 1996).

Vi er med andre ord ikke selvbestemmende og selvdefinerende væsener. Vores behov for mål og tilknytninger er faktisk snarere - for at bruge Rands udtryk - en medfødt tendens. Når Rand fremhæver den frie vilje som essentielt for menneskets natur, negligerer hun med andre ord det, der rent faktisk gør os til mennesker.

Kilden til sand viden

En anden og meget vigtig del af Rands filosofi er fornuften. Rand hævder, at mennesket er et fornuftsvæsen med en fri vilje og uden medfødte tendenser, men ofte bliver denne karakteristik af mennesket forkortet til blot et fornuftsvæsen. Som hun skriver: "Man's essential characteristic is his rational faculty. Man's mind is his basic means of survival—his only means of gaining knowledge" (Rand 1966: s.7). Samtidig fremhæver hun ofte fornuften som hele essensen af sin filosofi, f.eks.: "I am not primarily an advocate of capitalism, but of egoism, and I am not primarily an advocate of egoism, but of reason. If one recognizes the supremacy of reason and applies it consistently, all the rest follows"

f.eks.: "I am not primarily an advocate of capitalism, but of egoism, and I am not primarily an advocate of egoism, but of reason. If one recognizes the supremacy of reason and applies it consistently, all the rest follows" (Rand 1962: s. 35). Men hvad er fornuften ifølge Rand? Det er kort sagt en intellektuel evne, der afskåret fra vores følelser og som udelukkende er rettet mod at bestemme de sande omstændigheder ved vores virkelighed. Ifølge Rand kan og bør man altid lytte til denne fornuft. Nogle objek-

tivister hævder endda, at Rand mener, at følelserne kan og bør fuldstændig underkastes og styres af fornuften.⁷ Det er nemlig kun ved at bruge sin fornuft, at mennesket kan leve som menneske.

Endnu engang står Rands synspunkter i kontrast med virkeligheden. Utallige undersøgelser og eksperimenter har klart og tydeligt vist, at menneskets fornuft på ingen måde er en skudsikker kilde til sand viden, hverken om vores omkringliggende virkelighed eller os selv. Vi fejler i selv simple logiske opgaver (Evans 2002) og vores kognitive evner er behæftede med fejl (Rabin 1998, Kahneman 2003). Vi er f.eks. dybt afhængige af heuristiske regler (Tversky & Kahneman 1974), mentale genveje (Simon 1956) og somatiske markører (Damasio 1994). Vi lider også af en lang række kognitive bias, f.eks. svaghed overfor framing (Tversky & Kahneman 1981), overdreven fokus på nyere og mere iøjnefaldende oplysninger (Tversky & Kahneman 1973), mangelfuld forståelse af sandsynligheder og tilfældigheder (Tversky & Kahneman 1971, Keren & Lewis 1994), overdreven optimisme (Weinstein & Klein 1996), stærk bias for status quo (Samuelson & Zeckhauser 1988), tendens til at glemme negative følelser hurtigere (Holmes 1970), og tendens til at undervurdere indflydelsen af visse følelser (Loewenstein 1996), såsom sult (Read & van Leeuwen 1998), seksuel ophidselse (Loewenstein, Nagin & Paternoster 1997) og social lidelse (Nordgren, Banas &

MacDonald 2011). Der er også undersøgelser, der peger på, at den bevidste introspektion, hvor vi lader fornuften udforske og vurdere vores følelser, er noget mere upålidelig, end vi forestiller os (Nizbett & Wilson 1977). Når vi prøver at finde ud af, hvorfor vi føler, som vi føler, ender vi ofte bare med at finde på kon-

7 Peikoff skriver f.eks.: "The fact that a man has a certain feeling means merely that, through some kind of process, he earlier reached a certain idea, which is now stored in his subconscious" (Peikoff 1991: s. 159).

fabulationer. Selv hvis kun en mindre del af disse undersøgelser viser sig at være korrekte, så besidder fornuften og introspektion altså næppe den epistemologiske klarhed som Rand forestiller sig. Rands "tell me your premises" er med andre ord ikke en særlig sikker vej til viden om verden eller os selv.

Der er dog for tidligt at fortvivle. Vi ved nemlig ikke med sikkerhed, om alle disse kognitive defekter er systematisk imod vores interesser: "Despite producing prolific documentation of deviations from neoclassical norms, behavioral economics has produced almost no evidence that deviations are correlated with lower earnings, lower happiness, impaired health, inaccurate beliefs, or shorter lives" (Berg & Gigerenzer 2010: s. 133). Nogle hævder endda, at defekterne gavner os (Gigerenzer, Todd & ABC Research Group 2000, Vohs, Baumeister & Loewenstein 2007). Måske er de lige frem med til at fremme Hayeks regelstyrede adfærd, der sikrer forudsigtighed og orden.

Vores indre spindoktor

Det er selvfølgelig slemt nok for Rand, at fornuften ikke er en skudsikker kilde til viden, men værre er det, at meget tyder på, at vi kun sjældent "følger" fornuften. Det er en udbredt og gammelkendt holdning blandt filosoffer, at fornuften er underlagt vores følelser i den forstand, at det er følelserne som giver os motivation, ønsker og mål, mens fornuften blot bruges som et middel til at finde vejen til disse mål. Det er en diskussion, der også er relevant for Rand, men flere studier har faktisk taget skridtet videre. De hævder nemlig, at fornuften mest af alt blot bruges til at retfærdiggøre vores intuitioner og følelser. Det betyder, at fornuften ikke blot er uden motiverende virkning, men dens formål er faktisk ofte blot at leve efter rationaliseringer.

Jeg indrømmer gerne, at det er en hypotese, der ikke umiddelbart lyder plausibel. De fleste vil nok hævde, at de har ræsonneret sig frem til en overbevisning, der modsagde deres indledende og impulsive følelse. Men en række undersøgelser og eksperimenter peger i retning af, at det langt fra altid forholder sig sådan. I en undersøgelse blev forsøgspersonerne f.eks.

præsenteret for følgende historie:

"Julie and Mark are brother and sister. They are traveling together in France on summer vacation from college. One night they are staying alone in a cabin near the beach. They decide that it would be interesting and fun if they tried making love. At very least it would be a new experience for each of them. Julie was already taking birth control pills, but Mark uses a condom too, just to be safe. They both enjoy making love, but they decide not to do it again. They keep that night as a special secret, which makes them feel even closer to each other. What do you think about that, was it OK for them to make love?" (Haidt 2001: s. 814)

De fleste af testpersonerne svarede, at Julie og Mark har gjort noget forkert. Nogle begrundede det med, at de havde gjort noget ulovligt, men incest var ikke ulovligt i Frankrig, da Julie og Mark besøgte landet. Andre hævdede, at de to søskende skadede deres forhold ved at have sex med hinanden, men det fremgår tydeligt af historien, at deres forhold ikke blev ødelagt af oplevelsen. Nogle af forsøgspersonerne forsøgte at appellere til risici ved indavl, men de to søskende anvendte to forskellige former for prævention. Til sidst opgav forsøgspersonerne at begrunde deres Fordommelse. De kunne simpelthen ikke forklare, hvorfor Julie og Mark havde gjort noget forkert. Ikke desto mindre stod de fast på, at det var forkert. Dette fænomen kaldes for *moral dumbfounding* (Haidt 2012), og det tyder på, at vores ekspliktte, fornuftbetonede begrundelser i hvert fald engang imellem følger *post hoc*.

Andre undersøgelser støtter denne konklusion. F.eks. har et eksperiment vist, at en ikke ubetydelig minoritet af testpersoner, der er blevet hypnotiseret til at føle væmmelse, når de læser et ellers neutralt ord, fabrikerer grunde til at støtte Fordommelse, når de læser historier, der egentlig slet ikke indeholder moralske overtrædelser (Haidt & Wheatley 2005). Testpersonerne blev f.eks. spurgt, hvad de mener om Dan, der arrangerer debatarrangementer og forsøger at vælge emner, som alle er interesseret i. Her mente nogle af de hypnotiserede forsøgspersoner, at det virkede som om Dan var "ude på noget," mens andre mente, at

Dan var en popularitetssøgende snob, og derfor fortjente fordømmelse. De forsøgte altså ganske enkelt at retfærdiggøre den *følelse af væmmelse*, der blev vækket af at læse bestemte neutrale ord.

Endelig er der også undersøgelser, der viser, at når man beder folk om at finde alle argumenter for og imod en given sag, så finder de klart flest argumenter, der støtter deres egen holdning. Det er måske ikke så overraskende. Det er det til gengæld, at folk med en høj IQ ikke finder flere modargumenter end folk med en lav IQ. Konklusionen er derfor, at “people invest their IQ in buttressing their own case rather than in exploring the entire issues more fully and evenhandedly” (Perkins, Faraday & Bushey 1991: s. 95). Vi bruger med andre ord vores fornuft som en slags spindoktor, der har til opgave at forsvarer vores følelser og holdninger, men som kun sjældent styrer dem. Hvis det er sandt – og det er selvfølgelig ikke sikkert (se f.eks. Paxton & Greene 2010, Paxton, Ungar & Greene 2011) - er Rands projekt dømt til at mislykkes.

Idéer, idéer, idéer

Rand har selvfølgelig kunnet se, at de færreste mennesker rent faktisk bruger fornuften som hun mener, at de skal gøre. Eftersom hun mener, at der ikke findes medfødte tendenser, der kan forklare dette, må der være en anden forklaring. Rand placerer ansvaret på skuldrene af en lang række filosoffer, der gennem menneskehedens historie angiveligt har lukket døren for fornuften og i stedet skabt en tradition, hvor mennesket betragtes som et begrænset og måske endda magtesløst væsen.⁸ Historiens mange blodsudgrydelser er derfor også resultatet af fejlslagne idéer. Som Rand proklamerer ganske klart: “There is only one power that determines the course of history, just as it determines the course of every individual life: the power of man's rational faculty—the power of ideas” (Rand 1966: s. 165). Nøglen til at forstå historiens gang er altså idéer. Historiske 8 Særligt Immanuel Kant står for skud. Rands foragt for Kant er kuriøst paradoks, da Rand og Kant formentlig deler en del synspunkter - men Rand læser heller ikke Kant helt på samme måde som de fleste andre.

begivenheder i en given periode er ikke et uforstædligt kaos, men en forudsigelig konsekvens af den foregående periodes dominerende idéer. ”Tell me your premises,” og vi kan forstå ikke bare hinanden, men historiens gang.

Det er en problematisk forklaring af to årsager. For det første åbner Rand døren på vid gab for hvad Hayek kalder kartesiansk konstruktivisme (opkaldt efter grundlæggeren af den moderne rationalisme René Descartes). Hayek beskriver kartesiansk konstruktivisme som ”... the conception of an independently existing mind substance which stands outside the cosmos of nature and which enabled man, endowed with such mind from the beginning, to design the institutions of society and culture among which he lives” (Hayek 1973: s. 17). I kartesiansk konstruktivisme bruges fornuften altså til at udforme vores samfunds regler og institutioner. Rand mener netop, at idéerne, resultatet af menneskets fornuft, skaber samfundet. Men kartesiansk konstruktivisme er en fejl. Vores fornuft har ikke udtænkt de regler og institutioner, der har givet anledning til vores nuværende ordnede og relativt frie samfund, og vores fornuft kommer aldrig til at kunne gøre dette. Ethvert forsøg på at bruge fornuften til at planlægge og radikalt forandre de regler og institutioner, der udgør fundamentet for vores samfund, er dømt til at fejle (Hayek 1988 – se også Smith 2008). Så selvom Rand bestemt ikke ønsker et centralt styret samfund, så legitimerer hendes ekstreme fokus på fornuften selve kernen i centralt styrede samfund, nemlig den kartesianske konstruktivisme, der hævder, at idéer og fornuften styrer samfundets udvikling.

For det andet er det næppe sandt, at filosoffer og idéer bestemmer så meget som Rand forestiller sig. Rand syn på historien er så ensidig og forsimplet, at det til tider minder om vulgærmarxismens historiske materialisme, bare med omvendte fortegn. Dermed overser hun bl.a. institutioner og strukturers betydning (se f.eks. Skocpol 1979, Tilly 1992), teknologiens rolle (se f.eks. White 1966, Marx & Smith 1994) og geografiens indflydelse (se f.eks. Diamond 1997). Idéer er selvfølgelig ikke betydningsløse, men de er oftest under-

ordnet omstændighedernes vilkår, herunder at mennesket og menneskets fornuft er naturligt ufuldkommen. Og det er jo netop fordi mennesket og menneskets fornuft er ufuldkommen, at mennesket altid bør stækkes i sine magtudfoldelser. Hvis man overser denne indsigt, så overser man efter min mening et af de allerbedste argumenter for liberalismen.

Rationel egoisme

Rand er i høj grad en praktisk filosof. Selvom jeg har fokuseret på empiriske påstande, så er der ingen tvivl om, at hendes målsætning er at formulere en normativ filosofi, der har direkte indflydelse på, hvordan vi lever vores liv. De fleste forbinder derfor også Rand med hendes moralfilosofi, der kaldes rationel egoisme. Og med god grund, for det er en opsigtsvækkende moralfilosofi. Rand mener kort sagt, at det er både moralsk forkert og irrationelt at handle imod ens egeninteresse. Mens dyder som integritet, ærlighed, uafhængighed, stolthed, produktivitet, retfærdighed og - ikke mindst og ikke overraskende - rationalitet ifølge Rand flugter med ens egeninteresse, så kan det samme ikke nødvendigvis siges om venlighed, gavmildhed, velgørenhed og tilgivelse. Det betyder ikke, at man skal afstå fra at hjælpe andre. Der kan sagtens tænkes situationer, hvor det er i ens interesse at hjælpe andre. Men man er aldrig forpligtet til at ofre sig selv. Rand giver selv et kontroversielt eksempel:

"To illustrate this on the altruists' favorite example: the issue of saving a drowning person. If the person to be saved is a stranger, it is morally proper to save him only when the danger to one's own life is minimal; when the danger is great, it would be immoral to attempt it: only a lack of self-esteem could permit one to value one's life no higher than that of any random stranger. (And, conversely, if one is drowning, one cannot expect a stranger to risk his life for one's sake, remembering that one's life cannot be as valuable to him as his own.) If the person to be saved is not a stranger, then the risk one should be willing to take is greater in proportion to the greatness of that person's value to oneself. If it is the man or woman one loves, then one can be willing to give one's own

life to save him or her—for the selfish reason that life without the loved person could be unbearable." (Rand 1961: s. 41)

Det er derfor, at John Galt i *Og verden skal vedte* er villig til at risikere sit liv for Dagny Taggart (Rand 1957/2008). Fordi hun gør hans liv værd at leve. Men det betyder altså ikke, at det er moralsk rigtigt og fornuftigt at ofre sig selv eller noget, der har værdi for én selv, for nogen eller noget, der ikke har værdi for én selv. Tværtimod.

Kritikere mener, at Rands selvcentrerede moralfilosofi er udtryk for den stærkes ret og rendyrket selvskhed. Jeg betragter ikke mig selv som rationel egoist,⁹ men jeg synes alligevel, at hendes kritikere tager fejl. I virkeligheden blotlægger hun nemlig et par vigtige forhold ved os som mennesker: For det første, at det er åbenlyst umuligt at leve, hvis vi ikke på en eller anden måde værdsætter vores eget liv; for det andet, at det ikke er ligegyldigt for os, hvem det er vi rent faktisk hjælper; og for det tredje, at det ofte er entreprenøren, der skaber arbejde, værdier og teknologi, som hjælper flest, ikke Moder Teresa-typen, som gør en dyd ud af at lide for andre. Kritikerne af Rands rationelle egoisme overser ofte alt dette. I stedet stirrer de sig blinde på Rands mest kontroversielle og barske udfald mod altruisme og såkaldte parasitter, der lever for og af andre. Kritikerne glemmer derudover også, at hendes moralfilosofi naturligvis skal ses i lyset af hendes forestillinger om menneskets natur og fornuft. Ifølge Rand er mennesket et grundlæggende fornuftigt og aktivt væsen, der kan klare sig selv. Pointen er altså ikke, at vi ikke skal tage hånd om hinanden, men derimod, at vi faktisk er stærke nok til at klare os selv - hvis vi da ellers følger Rands moralfilosofi.

Hvorfor er jeg ikke objektivist?

Mit problem med Rand er altså ikke den

⁹ Rands rationelle egoisme løber for det første hovedkulds ind i Humes er/bør-problem, der dikterer, at man ikke kan udlede *bør fra er* (Hume 1739/2005), og så er det for det andet empirisk tvivlsomt, når Rand hævder, at moralens funktion er at fremme den enkeltes lykke: Moral eksisterer snarere for at fremme prosocial adfærd og samarbejde.

praktiske del af hendes filosofi. Den er muligvis forkert, men den er ikke eklatant forkert som hendes forestillinger om menneskets natur og fornuft. Mennesket er ikke en blank tavle, der frit kan følge fornuften. Sådan fungerer vi simpelthen ikke. Hvis man kaster et flygtigt blik på den videnskabelige litteratur - hvilket er den selvindlysende hensigt med de mange referencer i denne artikel - vil man hurtigt opdage, at Rand tager fejl. Hun fortaber sig simpelthen i science fiction når hun bedriver filosofi. Derfor er jeg ikke objektivist.

Men måske har jeg grebet det hele forkert an. Mange vælger nemlig at læse Rand som skønlitterær forfatter med et polemisk og moralsk budskab. Det vil man givetvis kunne få en masse interessant ud af, og det vil måske ikke være helt imod Rands egen intention. Hun skriver ganske tydeligt, at hendes mål er at projektere den ideelle mand. Måske er omdrejningspunktet derfor snarere Howard Roark og John Galt end de dybtliggende præmisser, som Rand spørger fremmede om, og som jeg henviste til indledningsvist. Rand forsøger måske blot at vise mennesket fra sin mest viljestærke, modige, fornuftige og ukuelige side. Jeg kan da heller ikke udelukke, at en litterær vurdering ville være mere barmhjertig end de nedslag, jeg har leveret. Men er jeg nu engang filosofiuddannet, så det er svært for mig at vælge andet. Selvom Rand nok ville frabede sig barmhertighed og i øvrigt påstå, at mit valg er frit.

Litteratur

Bargh J.A. (1997): The automaticity of everyday life i Wyer R.S. (ed.): Advances in social cognition vol. 10. Mahwah, Erlbaum.

Baumeister, R. & Leary M. (1995): The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. Psychological Bulletin 117(3): 497-529

Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M. & Tice, D. M. (1998): Ego depletion: Is the active self a limited resource? Journal of Personality and Social Psychology 74 (5): 1252-1265

Berg, N. & Gigerenzer, G. (2010): As-if behavioral economics: Neoclassical economics in disguise?. History of Economic Ideas 18 (1): 133-166

Brewer, M. B. (1991): The social self – On being the same and different at the same time. Personality and Social Psychology Bulletin 17 (5): 475-482

Buller, D. (2005): Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature. Cambridge, MIT Press

Chomsky, N. (1986): Knowledge of language: its nature, origins and use. New York, Praeger.

Clune, J., Mouret J-P. & Lipson, H. (2013): The evolutionary origins of modularity. Proceedings of the Royal Society Biological Sciences 280

Confer, J. C., Easton, J. A., Fleischman, D. S., Goetz, C. D., Lewis, D. M. G., Perilloux, C., Buss, D. M. (2010): Evolutionary psychology: Controversies, questions, prospects, and limitations. American Psychologist, 65 (2): 110-126

Cosmides, L. & Tooby, J. (1994): "Origins of domain specificity: The evolution of functional organization" i Hirschfeld, L. A. & Gelman, S. A.. (eds.): Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture. New York, Cambridge University Press

Damasio, A. (1994): Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York, G.P. Putnam's Sons

Den Uyl, D. & Rasmussen, D. (1978): Nozick on the Randian Argument. The Personalist 59. 184-205

Diamond, J. (1997): Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies. New York, W. W. Norton & Company

Emmons, R. A. (1986): Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being. Journal of Personality and Social Psychology 51: 1058-1068.

Evans, J.St.B.T. (2002). Logic and human reasoning: An assessment of the deduction paradigm. Psychological Bulletin 128: 978-9964

Fodor, J. (2000): The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. Cambridge, MIT Press

Gigerenzer, G., Todd, P. M., & ABC Research Group (2000): Simple Heuristics That Make Us Smart. New York/Oxford, Oxford University Press

Haggard, P. & Libet, B. (2001): Conscious Intention and Brain Activity. Journal of Consciousness Studies 8: 47-63

Haidt, J. (2001): The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. Psychological Review, 108 (4): 814-834

- Haidt, J. (2012): *The Righteous Mind*. New York: Penguin Books
- Haidt, J. & Wheatley, T. (2005): Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe. *Psychological Science*, 16 (10): 780-784
- Hatfield, E., Cacioppo, J., & Rapson, R. L. (1994): *Emotional contagion*. New York, Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. (1973): *Law, Legislation and Liberty*, Volume 1: Rules and Order. Chicago, University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1976): *Law, Legislation and Liberty*, Volume 2: The Mirage of Social Justice. Chicago, University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1988): *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Heiner, R. (1983): The Origin of Predictable Behavior. *American Economic Review* 73 (4): 560-595.
- Heller, A. C. (2009): *Ayn Rand and the World She Made*. New York, Anchor.
- Holmes, D. S. (1970): Differential change in affective intensity and the forgetting of unpleasant personal experiences. *Journal of Personality and Social Psychology* 15: 234-239.
- Hume, D. (2005): *A Treatise of Human Nature*. New York: Barnes & Noble (originalt fra 1739)
- Kahneman, D. (2003): Maps of bounded rationality: Psychology for behavioral economics. *The American Economic Review* 93 (5): 1449-1475.
- Keren, G. & Lewis, C. (1994): The two fallacies of gamblers: Type I and Type II. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 60: 75-89.
- Konner, M. (2002): *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit*, 2nd edition. New York, Henry Holt.
- Loewenstein, G. (1996): Out of control: Visceral influences on behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 65 (3): 272-292.
- Loewenstein, G., Nagin D., & Paternoster, R. (1997): The effect of sexual arousal on predictions of sexual forcefulness. *Journal of Crime and Delinquency* 32 (4): 443-473.
- Marx, L. & Smith, M. R. (1994): *Does Technology Drive History?* Cambridge, The MIT Press
- Nisbett, R. & Wilson, T. (1977): Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review* 84: 231-259
- Nordgren, L., Banas K., & MacDonald, G. (2011): Empathy gaps for social pain: Why people underestimate the pain of social suffering. *Journal of Personality and Social Psychology* 100 (1): 120-128.
- Nozick, R. (1971): On the Randian Argument. *The Personalist* 52: 282-304
- Nozick, R. (1981): *Philosophical Explanations*. Oxford, Clarendon Press
- Paxton, J. & Greene, J. (2010): Moral Reasoning: Hints and Allegations. *Topics in Cognitive Science*: 1-17
- Paxton, J.M., Ungar, L., Greene, J. (2011): Reflection and Reasoning in Moral Judgment. *Cognitive Science*: 1-15
- Peikoff, L. (1991): *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York, Meridian
- Perkins D, Farady M. & Bushey, B (1991): Everyday reasoning and the roots of intelligence I Voss, J. F., D. Perkins, & J. W. Segal (eds.): *Informal reasoning and education*. New Jersey, Erlbaum
- Pinker, S. (1997): *How the Mind Works*. New York, W. W. Norton & Company
- Rabin, M. (1998): Psychology and economics. *Journal of Economic Literature* 36 (1): 11-46
- Rand, A. (1961): *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*. New York, Penguin Books
- Rand, A. (1962): Introducing Objectivism. *The Objectivist Newsletter* 1 (8)
- Rand, A. (1964): *The Virtue of Selfishness*. New York, Penguin Books
- Rand, A. (1966): *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York, New American Library
- Rand, A. (2008): *Og verden skælvede*. København, Saxo Bank/Grafisk Forlag (originalt fra 1957)
- Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press (originalt fra 1971)
- Read, D. & van Leeuwen, B. (1998): Predicting hunger: The effects of appetite and delay on choice. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 76 (2): 189-205.
- Samuelson, W. & Zeckhauser, R. (1988): Status quo bias in decision making. *Journal of Risk and Uncertainty* 1: 7-59
- Sandel, M. (1984): The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory* 12 (1): 81-96
- Simon, H. A. (1956): Rational choice and the



- structure of the environment. *Psychological Review* 63 (2): 129-138.
- Skocpol, T. (1979): *States and Social Revolutions*. Cambridge, Cambridge University Press
- Smith, E. R. & Henry, S. H. (1996): An in-group becomes part of the self: Response time evidence. *Personality and Social Psychology Bulletin* 22: 635-642.
- Smith, V. (2008): *Rationality in Economics: Constructionist and Ecological Forms*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sterelny, K. (2003): *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Oxford, Blackwell
- Taylor, C. (1985): *Philosophical Papers: Volume 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press
- Tilly, C. (1992): *Coercion, Capital and European States: AD 990 – 1992*, Revised Edition. New Jersey, Wiley-Blackwell
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1971): Belief in the law of small numbers. *Psychological Bulletin* 76 (2): 105-110.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1973): Availability: A heuristic for judging frequency and probability. *Cognitive Psychology* 5 (1): 207-233
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1974): Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science* 185 (4157): 1124-1131.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1981): The Framing of decisions and the psychology of choice. *Science* 211 (4481): 453-458
- Vohs, K., Baumeister, R. & Loewenstein, G. (2007): *Do emotions help or hurt decision making? A Hedgefoxian perspective*. New York, Russell Sage Foundation Press
- Wegner D. (2002): *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, The MIT Press
- Weinstein, N. & Klein, W. (1996): Unrealistic Optimism: Present and Future. *Journal of Social and Clinical Psychology* 15 (1): 1-8
- White, L. (1966): *Medieval Technology and Social Change*. Oxford, Oxford University Press

Ayn Rand og Stirnerproblemets ved naturlige rettigheder

Otto Brøns-Petersen

Hvorfor er vi forpligtet til at respektere andres rettigheder? Det er det såkaldte Stirnerproblem, som addresseres i artiklen. Vanskelighederne ved at give et tilfredsstillende svar på det spørgsmål er ikke kun et problem for Ayn Rand men for al rettighedsliberalisme

"All of one's convictions... must be based on... as precise and scrupulous a process of thought, directed by as ruthlessly strict an application of logic, as one's fullest capacity permits."

Ayn Rand (1964, 26)

1. Stirnerproblemets ved naturlige rettigheder

Denne artikel handler om et grundlæggende problem ved naturlige rettigheder. Det er et problem, jeg har valgt at kalde *Stirnerproblemets*.

Naturlige rettigheder har en lang tradition og spiller stadig en rolle ikke mindst for én type af libertariansk politisk filosofi. Det gælder politiske tænkere som Murray N. Rothbard og Ayn Rand. Efter deres opfattelse følger det af menneskets natur, at det bør have bestemte rettigheder.

Mit formål er ikke at bestride, at libertarianske rettigheder er substantielt gode, at en person får et bedre liv ved at kunne nyde præcis sådanne rettigheder, eller at samfundet bør indrettes, så disse rettigheder så vidt muligt respekteres. Jeg ønsker heller ikke at sætte spørgsmålstegn ved, om det fundamentalt set hænger sammen med menneskets natur. Det er ikke her, problemet ligger efter min opfattelse.

Problemet handler derimod om naturrettens postulat om, at vi kan gøre krav på sådanne rettigheder.

Hvori består så Stirnerproblemets? Jeg har valgt at kalde det sådan, fordi Max Stirner (1806-56) som bekendt kategorisk erklærede, at individet ikke er underkastet normative forpligtelser af nogen art. Man kan ikke efter Stir-

ners opfattelse vise, at individet bør acceptere noget bånd på sin selvhævdelse¹.

Eksistensen af naturlige rettigheder indebærer nødvendigvis, at nogen har en forpligtelse til at respektere disse rettigheder. Det giver ikke mening, at A har en rettighed, hvis ikke andre har en forpligtelse til at respektere den. Det er alene derved, at begrebet rettighed giver mening. Rettigheder siges at være korrelative eller "claims rights" på grund af denne komplementaritet.

Stirnerproblemets er ganske enkelt: Hvorfor er vi forpligtet til at respektere andres rettigheder? Kan vi ikke besvare dette spørgsmål, kan vi heller ikke hævde, at nogen har rettigheder - og dermed heller ikke, at rettigheder, og slet ikke naturlige rettigheder, eksisterer i normativ forstand.

Man kunne selvfolgelig overveje muligheden af blot at postulere, at mennesker var forpligtet til at tilsladesætte deres egne individuelle interesser til fordel for menneskers interesser. Men et sådant krav om *etisk altruisme* er ikke alene i fundamental modstrid med fundamentet for libertariansk rettighedsfilosofi. Det er samtidig uhyre grundigt analyseret og massivt tilbagevist i den libertarianske rettighedsfilosofi. Det skal kraftigt understreges, at det udelukkende er denne benægtelse hos Stirner, der er relevant her - ikke resten af hans filosofi. I stedet for at kalde det Stirnerproblemets kunne man for så vidt også kalde det Hobbes-, Nietzsche- eller Buchanan-problemet.

fiske litteratur (og skarpest af alle af Rand, der for chokterapeutisk at drive pointen hjem eksplícit fremhævede egoisme som en dyd). Her kan vi nøjes med at notere, at et krav om etisk altruisme aldrig ville kunne besvare Stirner. Hvis en person, S, skal overbevises om, at han bør respektere en anden person A's rettigheder, er det omsonst at henvise til, at S bør tilside-sætte sine egne interesser, fordi det tjener A's interesse. Det eneste, der kan overbevise S om, at han bør tilsidesætte sin egen interesse til fordel for A, er, at det er vigtigere for S, at A's interesse bliver tilgodeset end S's egen. Det kræver imidlertid, at S har større interesse i A's interesse end i sin egen, men da er A's interesse også S's primære interesse, og konflikten mellem A og S er defineret bort. Hvis S ikke accepterer som ubegrundet præmis, at hans primære interesse bør være A's interesse, kan S ikke overbevises. Man kan med andre ord ikke besvare Stirners indvending med, at han bør acceptere en ubegrundet præmis, der bortdefinerer indvendingen. Hertil bør i øvrigt føjes, at Stirner ved en refleksion over, om han burde gå ind på at acceptere præmissen alligevel, snart ville se, at en gensidig accept af sådanne præmisser hos både A og S ville føre ud i rent logiske problemer. For hvis A accepterede S's interesser som sine primære interesser, ville der blive etableret en uendelige løkke. S's primære interesse ville være A's primære interesse, som er S's primære interesse, som er A's... og så fremdeles. Men S behøver slet ikke at gå ind i dette studium af logiske brister i doktrinerne baseret på etisk altruisme. Han kan uden videre afvise den ubegrundede præmis, han bliver stillet over for.

En anden mulighed kunne være at forsøge at overbevise S om, at han ikke ubetinget (som ovenfor), men *partielt* burde inddrage A's interesse i sin egen interesse. Da ville vi imidlertid igen i sidste ende måtte søge tilflugt i en ubegrundet præmis, som tilmed postulerede et helt arbitrart vægtningsforhold mellem S's og A's interesser i S's primære interesse.

Heldigvis indebærer libertariansk rettighedsfilosofi ikke et krav om, at individer helt eller partielt ofrer egne interesser til fordel for andres. Svaret til Stirner er derfor, at S bør respektere A's rettigheder, fordi det er i S's egen interesse. Det er da også præcis denne linje, den

libertarianske naturretsargumentation følger. Men kan den holde?

2. Fanget i Prisoner's Dilemma

Det er forholdsvis let at skitsere en situation, hvor det skaber et bedre resultat for alle, hvis de gensidigt respekterer hinandens rettigheder, end hvis de ikke gør. Det gælder f.eks. i det spil på strategisk form, der er opstillet i figur 1. Opmærksomheden skal henledes på, at tallene ikke (som oftest brugt) angiver payoffs, men *prioriteter*. Spiller S foretrækker altså 1 fremfor 2 og så fremdeles. Det samme gælder A.

Det fremgår, at gensidig respekt for rettigheder {respekt, respekt} giver et bedre resultat for både A og S end gensidig krænkelse {krænke, krænke}. Gensidig respekt er begges 2. prioritet, mens gensidige krænelser er deres 3. prioritet. A har altså et udgangspunkt for at kunne overbevise S om, at det er i S's egen interesse at respektere A's rettigheder.

Man vil imidlertid måske have bemærket, at den måde, figur 1 er opstillet på, svarer til det kendte one-shot Prisoner's Dilemma (PD). Og udfaldet i et sådant spil, hvor begge personer rationelt forfølger deres egeninteresse, er en non-kooperativ Pareto-domineret Nash-ligevægt². I figur 1 er den non-kooperative Nash-ligevægt {krænke, krænke}, selv om {respekt, respekt} er bedre for begge parter. Dette resultat kan forholdsvis let demonstre. Betragt først S's situation. Hvis A vælger at respektere S's rettigheder, kan S realisere sin 1. prioritet ved at krænke A. Vælger A derimod at krænke, ender S i sin 4. prioritet ved at respektere, men kun i sin 3. prioritet ved også at krænke. Uanset om A vælger at respektere eller krænke, når S det bedste resultat ved at krænke. Da spillet er symmetrisk, gælder det, at A kan gennemføre nøjagtig samme ræsonnement: Uanset hvad S vælger, står A sig bedst ved at krænke S. Dilemmaet er, at de begge bedst forfølger deres rationelle egeninteresse

2 En Nash-ligevægt er et spilteoretisk grundbegreb. Det beskriver en situation, hvor ingen spiller kan forbedre sin stilling ved at skifte strategi, givet at ingen andre skifter strategi. Eksempelvis er det en Nash-ligevægt at alle kører i højre side af vejen, hvis de forventer, at alle andre gør det.

Figur 1. Prisoner's dilemma spil på strategisk form

		Spiller S		
		Respekt	Krænke	
		Respekt	2, 2	4, 1
Spiller A	Krænke		1, 4	3, 3

ved ikke at respektere den andens rettigheder. Men slutresultatet er en situation, der er værre for både A og S, end hvis de begge valgte at respektere. Det ændrer imidlertid ikke ved, at vi ikke kan løse Stirner-problemet *inden for rammerne af et one-shot PD-spil*. Vi kan ikke overbevise S om, at han bør respektere A's rettigheder, når det er i hans interesse at krænke A, uanset hvad A vælger at gøre.

Nu er one-shot PD generelt blevet meget misbrugt og misforstået i samfundsvidenskaberne; mange statsteoretiske analyser vil f.eks. stoppe her og postulere at have demonstreret behovet for en stat, der i alles egen bedste interesse gennemvinger overholdelse af individuelle rettigheder, udbyder kollektive goder og så videre. Formålet med at bringe PD på banen er da heller ikke at stoppe her, men tværtimod at benytte PD-problemet som udgangspunkt for en diskussion om, hvorvidt og hvordan vi kan undslippe den konklusion, vi netop har draget på grundlag af figur 1. Naturretsteoretikeren, der skal besvare Stirner-problemet, er nødt til at kunne forklare, hvorfor ræsonnementet knyttet til figur 1 er forkert eller irrelevant. Det er netop denne taktik, jeg vil undersøge i det følgende.

3. På kantens rand

Der er grundlæggende to angrebsvinkler, man kan vælge i forsøget på at tackle one-shot PD-problemet. Man kan undersøge, enten om vi overhovedet har fat i det relevante spilteoretiske eksempel, eller om {krænke} vitterlig er en dominerende strategi for et korrekt defineret rationelt individ. Vi vil starte med den

sidste vinkel.

Immanuel Kant argumenterede for, at rationalitet i en etisk kontekst ikke bør være at forfølge partikulære individuelle interesser, men derimod rationelt at udlede *universelle handlingsregler*. For

"En handling af pligt har ikke sin moralske værdi i det formål, som skal realiseres ved den, men i den maksime, efter hvilken den besluttes, og den afhænger derfor ikke af virkeligheden af handlingens genstand, men udelukkende af principippet for den villen, efter hvilken handlingen uanset alle genstande for den handlendes begær er sket... Pligt er en handlings nødvendighed af agtelse for loven". Kant (1785,152) (org. fremh.)

Hans anvendelse af denne redefinering af rationaliteten ledte til det berømte kategoriske imperativ:

"Jeg skal aldrig bære mig anderledes ad, end at jeg også kan ville, at min maksime skal blive en almen lov". Kant op. cit (153) (org. fremh.)

Relateret til PD-problemet svarer universalitetsbetingelsen til, at hver agent bør forudsætte, at den anden vælger samme strategi som vedkommende selv. S eksempelvis har dermed valget mellem udfaldet {respekt, respekt} og {krænke, krænke}. Da det første udfald har 2. prioritet og det andet har 3. prioritet, betyder det, at det Pareto-foretrukne alternativ realiseres. Dilemmaet er løst.

Det er imidlertid klart, at Kants kategoriske imperativ ikke kan løse Stirnerproblemet. Individerne bliver ikke alene bedt om - i strid med virkeligheden - at forudsætte, at de symmetrisk vælger strategi for alle. De bliver bedt

om at tilslidesætte deres rationelle egeninteresse til fordel for Kants redefinerede, upersonlige rationalitetsbegreb. Der er - som i tilfældet med altruistisk etik - tale om, at Stirner-indvendingen bliver mødt med kravet om at acceptere en ubegrundet præmis: nemlig det kategoriske imperativ. For en moderne kantianer som John Rawls udmøntes det kategoriske imperativ gennem rekurs til en appell om en fælles fornemmelse for "fairness" (som skal få os til acceptere Rawls' "originale position" med dens personlighedsberøvende "slør af uvidenhed"), men vil vi ikke det, er hele Rawls monumentale retfærdighedsteori bogstaveligt talt grundløs³. Det samme gælder Jürgen Habermas' diskursetik, som alene baserer sig på, at man accepterer en forudsætning om, at normerne for en "tvangfri" konversation danner grundlag for etikken.

Når kantiansk etik ikke desto mindre ofte har en stærk appell, hænger det bl.a. sammen med, at Kants upersonlige rationalitet synes at lede til bedre resultater for egennyttigt rationnelle end den egennyttige rationalitet selv. I et PD-spil er det kategoriske imperativ i stand til at realiserede en lige vægt, som Pareto-dominerer Nash-lige vægten. Det kan imidlertid demonstreres meget klart, at det ikke er i nogen af spillernes fordel at følge det kategoriske imperativ. Antag først (fortsat med udgangspunkt i figur 1), at S forventer, at A ikke følger det kategoriske imperativ. Hvis S alligevel følger den kantianske logik, bliver udfaldet {krænke, respekt}, hvilket er A's 1. prioritet, men S's værste udfald. Antag alternativt at S forventer, at A følger det kategoriske imperativ. S kan da realisere sin 1. prioritet ved at vælge {krænke}. Så uanset om A følger det kategoriske imperativ eller ej, tilsliger individuel rationalitet S at afvige fra det kategoriske imperativ.

I libertariansk naturretsteori - der baseres på aristotetisk etik - eksisterer der ikke en fordring om at tilslidesætte individuel, egennyttig rationalitet, men tværtimod en fordring om at

3 Nozick (1974) er det mest berømte eksempel på, at Rawls forudsætning om "fairness" ikke bliver accepteret (fordi det kræver, at man skal ignorere sin retfærdigt erhvervede ejendom), selv om man ikke dermed kan afvise, at Nozick ville lade sig overtale af en *anden* kantiansk argumentation.

leve rationelt. At leve rationelt er selve essensen i den aristotetiske opfattelse af moral. Der eksisterer således ikke - i hvert tilfælde tilsyneladende - en kantiansk udvej af PD, hvilket naturligvis også er godt det samme, fordi denne vej ikke er farbar ud af Stirner-problemet. Den aristotetiske rationalitetsfordring lægger imidlertid en vigtig binding på det, vi hidtil har kaldt individers "interesser" - og hvis der findes et aristotetisk svar på Stirner-problemet, er det måske netop i denne binding, vi skal finde det. Et hvilket som helst ønske, et individ måtte nære, kan således ikke gøre det ud for en "interesse" efter aristotetisk opfattelse. Et ønske må kunne begrundes rationelt:

"... the Aristotelian tradition recognizes the possibility of reason motivating someone to act - that is to say, rational desires are possible - and so it is not necessary to understand a motivation only in terms of desires or interests one already has." Rasmussen & Den Uyl (1991, p.12) (min fremh.)

"The Law of Identity (A is A) is a rational man's paramount consideration in the process of determining his interests. He knows that the contradictory is impossible... and that the attempt to achieve it can lead only to disaster and destruction. Therefore, he does not permit himself to hold contradictory values, to pursue contradictory goals, or to imagine that the pursuit of a contradiction can ever be to his interest". Rand (1964, 51).

I modsætning til Humes (1738 II, 127) postulat om, at "*reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them*", hævder aristotetisk teori snarere det modsatte: At passionerne bør være rationalitetens slave. Begrundelsen er, at der eksisterer et hierarki af værdier for mennesker, hvor livet - som forudsætning for alle øvrige værdier - har status som den ultimative. Menneskets liv er ikke ubetinget, men kræver en konstant bevidst indsats at bevare og fremme. Graden af succes i livet afhænger af evnen til rationelt at realisere sit naturgivne potentielle gennem forståelse af én selv og den omgivende fysiske og sociale verden. I modsætning til andre kendte biologiske fænomener kan mennesker ikke eksistere ved blot at

berø på automatiske og instinktive funktioner. Derfor er livet den ultimative værdi og rationalitet et nødvendigt redskab for handlinger - herunder at skabe og evaluere interesser. Skal man driste sig ud i en endnu mere rammende aristotetisk re-parafrafræsing af Hume, bør den lyde: "Reason is, and ought only to be the slave of the passion - *for life* and can never pretend to any other office than to serve and obey it"⁴.

Lad os nu *forudsætte*, at Stirner accepterer den aristotetiske teori og derfor også, at han kun bør forfølge interesser forstået som "rational desires" - i sin egen bedste interesse. Spørgsmålet er da, om han i forlængelse heraf også kan overbevises om, at hans rationelle egeninteresse fører til, at han kategorisk bør afstå fra at krænke andres naturlige rettigheder. Dette er for mig at se det helt afgørende punkt.

Argumentet for rettigheder - selvejerskab og ejendomsret - er i første omgang, at de er nødvendige betingelser for at leve et rationelt og produktivt liv. Der bør ikke være vanskeligheder med at overbevise Stirner om det hensigtsmæssige i, at *andre* lader ham få en sådan sfære at agere indenfor⁵. Problemet er, at det ikke følger med logisk nødvendighed, at Stirner også bør tilstå andre en sådan sfære - dvs. anerkende deres rettigheder – blot fordi han selv ønsker at få en sådan sfære. Ikke mindre der er faktisk reciprocitet mellem Stirners respekt for andres rettigheder og deres respekt for hans (hvilket vi imidlertid først behandler nedenfor, hvor vi bevæger os udover one-shot PD). Men i et one-shot PD eksisterer den faktiske reciprocitet *ikke*. Det ville være logisk falsk at henvise til, at rettigheder per definition er universelle, og at Stirner bør respektere andres rettigheder, hvis han også selv ønsker sine rettigheder respekteret. Vi må først vise, at Stirner i sin egen bedste interesse bør anerkende for-

4 Det er dog ikke i strid med Hume, at passionen udvælges evolutionært, således at den i sidste ende bestemmes af dens evne til at fremme individets overlevelse.

5 For en god ordens skyld: Den faktiske Max Stirner (1845) accepterede hverken dette eller at begrænse sig til 'rational desires', men der er intet *principielt* i vejen for, at han kunne overtale herom - givet at vi kun er interesseret i hans benægtelse af at ville tilsidesætte sin egeninteresse.

pligtelsen til at respektere andres rettigheder. Kan vi ikke det, har han ingen grund til at forvente, at vi kan overbevise alle de andre om, at de skal respektere hans rettigheder. Tværtimod viser analysen knyttet til PD-eksemplet i figur 1, både at han står sig bedre ved at krænke andres rettigheder, selv om vi kunne overtale dem (dvs. i eksemplet at overtale A til strategien {respekt}), og at alle andre (det vil igen sige A) står sig bedst ved at vælge {krænke}, uanset hvad Stirner vælger.

Desværre fokuserer en meget betydelig del af den libertarianske rettigheds litteratur netop på spørgsmålet om, hvorfor menneskets natur betyder, at det må have rettigheder for at blomstre - måske fordi det er det letteste spørgsmål. Forbindelsen mellem det enkelte menneskes behov for rettigheder til dets pligt til at respektere andres rettigheder er langt mindre udførligt og stringent behandlet.

Det ligger selvfølgelig snublende nær at konkludere, at da det er et universelt grundvilkår for mennesker, at de har behov for at få deres rettigheder respekteret, må de *qua* dette grundvilkår hos sig selv også respektere det hos alle andre i samme situation. Men en sådan konklusion indebærer en kategorisk fejtagelse. Den kræver, at den enkelte tilordner alle med samme grundvilkår til samme kategori - både sig selv og alle andre. Der er imidlertid en kategorisk forskel mellem det enkelte menneske selv og alle andre. Den enkeltes eget liv har en anden mening for personen *qua personen selv* end andre personers liv. Det er netop det, der adskiller S og A i eksemplet. De er ens i alle henseender, bort set fra at de er to forskellige *personer*. Kant begår ikke direkte den kategoriske fejtagelse, men beder dem med sit kategoriske imperativ om at forudsætte, at de ikke er den, de er, men en upersonlig person. Dermed har hans opfordring har kun appell, hvis den har appell - og det har den ikke hos Stirner:

"Seeing Man in each other, and acting as men toward each other, is called moral behavior. This is every whit the "spiritual love" of Christianity. For, if I see Man in you, as in myself I see Man and nothing but Man, then I care for you as I would care for myself; for we represent, you see, nothing but the mathematical proposition: A =

C and B = C, consequently A = B i.e. I nothing but man and you nothing but man, consequently I and you the same. Morality is incompatible with egoism, because the former does not allow validity to me, but only to the Man in me". Stirner (1845,232)

Rands objektivistiske rettighedsfilosofi afviser også kantiansk etik, men smugler så vidt jeg kan se i realiteten det kategoriske imperativ ind ad bagdøren ved at begå den netop omtalte kategoriske fejltagelse. Måden det sker på er ved at give afgørende begreber tvetydig mening. Som eksempel, tag centrale følgende udsagn fra Rand (1964):

"An organism's life is its standard of value: that which furthers its life is the good" (p. 16)

"The Objectivist ethics holds man's life as the standard of value - and his own life as the ethical purpose of every individual man. The difference between 'standard' and 'purpose' in this context is as follows: a 'standard' is an abstract principle that serves as a measurement or gauge to guide man's choices in the achievement of a concrete, specific purpose. 'That which is required for the survival of man qua man' is an abstract principle that applies to every individual man. The task of applying this principle to a concrete, specific purpose... belongs to every individual man, and the life he has to live is his own" (p. 25).

"The basic social principle of the Objectivist ethics is that just as life is an end in itself, so every living being is an end in him self, not the means to the ends or the welfare of others - and, therefore, that man must live for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself" (p. 27)

Udgangspunktet er her, at individets *eget liv* er en forudsætning for alle andre værdier, det kan have, og derfor en ultimativ værdi - eller værdi i sig selv. Rand forklarer dernæst, at mennesket godt nok må starte med at betragte menneskelivet abstrakt - for at få almengyldig information om sin natur - men at formålet er at applicere denne information med individets *eget konkrete liv som formål*. Men i det sidste udsagn er det *livet i abstrakt form*, der er et formål i sig selv - og ikke alene livet *per se*, men *alle, der har liv*. Det er udelukkende ved at begå den kategoriske fejltagelse at konflatere indivi-

dets eget liv med alle andres liv, at hun kan nå til den enkeltes pligt til ikke at gøre andre til ofre⁶. Rothbard (1982,155) argumenter dog for, at "natural law is necessarily species-bound", og Rand ville formentlig være enig - fordi respekt for alt liv ikke er metafysisk muligt - men det løser ikke problemet med den kategoriske fejltagelse.

At Rands argument for pligten til at respektere rettigheder hviler på en kategorisk fejltagelse er også tydelig i dette eksempel:

"To force a man to drop his own mind and to accept your will as a substitute, with a gun instead of a syllogism, with terror in place of proof, and death as the final argument - is to attempt to exist in defiance of reality. Reality demands of a man that he acts for his own rational interest". Rand (1957, 949)⁷.

Problemet her er den tvetydige betydning af "reality". "Reality" nok kan stille krav til både S og A, men deraf følger ikke, at S's forhold til "reality" påvirkes, fordi han griber ind i A's forhold til "reality". Et krav om, at S's forhold til "reality" skal påvirke hans ret til at gøre ind i A's forhold til "reality", kan kun etableres ved at indføre en præmis om universalitet. Men denne præmis følger, som vi har set, ikke af, at universalitet er en egenskab ved rettigheder - for vi vil *bevise* A's rettighed over for S (til ikke-intervention i hans forhold til "reality"), ikke forudsætte den. Hvis præmissen blot postuleres, er der tale om intet andet end Kants kategoriske imperativ. Og det er - som demonstreret ovenfor - i modstrid med egennyttig rationalitet. Man kunne parafrasere Rand, at det

6 Det bemærkes i øvrigt, at hun starter med at observere, at livet er et mål i sig selv for alle *organismer* og ender med at konkludere, at vi bør respektere rettigheder på basis af liv i abstrakt form. Følger det da ikke, at vi ikke må krænke *nogen form for liv*? Men da det samtidig er en metafysisk realitet, at intet animalsk væsen (herunder mennesker) kan eksistere uden at dræbe nogen form for organisk liv, er vi havnet i en kontradiktion. Rands eget råd i den situation? "Check your premises"!

7 Rand (1957) er en roman (*Atlas Shrugged*), men Rand (1964, 33) forklarer, at hun i førstnævnte har redegjort for sin filosofi "in full detail", så henvisningen er ikke odiois.

kategoriske imperativ stiller krav om *altruisme* på bekostning af rationalitet.

Ved at postulere en logisk i fejl i ræsonnementet for, at fordi menneskets universelle natur er kilden til rettigheder, implicerer det en universel menneskelig pligt til at respektere sådanne rettigheder, gør jeg mig selv tilsyneladende skyldig i en logisk inkonsistens ifølge Jeffrey Paul (1988):

"if X's self-interest requires the denial of Y's rights in what sense can the doctrine of self-interest be said to provide a basis for the politics of equal rights? The answer is clear: if Y's justly acquired property may be stolen from him, then X's may be stolen from him, thereby undercutting the necessary conditions for the latter's own self-interest. Furthermore, the doctrine of survivalist egoism enjoins each to seek to survive, it does not enjoin success in that search, for such an injunction is not universally realizable... Hence, each is counseled to seek the necessary social conditions rendering that search possible. Moreover, the attribution of the same rights to all human beings is made on the same basis for each human being... If each of these requirements is true of some entity in virtue of its characteristics then it applies to all entities possessing like characteristics. To deny it to entities sharing those characteristics would constitute a logical inconsistency" (p. 56).

Paul henviser til Alan Gewirths teori om begrundelse for rettigheder for denne konklusion. Selv om Gewirth ikke selv udleder lockeske rettigheder af sin teori, vil vi lade spørgsmålet om den lockeske endestation ligge⁸ og i stedet se på, om han formår at besvare Stirners indvending. Udgangspunktet i Gewirth (1984) er for så vidt lovende, fordi han forlanger af en teori om rettigheder, at den blandt andet skal leve op til betingelserne "*rationally necessary acceptability to all rational persons*" og "*truth*".

Gewirth starter med at fastslå, at ethvert gode, et menneske måtte efterstræbe, kræver *frivillige, formålsrettede handler*. Enhver må derfor kunne tilslutte sig følgende (kondenserede version af hans) ræsonnement:

8 For et argument for, at Gewirth må ende med lockeske rettigheder, se f.eks. Den Uyl (1975))

(1) "Frihed og velfærd"⁹ er betingelser for at kunne agere". (2) "Min frihed og velfærd er nødvendige goder", svarende til: (3) "Jeg må have frihed og velfærd". Heraf følger: (4) "Jeg har rettigheder til frihed og velfærd". (5) "Jeg har disse rettigheder i kraft af at være en potentiel formålssøgende agent". Det betyder prædikatlogisk: (6) "Alle potentielle formålssøgende agenter har disse rettigheder". Denne erkendelse indebærer, at man er logisk forpligtet tiludsagnet: (7) "Jeg bør handle i overensstemmelse med såvel mine egne som andres rettigheder". Gewirth konkluderer:

"Every agent, *on pain of contradiction* and hence irrationality, must accept this principle as governing all his interpersonal actions" (1984,18) (min fremh.)

Der er imidlertid flere problemer med Gewirths ræsonnement. Et afgørende knytter sig springet fra (3) til (4). Hans bevis for, at (3) implicerer (4) består i at hævde en logisk kontradiktion mellem (3) og benægtelsen af (4). For en benægtelse af (4) er det samme som, at der findes situationer, hvor andre har ret til at krænke min frihed og velfærd og dermed også, at det er tilladeligt, at jeg ikke må have frihed og velfærd. Men det er i direkte modstrid med (3). Problemet med springet fra (3) til (4) er - efter min opfattelse - at det kun gælder, hvis (4) - og dermed (7), der jo angiveligt nødvendigvis følger heraf - er en *nødvendig eller i hvert tilfælde tilstrækkelig betingelse* for at opnå frihed og velfærd. Udsagnene må med andre ord være led i en effektiv metode. Men det er de ikke universelt. Eksempelvis er det nok nødvendigt for mine muligheder for at agere som potentiel, vilje- og formålsstyret agent, at jeg ikke bliver dræbt af et lynnedslag. Jeg kan derfor hævdes at være forpligtet til at søge at undgå det. Men et postulat om at have *ret* til ikke at blive ramt af lyinet vil ikke være effektivt - snarere absurd. Selv om Gewirth måske ville forsøge at besvare denne indvending med, at lynnedslagseksemplet ikke er relevant, fordi rettighe-

9 Gewirths betegnelse er "well-being", som "consists in having the various substantive conditions and abilities, ranging from life and physical integrity to self-esteem and education, that are required if a person is to act either at all or with general chances of success" (p.15).

der kun kan vedrøre interpersonelle relationer, ville det ikke være tilstrækkeligt. For også i interpersonelle relationer kan det gælde, at en påberåbelse af rettigheder ikke vil medføre, at disse også bliver respekteret - som vi netop så i diskussionen af figur 1. Tilsvarende kan gælde, at der er mere effektive metoder til at sikre sine muligheder for at agere som potentiel, vilje- og formålsstyret agent end gennem påberåbelse af rettigheder (Stalin f.eks. havde sådanne metoder til rådighed!).

Selv om det var muligt at foretage springet fra (3) til (4) i Gewirths ræsonnement, efterstår yderligere det problem at nå fra (4) (påberåbelse af rettigheder) til (7) (respekt for andres rettigheder). Hvis Stirner ikke accepterer dette logiske avancement i ræsonnementet, er konsekvensen ifølge Gewirth som sagt "the pain of contradiction and hence irrationality". Men hvorfor skulle Stirner ikke være villig til at acceptere denne omkostning? Som vi så tidligere, er Rands argument for, at mennesket må afstå fra kontradiktion, at det "can lead only to disaster and destruction" - f.eks. hvis jeg søger at leve på kontradiktionen mellem at blive dræbt af lynet og stadig være en potentiel agent. Men det gælder *ikke* i Gewirths tilfælde; her betyder kontradiktionen blot, at Stirner har udsigt til en potentiel gevinst ved at krænke andres rettigheder - samtidig med, at han kan nyde godt af fordelen ved at påberåbe sig selv rettigheder.

Problemet med at nå fra (3) til (4) og videre til (7) i Gewirths ræsonnement betyder, at det krænker hans eget kriterium om "rational necessary acceptability to all rational persons", som er nødvendigt for at overbevise Stirner. Hvis Stirner skulle overbevises af Gewirths ræsonnement, måtte (4)-(7) erstattes af: (4') "Jeg kan enten udelukkende eller mest effektivt få frihed og velfærd, hvis jeg kræver det som rettigheder". (5') "Det er en nødvendig og tilstrækkelig betingelse for andres respekt af mine rettigheder, at jeg respekterer deres tilsvarende rettigheder". Ergo: (6') "Jeg bør respektere andres rettigheder". (4')-(6') er imidlertid kun sande, hvis der er *reciprocity* mellem Stirners respekt for andres rettigheder og deres respekt for hans. Men som vi så, er der *ikke reciprocity* mellem S's og A's valg af strategi i

one-shot PD-eksemplet knyttet til figur 1, som vi diskuterer i øjeblikket.

Vi kunne godt forestille os en person, P, for hvem det ville gælde, at han nødvendigvis må acceptere Gewirths ræsonnement. P kunne f.eks. være en etisk teoretiker med den opgave at formulere et generelt sæt af rettigheder. Da ville vi f.eks. kunne sige: Såfremt P vil formulere rettigheden R for S med henvisning udelukkende til, at S besidder egenskaben E, da må A logisk nødvendigt også have R, hvis A også besidder E. Men denne binding ligger på P, ikke på S. Hvis vi lader S binde af P's binding - f.eks. ved at lade ham tilsidesætte sit personlige jeg - vil vi krænke Gewirths eget kriterium om "truth", der siger, at man ikke må antage en person placeret i en anden position, end den vedkommende rent faktisk er¹⁰.

Gewirth - og dermed Paul - er således ikke i stand til at ændre konklusionen om, at S bør vælge {krænke} i figur 1. Det er ikke logisk inkonsistent (og selv om det havde været, ville S have varetaget sine rationelle egeninteresser bedst ved også at krænke logikkens regler!).

Rothbard trækker meget direkte på universalitetskravet i sin etik - i dette eksempel ved funderingen af individuelt selvejerskab:

"Here are two alternatives: either we may lay down a rule that each man should be permitted (i.e. have the right to) the full ownership of his body, or we may rule that he may not have such complete ownership. If he does, then we have the libertarian natural law for a free society... But if he does not...then what does this imply? It implies either of two conditions: (1) The "communist" one of Universal and Equal Other-ownership, or (2) Partial Ownership of One Group by Another...These are the only logical alternatives to a state of 100% self-ownership for all.

Let's consider Alternative (2); here one person or group of persons, G, are entitled to own not only themselves but also the remainder of

10 Gewirth bruger "truth"-kriteriet til at afvise Rawls teori med. Rawls forudsætter kontrafaktuelt, at S befinder sig bag et "slør af uvidenhed". "Uvidenhedssløret" ville også kunne hjælpe Gewirth - fordi S, hvis han ikke vidste om han var S eller A, måtte vælge P's synsvinkel - men "truth" kriteriet forbyder at argumentere fra en falsk præmis.

society, R. But...we cannot here have a universal, or natural law, ethic for the human race. We can only have a partial and arbitrary ethic". (1982,45).

Han afviser dernæst (succesfuldt) alternativ (1) med den begrundelse, at det strider fundamentalt med menneskets natur, at et samfund skulle kunne opretholdes under kollektiv ejendomsret til alle. Dermed står ifølge Rothbard absolut selvejerskab tilbage som sidste logiske mulighed, der dog samtidig også begrundes med henvisning til menneskets natur på stort set samme måde som hos Rand ovenfor (idet han dog er bemærkelsesværdigt overfladisk på specielt dette punkt). Men det bemærkes, at argumentet imod alternativ (2) - hvorunder S's eventuelle aggression imod A må regnes - udelukkende refererer til konflikten med universalitet. Rothbard gentager det endda med yderligere understregning: Alternativ (2) "violates the most elementary rule for any ethic: that it must apply to any man" (p. 46).

Det kan diskuteres, om Rothbard ikke er så vidtgående i sin implicite kantianisme, at han ikke kan klandres for at begå den kategoriske fejltagelse at konflatere det personlige jeg med det upersonlige essentielle menneske. For det første refereres der således systematisk til det sidste begreb, og det afgørende argument i Rothbards analyser af alternativer til andre etiske regler end hans egne libertarianske er helt gennemgående, at de ikke kan etableres som en universel etik. For det andet forlanger Rothbard ganske entydigt, at det personlige jeg skal underkaste sig det upersonlige:

"Parasitic predation and robbery violate not only the nature of the victim whose self and product are violated; but also the *nature of the aggressor himself...* In the deepest sense, the aggressor *injures himself* as well as his unfortunate victim" (1982, 49-50) (min fremh)

Rothbard gør ingen forsøg på at vise, at den konkrete aggressor vil lide konkrete omkostninger ved sin aggression. Det er kun sig selv repræsenteret ved sin natur, aggressoren skader. Det eneste forsøg, Rothbard gør på at besvare Stirner-problemet, er dels ikke hans eget, dels ikke længere, end at det her kan gengives i sin fulde længe:

"Wild asks a question crucial to all non-theological ethics: "why are such principle felt to be binding on me?" How do such universal tendencies of human nature become incorporated into a person's value scale? Because 'the factual needs which underlie the whole procedure are common to man. The values founded on them are universal. Hence, if I made no mistake in my tendential analysis of human nature, and if I understand myself, I must exemplify the tendency and must feel it subjectively as an imperative urge to action'" (1982,12)¹¹

Hvorfor "must"? Fordi jeg først må forstå mig selv som abstrakt og upersonlig essens, dernæst og underordnet som en konkret manifestation heraf.

*

Hans-Hermann Hoppe's argumentationsetik - som Rothbard, omend passivt, endorseerde i årene frem til sin død i 1995 - er endnu mere entydigt kantiansk funderet, fordi der postuleres en pligt for enhver, der fremsætter en etisk teori, til at begrunde den efter nogle normer for argumentation. Disse normer har imidlertid et selvstændigt normativt indhold, som den fremsatte etik ikke må kontradiktere (men snarere bliver dikteret af). Hoppe søger at vise, at det leder enhver etik til libertarianske rettigheder. Den erklærede inspiration til den argumentationsetiske fremgangsmåde er Karl Otto Apel og Jürgen Habermas, der eksplisit anvender argumentationsnormerne som en mekanisme til at gennemtrumfe det kategoriske imperativ (på samme måde som Rawls anvender "den originale position").

*

Jeg skal ikke skjule, at jeg selv har været - og fortsat er - ganske tiltalt af en analytisk tilgang, der fokuserer på de *egenskaber*, som karakteriserer det libertarianske rettighedskompleks - bl.a. i form af logisk konsistens og generel applikation. Hillil Steiners krav om, at rettigheder skal være "compossible" (dvs. de enkelte rettigheder må ikke være i konflikt) eliminerer f.eks. en meget store gruppe af etiske komplekser, men lader det libertarianske uanfægtet tilbage. Kenneth Arrows mulighedsteorem udelukker

11 Rothbard citerer John Wild (1952): "Natural Law and Modern Ethical Theory", Ethics (Oct.)

tilsvarende enhver politisk filosofi baseret på forudsætninger om, at demokratiske beslutningsprocedurer skal afspejle individuelle præferencer. På den måde er det muligt at eliminere store klasser - om ikke alle - konkurrerende politiske filosofier. Men det må ses i øjnene, at medmindre man også kan løse Stirner-problemet og etablere en ubetinget forpligtelse til at respektere libertarianske (eller for den sags skyld: alle andre tænkelige) rettigheder, kan man ikke tømme universet for alternativer.

Sammenfattende har analysen af egennytig rationalitet vist, at der ikke er nogen vej ud af Stirner-problemet, hvis overholdelse af rettigheder er en strengt domineret strategi. Det er f.eks. tilfældet, hvis vi står over for et problem som har karakter af et one-shot PD.

4. Et skud?

Men er one-shot PD overhovedet relevant? Hvis det *altid* er en strengt domineret strategi at krænke andres rettigheder, er resultatet fra one-shot PD og lignende spilteoretiske opsætninger irrelevante.

Specielt den religiøst baserede tradition inden for naturretten kan umiddelbart synes i stand til at afvise PD som relevant. Hvis vi ved at studere vor natur kan slutte os til Guds vilje, kan vi både uddrage en etik at følge og forudsætte at blive straffet, hvis vi fraviger den. Guds straf påvirker vor prioritering, således at vi i rationel egeninteresse bør vælge at respektere andres rettigheder. Locke forsøger endda det udspekulerede argument, at blot en lille sandsynlighed for, at Gud eksisterer, bør føre os til at adlyde ham, fordi vi ellers risikerer at betale en uendelig høj pris: Ewig fortabelse. Selv om man forudsætter det guddommeliges eksistens, forekommer ræsonnementet om, at vi bør respektere andre for at undgå Guds straf, dog ikke holdbart. Et første argument er, at der eksisterer flere konkurrerende religiøse systemer - og dermed etiske regler - at følge. Men ifølge de religiøst baserede naturretsteoretiske rummer vor rationalitet og evne til at forstå Verden nøglen til Guds vilje. Således påpeger Thomas Aquinas, at Gud har givet alle rationalitet, men ikke troen, hvorfor det må være Guds vilje, at vi først og fremmest lader os sty-

re af rationaliteten. Problemet er imidlertid, at kan vi ikke fra rationaliteten *alene* slutte os til, at vi bør respektere andres rettigheder, kan vi følgeligt heller ikke slutte os til, at det er Guds mening, at vi bør respektere rettigheder, fordi Gud meddeler sin vilje gennem rationaliteten.

De moderne libertarianske naturretsteoretikere anvender imidlertid slet ikke en religiøs argumentation; Rand hævder endog, at religion er irrational. Rothbard ser sig selv som en del af den thomistiske *filosofiske* tradition, men afviser den religiøse.

Lad os forsøge at undersøge de måder, et one-shot PD kan modificeres på, så det ikke længere gælder, at der eksisterer en Pareto-domineret Nash-ligevægt. Coase-teoremet viser, at spillerne kan internalisere de eksterne omkostninger ved at vælge ikke-kooperative strategier og realisere en kooperativ, Pareto-foretrukken ligevægt, hvis transaktionsomkostningerne ikke er prohibitive, og der er adgang til at forhandle mellem parterne. I det originale PD er der ikke adgang til forhandlingsløsninger, men fjernelsen af denne restriktion er altså tilstrækkeligt til at muliggøre en kooperativ løsning. En anden, særlig restriktiv forudsætning for one-shot PD er, at spillerne ikke har adgang til at straffe krænkende adfærd. Har de imidlertid adgang til at straffe overtrædelser, kan det udmærket være i deres individuelle, rationelle egeninteresser at respektere hinandens rettigheder. Egeninteresse kan også dikttere {respekt} som strategi i et one-shot PD, hvis spillerne har et omdømme at beskytte i andre sammenhænge. Det kan således betale sig at investere i et godt omdømme ved at spille kooperativt, selv om en umiddelbar betragtning tilsagde en non-kooperativ adfærd. Risikoen for at miste det gode omdømme indebærer en potentiel (selvpåført) straf. I en banebrydende artikel har Robert Axelrod (1981) endvidere demonstreret nogle særlig interessante egenskaber ved gentagne PD-spil (uden endelig tidshorisont). I langt de fleste tilfælde, man kan forestille sig, er gentagne spil - et såkaldt supergame - snarere end one-shot situationer den relevante analogi til virkelige relationer mellem mennesker. Ved et supergame eksisterer der ikke en bedste dominerende

strategi - dvs. en fast måde at spille på uafhængigt af den anden spillers strategi. Axelrod var imidlertid i en række computerekspimenter i stand til at vise, at tit-for-tat strategien klarrede sig bemærkelsesværdigt godt over for andre, ofte meget komplekse strategier. Tit-for-tat indebærer, at man i første runde vælger en kooperativ strategi ({respekt} i figur 1) og dernæst blot gentager den strategi, den anden spiller brugte i foregående runde. Det vil sige, at man spiller kooperativt til at begynde med og så længe, den anden spiller også gør det. Fraviger modspilleren, straffes i næste runde, men så snart han igen spiller kooperativt, spiller tit-for-tat spilleren kooperativt igen i den følgende runde.

Disse resultater fra spilteorien bidrager væsentligt til at demonstrere, hvorfor en anarkisk orden højest sandsynligt vil være præget af betydelig grad af samarbejde og stabilitet, også selv om det forudsættes, at alle agerer i rationel egeninteresse. I den forbindelse er det værd at erindre den potentielle gevinst, der er knyttet til at fremme et samarbejde i en situation, der ellers er behæftet med one-shot PD-problemer. Den potentielle gevinst vil fungere som motivation for entreprenører til at skabe sådanne faciliteter.

De mange måder at undgå PD-problemer på er nok et godt argument for, hvorfor et frit samfund vil kunne fungere, men de løser ikke Stirner-problemet, medmindre vi kan demonstrere, at der *aldrig* vil opstå et PD-problem. For hvis S kun er forpligtet til ikke at krænke A, når de ikke står i en PD-situation, kan vi ikke hævde, at A har en *ret* til ikke at få sine rettigheder krænket, og dermed kan vi ikke i meningsfuld forstand overhovedet sige, at A har rettigheder.

Og vi kan ikke afvise *kategorisk*, at PD-eller PD-lignende situationer kan og vil opstå. Et eksempel - brugt i en meget anden sammenhæng, som vi vil vende tilbage til lidt senere - handler om at stjæle, hvis man er sikker på ikke at blive opdaget. Eller hvad med drengen, der en kold mørk aften sniger sig uset over en privat grund for at spare en stor omvej hjem. Eller hvad med Josef Stalin og Mao Tsetung, der udørte verdenshistoriens to største massemord

uden tilsyneladende at lide åbenlyse negative konsekvenser af det?

Et randiansk svar på denne udfordring vil være at trække på kravet om, at interesser forstår som rationelle interesser:

"If man is to succeed at the task of survival, if his actions are not to be aimed at his own destruction, man has to choose his course, his goals, his values in the *context and terms of a lifetime*". Rand (1964,24) (min fremh.)

Livet kræver altså ifølge Rand en samlet plan. En plan for overlevelse kan i sidste instans kun baseres på to principper: *Produktiv indsats* eller *parasitisme* på andres produktive indsats. Parasitisme er imidlertid en uholdbar strategi i længden. Det produktive offer for parasitismen vil enten gå til grunde under vægten af at skulle forsørge sine parasitter eller vil (rationelt) nægte at sanktionere udbytningen. I Rands roman "Atlas Shrugged" er plottet, at den kreative intelligentsia simpelt hen går i strejke og nægter at forsyne sine ofre med ressourcer til at opretholde livet (dette plot er analyseret spilteoretisk i appendikset).

Spørgsmålet er da, om dette krav om konsistent produktiv indsats er tilstrækkeligt til at eliminere forekomsten af PD-situationer. Som vi så i det foregående afsnit, kan rationalet ikke være, at vi skal afholde os fra parasitisme, fordi det ville være umuligt at opretholde menneskelig eksistens, hvis *alle* valgte denne strategi; dette argument har kun vægt, hvis man accepterer det kategoriske imperativ, som vi imidlertid måtte forkaste som stridende med individuel rationalitet.

Lad os starte med at acceptere Rands forudsætning om, at systematisk parasitisme er en uholdbar strategi. Det vil f.eks. være en tvilsom strategi for Robinson Crusoe (ikke mindst så længe han lever i stort set isolation). Antag imidlertid (1), at der en dag skyller noget vrag-gods op på stranden på Robinsons ø: Kasser fyldt med gode og nyttige ting. Robinson har ingen mulighed for at afgøre, hvem den oprindelige ejermand er, denne gør heller ikke krav på goderne, og de har derfor karakter af frie godter. Antag alternativt (2), at Robinson finder et depot med helt tilsvarende godter, men med en klar afmærkning af, at der er tale om privat

ejendom, som Robinson dog uden videre er i stand til at stjæle uden at blive opdaget. Libertariansk etik siger, at han i alternativ (1) har ret til at *homesteade* de fundne ressourcer, mens han i alternativ (2) ikke må beslaglægge ressourcerne, der retmæssigt tilhører en anden. Vi kan imidlertid ikke grunde denne etik på produktion-parasitisme dikotomien, fordi der i begge tilfælde er tale om, at han gør nytte af en uventet gevinst, skabt af andre og med et andet formål. Vi kan ikke overbevise Stirner - der som udgangspunkt ikke accepterer libertarianske rettigheder - om, at de to alternativer er forskellige, fordi de alene adskiller sig ved, om der findes rettigheder til goderne, hvorimod der i begge tilfælde er tale om en uventet gevinst, en appelsin i turbanen. Enten må Rands livsplan være så konkret og restriktiv, at den udelukker individet fra at lade sig distrahere af nogen form for appelsin-i-turban gevinst. Eller også må den være så generelt og fleksibelt indrettet, at den tillader udnyttelse af sådanne gevinst. Og da vil den tillade opportunisme, der både er rettighedsrespektende og -krænkende, medmindre vi kan overbevise Stirner om, at rettigheder bør respekteres af en *anden årsag*. Men da er planargumentet ikke det bærende for rettigheder, og det er netop det bærende argument, vi søger.

Rand forudsætter uden videre, at mennesket kun kan leve *enten* som parasit *eller* produktivt, og behøver da kun at vise, at et produktivt liv er bedre for Stirner end et parasitisk. Men der eksisterer også muligheden for en opportunistisk kombination, en blandet strategi, hvor Stirner (eller Robinson) anvender begge principper ud fra en vurdering af, hvad der lønner sig bedst i situationen. Faktisk er det svært at se nogen principiel hindring for, at den blandede strategi kunne gøre det ud for en "course in term of a lifetime"; hvis ikke, må Rand vise, at man kun bør vælge mellem de

rene strategier produktion og parasitisme.

Det er ganske åbenlyst, at Rand ikke alle-forudsætter, at parasitisme-strategien, hvis den overhovedet følges, følges systematisk i sin rene form, men også at mange samtidig følger denne strategi:

"Men are free not to choose man's survival as the standard of their morals and their laws, but not free to escape from the fact that the alternative is a cannibal society, which exists for a while by devouring its best and collapses... when the healthy have been eaten by the irrational. Such has been the fate of your societies in history... Just as man cannot live by means of the irrational, so two men cannot, or two thousand, or two billion. Just as a man can't succeed by defying reality, so a nation can't, or a country, or a globe. A is A. The rest is a matter of time, provided by the generosity of the victims." Rand (1957, 986).

Men her er der tale om en fejlidentitet. A er ikke A. For mens Rand godt kan vise, at en tilstrækkelig stor gruppe af parasitter, der

fortrænger de produktive, kollektivt har valgt en dårlig strategi-kombination, fordi de med tiden vil gå til grunde, følger det ikke, at et enkelt individ, der foretager én isoleret parasitisk handling (såsom at stjæle, hvis ingen opdager det) også vil gå til grunde eller blot blive ringere stillet

end ved at lade være. Kun hvis hver eneste parasitiske handling automatisk fører til parasittens ødelæggelse, er der identitet mellem de to situationer. Rand postulerer reelt, at A er lig med a (at én parasitisk handling har samme konsekvenser som overvældende mange). Medmindre John Galt¹² vil organisere en in-

12 "Atlas Shrugged" er skrevet som en illustration af konsekvenserne af parasitisme. Men analyserer man "spillet" i romanen til ende, kan det ikke afgives, at parasitterne kan besejre deres ofre, uden at gå til grunde - på samme måde som mange parasitarter rent faktisk trives i naturen, Brøns-Pe-

telligentsia-støjke, når blot én eneste person foretager én eneste parasitisk handling - altså at der er streng kausalitet mellem parasitisme af enhver art og afstraffelse af parasitten - er konsekvensen af mange personers parasitisme imidlertid *helt uden relevans for den enkelte valg*. Og støjken skal organiseres omgående, ikke være "a matter of time"; ellers kan man ikke udelukke, at der vil kunne findes personer, som vil få større glæde af de parasitiske gevinsten inden sammenbruddet end belastningen ved den følgende straf (afhængigt af deres tidspræference).

Det er samtidig spørgsmålet, om det er muligt at sondre effektivt mellem parasitisme og produktiv indsats på en måde, så produktive handlinger systematisk svarer til rettighedsrespekterende handlinger. Rand identificerer produktion som *mentalt afledet*. Det svarer til opfattelsen i korrekt økonomisk teori - produktion i udelukkende fysisk forstand er en fysisk umulighed, fordi mængden af masse og energi i Universet er konstant. Mennesker kan ikke ændre *mængden* af fysisk materiale, men *kombinationen* af dem. En bil er f.eks. en kombination af allerede eksisterende materiale, og den repræsenterer kun produktion i den forstand, at dette materiale er mere værd *for nogen* i denne kombination end i en anden - f.eks. de oprindelige metalforekomster, olieforekomster osv. Produktion består altså i at manipulere med omgivelserne på en måde, der frembringer en mere nyttig kombination end den hidtidige. I den forstand kan rettighedskrænkende handlinger være lige så produktive som rettighedsrespekterende frembringelser af goder - begge dele frembringer en kombination, der *for nogen* er bedre end den hidtidige, og begge dele kan kræve kreativ tænkning, planlægning og rationel kalkulation. Det, der f.eks. adskiller driften af et traditionelt landbrug og en slavebedrift, er, at der i det første tilfælde manipuleres med ikke-rettighedsbærende individer (planter og dyr), mens der i det andet gøres det med rettighedsbærende. Rand argumenterer for, at parasitisme er irrationelt, fordi parasitten kommer i et afhængighedsforhold til andre

tersen (2007).

konkrete¹³ individers kreativitet og mentale evner. Men et sådant afhængighedsforhold behøver ikke eksistere i dette tilfælde. Slavejeren behøver ikke være afhængig af konkrete individer (slaver er substituerbare produktionsfaktorer), og slavejeren er snarere afhængig af, at slaven ikke selv har en kreativ plan for sit liv, og at han derfor kan påvinge slaven sin vilje. Det er dog netop risikoen for, at krænkede individer enten *gør oprør* eller *går til grunde*, som er hendes afgørende argument. Det synes imidlertid vanskeligt påvise, at risikoen ved projekter, der involverer krænkelse af rettigheder, altid er større end ved ikke-krænkende projekter, og at den altid er *for stor*. Mangen en politiker og privat kriminel er gået fredeligt i graven efter et liv i velstand på andres bekostning, mens et utal af selv rationelt planlagte og udførte forretningsprojekter er slæt fejl. Derfor forekommer hendes argumentation ikke blot ualmindelig svag, men direkte forkert, når hun hævder:

"The men who attempt to survive, not by means of reason, but by means of force...may achieve their goals for the range of a moment, at the price of destruction: the destruction of their victim and their own: *As evidence, I offer you any criminal or any dictatorship*". (1964,24) (min fremh.)

Dels kan det påståede empirem let tilbagevises som empirisk falsk (hvis vi overhovedet kunne bruge empiremer til noget her), dels indfører hun en falsk dikotomi - mellem "means of reason" og "means of force". Hertil kommer endelig, at risici ikke alene kan begrunde at afholde sig fra at begå krænkelser i bestemte situationer; i andre situationer kan krænkelser være en metode til at reducere risici med. Hvorfor f.eks. ikke begå et præventivt mord for at forhindre en person, som ellers kunne skade én, i at føre en sådan handling ud i livet?

Rand hævder, at "the rational interests of men do not clash" (1964,31), og hvis hun kan godtgøre det udsagn, er det klart, at PD-problemstillingen kan tilbagevises som irrelevant. Hendes essay om netop dette emne ("The

13 "A rational man... never leaves his interest at the mercy of any one person or single, specific concrete" Rand (1964, 54-55).

‘Conflicts’ of Men’s Interests”) bygger imidlertid på en *præmis* om, at rationelle individer respekterer rettigheder. Det rationelle menneske forudsættes således at vide “the lives and efforts of other men are not his property and are not there to serve his wishes” (1964, 52).

Rand har endnu et argument for at leve produktivt og afstå fra parasitisme. Det skal findes i hendes psykologiske teori:

“Just as your body has two fundamental sensations, pleasure and pain, as signs of its welfare or injury, as a barometer of its basic alternative, life or death, so your consciousness has two fundamental emotions, joy and suffering, in answer to the same alternative. Your emotions are estimates of that which furthers your life or threatens it, lightning calculators giving you a sum of your profit or loss. You have no choice about your capacity to feel that something is good for you or evil, but what you will consider good or evil... depends on your standard of value... Happiness is not to be achieved at the command of emotional whims...Happiness is possible only to a rational man, the man who desires nothing but rational goals, seek nothing but rational values”. Rand (1957,947-48).

Hvis man ellers accepterer substansen i Rands psykologiske teori (som vi ikke vil diskutere her), forekommer det måske nærliggende at forsøge at overtale Stirner til, at han bør afstå fra at vælge {krænke} i PD-situatiner, fordi han dermed udelukker sig fra lykken (“happiness”). Et sådant ræsonnement ville imidlertid ikke være tilstrækkeligt. Lykke kommer af at forfølge “nothing but rational values”. Men i så fald skal vi først demonstrere, at {krænke} ikke er rationelt. Kun derefter kan vi slutte, at han bør vælge {respekt}. For psykologiske mekanismer er et barometer for rationalitet, ikke rationalitetens determinant. Kausaliteten går fra rationalitet til lykke - ikke omvendt. Hvis muligheden for at opnå lykke skal indgå i determinationen af rationalitet, må psykologien selvstændigt lægge restriktioner på hvilke værdier, mennesker kan have. Eks. ville problemet være løst, hvis udførelsen af {krænke}-strategien altid og ubetinget førte til skyldfølelse; så ville Stirner kunne overbevi-

ses om, at han i sin egen interesse burde vælge {respekt}. Men Rand aferiser sådanne restriktioner.

Samlet set synes Rands på den ene side imponerende, men på den anden side også polemiske og ustringente etiske konstruktion ikke at pege på farbare veje ud af Stirner-problemer. Ydermere forekommer den implicit - gennem krav om abstraktion og universalitet - at bygge på det kategoriske imperativ, uanset hvor meget hun tager afstand fra det. I forholdet mellem det konkrete jeg og det abstrakte menneske, må det første ofre sig *alteri huic*¹⁴.

Det er måske værd at nævne, at John Locke (1690) i sit naturretsræsonnement lægger vægt på, at der reelt er så stor rigelighed af materielle ressourcer, at der ikke behøver at være substantielle konflikter mellem individer. Det kræver dog, at de respekterer hans *proviso* om, at ingen må tilegne sig flere af en naturlig ressource, end at der efterlades rigeligt til andre. Lockes proviso er generelt blevet udsat for markant kritik i moderne naturretsteori, og der ikke er grund til at gå ind i spørgsmålet konkret her. Det er tilstrækkeligt at notere, at Locke heller ikke kan besvare Stirner-problemet, fordi provisoet er en selvstændig og arbitrer præmis, som Stirner ikke er nødt til at acceptere.

5. Kæden af missing links - et resumé

Hvis man skal sammenfatte det mulige libertarianske naturretsteoretiske svar på Stirner-problemet, har det følgende struktur:

P1: Intet individ, S, er bundet af andet end sin egeninteresse

P2: Ved egeninteresse skal forstås ønsker og behov, som rationelt fremmer individet, S's, gode liv

P3: ?

P4: Ethvert individ S bør kategorisk respektere andres (libertarianske) rettigheder

P4 følger ikke direkte af P1 og P2. Der kræves yderligere en P3 for, at P4 kan følge med logisk nødvendighed. Samtidig er det en forudsætning, at P3 ikke strider mod P1, P2 eller begge. Jeg har i de foregående afsnit - med ringe succes - eftersøgt anvendelige kandidater til dette ”missing link” på, så P4 følger.

14 ”til denne anden” - den latinske rod til altruisme!

En potentiel kandidat er Kants kategoriske imperativ:

P3/a: Handl kun efter et maksime, som du samtidig ønsker som en generel lov

Men jeg har vist, at P3/a strider imod P1&P2 (egeninteresse og rationalitet). Følgende P3-kandidater er i virkeligheden blot varianter af P3/a:

P3/b: Alle bør følge etiske principper. Ethiske principper er universelle.

P3/c: S bør ikke forlange rettigheder af andre, S ikke selv er villig til at respektere hos enhver anden.

P3/d: Alt med samme natur bør behandles éns. Enhver S bør behandle enhver anden, som S selv har behov for at blive behandlet.

P3/e: S bør (kunne) argumentere for enhver handling, han foretager. Ved argumentation forstås at følge regler, der implicerer, at alle andre har rettigheder.

Generelt gælder det, at vi ikke må stille nye ”bør”-krav efter P1 - men kun ”bør”-krav afledt af P1 - fordi P1 selv forbyder det (vi skal overbevise, ikke diktere eller redefinere Stirner)¹⁵.

Følgende kandidater til P3 - der er centrale hos Rothbard - er ikke tilstrækkelige til at etablere P4:

P3/f: For ethvert S gælder, at det kun kan realisere det gode liv, hvis dets rettigheder bliver respekteret.

P3/g: Etiske principper er universelle.

Det kræver, at vi tillige indfører en supplrende forpligtelse (om at S har pligt til at skabe

15 Rand (1957,948) sammenfatter P1 og P2 således: ”Do you ask what moral obligation I owe to my fellow men? None - except the obligation I owe to myself, to materiel objects and to all of existence: rationality”. Tilføjelsen er derimod tvetydig: ”I deal with men as my nature *and theirs* demand: by means of reason”. Hvis Rand mener P3/d, har hun smuglet det kategoriske imperativ ind. Hvis hun blot mener, at den enkelte skal forholde sig rationelt til andres natur som en del af ”all of existence”, kan det ikke betyde, at man skal respektere deres ret til at eksistere. Selv om vi *forholder* os til f.eks. dyrs natur, er vi jo ikke forpligtet til at fremme deres eksistens, selv om det er *deres* formål.

forudsætning for andres gode liv eller at følge etiske principper). P3/g ville dermed blive ækvivalent med P3/b, mens P3/f enten ville blive ækvivalent med P3/d eller blive absurd vidtrækkende (”du må aldrig krænke et levede væsens betingelser for et godt liv”) - absurd fordi ingen selv ville kunne opnå et godt liv uden at destruere nogen form for organisk liv.

Som vi har set i analysen af figur 1, er følgende kandidat heller ikke tilstrækkelig:

P3/h: Alle er bedre stillet, hvis de gensidigt respekterer hinandens rettigheder, end hvis de gensidigt krænker hinanden.

I en one-shot PD-situation er P3/h fuldstændig korrekt, men det gælder alligevel, at S ubetinget er bedre stillet ved at krænke andres rettigheder i et one-shot PD. {respekt} er en strengt domineret strategi.

En kontraktariansk udnyttelse af, at P3/h er korrekt i et one-shot PD (naturlstanden), kan formuleres i to varianter - alt efter, om der tages udgangspunkt i en hypotetisk social kontrakt eller en faktisk:

P3/i: Ethvert S bør følge en regel, som alle ville have tilsluttet sig enstemmigt som fælles overenskomst.

P3/j: Ethvert S, der har tilsluttet sig en kontrakt [eventuelt: som stiller alle bedre] er forpligtet til at overholde den.

P3/i er ikke alene et nyt krav til S; det krænker som vi så ovenfor P1. Det samme gælder et krav om at overholde faktisk indgåede kontrakter (P3/j). Kravet til Stirner om, at han skal overholde frivilligt indgåede kontrakter, er en del af P4, og kan dermed ikke indgå i beviset for P4. P3/i og P3/j er her nævnt for at illustre, at kontraktariansk teori ikke rummer løsningen på Stirner-problemet, men tværtimod også er plaget af det.

Det Lockeske bud på P3 kommer tæt på at fuldende det libertarianske naturretsraesonnement:

P3/k: Det er aldrig i noget S's interesse at krænke nogens rettighed, forudsat at det lockeske proviso respekteres.

Men det lockeske proviso er endnu et påbud, som Stirner ikke må respektere, hvis det er i konflikt med P1 (og ellers er provisoet overflødig).

En *tilstrækkelig*, men til gengæld også *nødvendig* udmøntning af P3, som medfører, at P4 følger logisk, er

P3/l: Det er altid i ethvert S's interesse at respektere andres rettigheder

P3/l svarer til at hævde, at en one-shot PD-situation *aldrig* er relevant. Det er imidlertid *umiddelbart* ikke vanskeligt at finde på modeksempler (stjæle, når ingen opdager det). Ét modeksempel er tilstrækkeligt til at fjerne fundamentet for P4, som kræver kategorisk respekt for rettigheder.

Rands produktion-parasitisme dikotomi - der potentelt kan anvendes til at tilbagevise relevansen af de umiddelbart ikke vanskelige modeksempler - kan kun bære P3/l, hvis den reviderede version udformes:

P3/m: For ethvert S gælder, at det enten må leve produktivt eller som parasit. Den produktive strategi er altid bedre for S end parasit-strategien. Den produktive strategi indebærer overholdelse af rettigheder.

Min indvending imod P3/m er, dels at dikotomien er falsk, fordi S kan vælge en blandet strategi, dels at der kan tænkes modeksempler, hvor den produktive strategi ikke dominerer parasit-strategien.

Rands psykologiske teori kan inddrages i P3:

P3/n: Lykke er den højeste psykiske tilstand og derfor ethvert S's ubetingede egeninteresse. Lykke er kun opnåelig ved at leve fuldstændigt rationelt.

Hvis P3/n skal yde assistance, kræver det imidlertid, at vi er i stand til at vise, at det er fuldstændigt rationelt at respektere andres rettigheder kategorisk. Men det er præcis dette bevis, vi er ude på at finde til at starte med. Hendes psykologi er derfor heller ikke i stand til at frembringe "the missing link".

6. Rasmussen og Den Uyls argument

Det måske bedste og mest sofistikerede forsvar for den aristotetiske libertarianske naturretstilgang er givet i Rasmussen og Den Uyl (1991). De forsøger at vise, at den aristotetiske tradition ikke alene kan undgå at lede til anti-liberal politisk filosofi, men tværtimod er den eneste mulighed for at forsyne "liberalism

with the kind of secure moral footing it desperately needs" (p. 225). Deres bidrag fortjener en selvstændig diskussion på dette sted, fordi de - i hvert tilfælde *tilsyneladende* - undgår de fejlræsonnementer, der er identificeret i de foregående afsnit. Deres tilgang til moral er uomtvisteligt individualistisk:

"There is no higher moral purpose, no other end to be served than the well-being, the flourishing of the individual human being. Nothing else is needed to morally justify the existence and actions of the individual human being." (p. 72).

"There is no such thing as the flourishing of "man". There is only the flourishing of individual men. The human good neither exists apart from the choices and actions of individual beings nor independent of the particular 'mix' of goods that the individual human being must determine as appropriate for his circumstances." (p. 92-93)

Demonstrationen af relationen mellem menneskets natur, dets naturlige formål, dets liv som ultimativ værdi og dets muligheder for "det gode liv" ("flourishing") er udførlig og burde være i stand til at overbevise Stirner om, at han kun bør forfølge "rational desires". Rasmussen og Den Uyls individualisme er yderligere karakteriseret ved, at:

"There is no single human activity that is right that does not involve autonomy or self-directedness... Self-directedness or autonomy is nothing less than the very form, the only form, of the natural end of man. Human flourishing is, after all, not at static state, but an activity" (p. 93-94)

Fordi det gode liv *altid* er en autonom aktivitet, uanset hvilket mix af mere konkrete goder individet subjektivt måtte have behov for at opnå, er det en absolut betingelse for den enkeltes gode liv, at dets autonomi respekteres. Dette er altså deres version af det transcedentale argument.

Efter deres opfattelse afgrænser lockeske rettigheder, og kun dem, netop det sæt af "*compossible moral territories*" inden for hvilke, alle har muligheder for at opnå det gode liv. Dette udsagn svarer til det udsagn, vi betegnede P3/f i det foregående afsnit:

P3/f: For ethvert S gælder, at det kun kan realisere det gode liv, hvis dets rettigheder bliver respekteret.

Som vi så, er det ikke tilstrækkeligt til at etablere udsagnet om, at S altid bør respektere andres rettigheder. Rasmussen og Den Uyl er *enige i*, at behovet for lockeske rettigheder som nødvendig betingelse for autonomi (der igen er en obligatorisk ingrediens i det gode liv) ikke er tilstrækkeligt til at forpligte S til ikke at krænke A's rettigheder. Det følger altså ikke direkte af rettighedernes nok så gode egenskaber, at de bør respekteres. Derimod definerer de rettigheder som "meta-normative" - dvs. som ikke direkte moralske retningslinjer for, hvad mennesker bør. De har en helt anden funktion, nemlig *at danne grundlag for en forfatning og et konkret juridisk system*:

"Rights are a moral concept which provides the normative basis to law. This concept provides guidance to the creators of a constitution and those who would seek to explain a constitution's meaning or justify its presence" (p. 112)

De resumerer deres position med hensyn til rettigheder således:

"We maintained from the start that these rights implied duties (namely, they were claim-rights) and not mere liberties or powers. This justification did not, however, argue that these natural rights were justified because they were simply a means to human flourishing. Nor did this justification argue that right claims could, *without remainder*, be translated into duty claims that every human being owes every other human being. It was instead argued that Lockean rights were the social and political expression of the claim that there is no higher purpose to be served, than the individual human being's self-initiated and self-maintained achievement of his individuative and generic potentialities... Lockean rights are the only meta-normative principle that can provide for a compossible set of moral territories that the highly individualized and self-directed character of human flourishing demand" (p. 129) (min fremh.)

Så langt forekommer ræsonnementet ikke problematisk. Det gør derimod forsøget på at vise, at vi alligevel har en moralsk forpligtelse

til at respektere rettigheder.

Rasmussen og Den Uyl argumenterer (med udgangspunkt i Rand (1964, kap.3)¹⁶) først for, at selv om rettigheder er absolutte og universelle, har de begrænset applikation! I katastrofesituationer (oversvømmelse, brand, skibsforslis og andre situationer, der ikke er "metafysiske normale" ifølge Rand) er man således ikke moralsk forpligtet til at respektere andres rettigheder - der kan endog være "situations in which what a person ought [moralsk] to do and what an ethically legitimate system requires him to do may conflict" (p. 150). Det er højst uklart, hvornår en tilstrækkelig alvorlig katastrofesituation foreligger. Det er også uklart, hvornår retssystemet bør respektere, at personer ikke er bundet af respekt for andres rettigheder, og hvornår det ikke bør:

"This is not to say...that there cannot be situations in which one morally ought not to obey the law of an ethically legitimate legal system and also suffer the legal consequences, whatever they might be" (p. 148-49)

Men lad os blot forudsætte, at det er muligt at fjerne disse uklarheder og etablere en klar, entydig demarkationslinje mellem tilfælde, hvor rettigheder har applikation, og tilfælde, hvor de ikke har. Rasmussen og Den Uyl argumenterer for, at applikationen gælder - og gælder absolut - i situationer, hvor "social and political life is possible" (p. 151)¹⁷. I begrundelsen trækker de på Buchanan's kontraktarianske teori. Ikke sådan at forstå, at de tilslutter sig Buchanan's teori *in totem*. Tværtimod kritiserer de ham for at tilslidesætte metafysiske overvejelser og afvise, at individer er bundet til at søge bestemte værdier (konsistent med deres "flourishing"). Men argumentet er, at hvis selv amorske og asociale individer i Buchanan's "anarkistiske" naturtilstand enstemmigt vil tilslutte sig autoriteter, der opretholder lockeske

16 Det er værd at bemærke, at Rand (1964, kap.3) er et ræsonnement for, hvorfor man kan (men ikke nødvendigvis bør) hjælpe fremmede i en katastrofesituation.

17 I den situation, der er beskrevet i figur 1, er socialt liv mulig - gennem den potentielle mulighed for en kooperativ løsning - og rettigheder bør derfor have applikation ifølge Rasmussen og Den Uyls teori.

rettigheder, da må denne erkendelse kun være endnu tydeligere for aristotetiske personer¹⁸. Der forekommer imidlertid at være større problemer med at få Buchanans teori til at harmoniere med deres egen, end de indser. Og samtidig synes de at overse betydelige fundamentale problemer med Buchanans teori.

Buchanans argument er grundlæggende, at krigen i "naturtilstanden" indebærer omkostninger. Der er derfor en "fredsdividende" ved at suspendere krigen, og denne dividende kan fordeles, så alle bliver bedre stillet. Alle bør derfor enstemmigt tilslutte sig etableringen af institutioner, som sikrer dem ejendomsret til en mængde goder, som sammen med fredssdividenden er mindst lige så stor, som den mængde goder, de kunne tilkæmpe sig i naturtilstanden. At en sådan løsning principielt eksisterer kan forholdsvis let demonstreres i kooperativ spilteori: I et kooperativt spil er en Pareto-foretrukken tilstand opnåelig, fordi der er adgang til sidebetalinger. Buchanans stat skal netop omfordеле goder som sidebetalinger fra dem, der har stor gevinst ved fredsslutningen, til dem, der har en beskeden eller ligefrem negativ én:

"That is to say, some 'redistribution' of goods and endowments may have to take place before a sufficiently acceptable base for property claims can be established". Buchanan(1975,64)

Rasmussen og Den Uyl rejser muligheden for, at der efter etableringen af den sociale kontrakt hos Buchanan kan ske en tilsidesættelse af denne omfordeling:

"After the constitutional contract, when a legal system has been created, it might be shown that the unilateral transfer of goods by A to B for the purpose of inducing him to disarm violated A's property rights. Hence justice would require that B be legally compelled to repay A" (p. 205)

Det er imidlertid klart af det foregående, at Buchanans kontrakt *ikke* kan indgås, hvis der ikke er adgang til sidebetalinger - for da kan der ikke (andet end ved et tilfælde) opnås en 18 "In trying to explain how it is really possible for a political order which protects basic, negative natural rights to be based on a secure foundation, we want to employ a theory which uses as little 'moral capital' as possible" (p. 196).

stemmighed. Det er muligt - som Rasmussen og Den Uyl anfører og Buchanan (1975,63) rent faktisk overvejer - at individerne allerede i naturtilstanden kan indse det moralsk nødvendige i at respektere lockeske rettigheder. Men da er for det første hele Buchanan teori *omsonst*, fordi der vil være fred allerede i naturtilstanden. For det andet har vi brug for et *alternativ* til Buchanan teori til at demonstrere lockeske rettigheder. Dermed er begründelsen for at bruge Buchanan teori - at argumentet for at respektere rettigheder er stærkere, når det kan vises at gælde selv for Buchanan associale personer - simpelt hen forkert. Hvis Rasmussen og Den Uyl vil anvende Buchanan teori, er det altså nødvendigt at acceptere, at lockeske rettigheder ikke har applikation overfor krigen i "naturtilstanden". Men dermed bliver demarkationslinjen mellem situationer, hvor socialt liv er henholdsvis muligt og umuligt, forskubbet i kritisk grad. For i så fald bevæger vi os i retning af at sige, at socialt liv kun er muligt, hvis der allerede eksisterer institutioner, som opretholder lockeske rettigheder¹⁹. Dermed vil en eventuel forpligtelse til at overholde lockeske rettigheder kun gælde i et libertariansk samfund. Hvis man yderligere - som Rasmussen og Den Uyl antyder - vil påstå, at erkendelsen af den moralske forpligtelse til at respektere lockeske rettigheder spiller en afgørende rolle for at *opretholde* et libertariansk samfund, ender man i en ond cirkelslutning - for da hviler forpligtelsen i sidste ende på forpligtelsen selv. Rasmussen og Den Uyl aner måske et skær af disse vanskeligheder, når de afslutter diskussionen om post-kontraktuel tilside-sætte Buchanan sidebetalinger med simpelt hen at notere: "We cannot, however, take up these complicated issues here, for that would carry us beyond the main purpose of this section" (p. 205).

Men selv om man ser bort fra de fundamantale problemer for Rasmussen og Den Uyl i overhovedet at anvende Buchanan teori uden at acceptere præmisser, der strider imod

19 Et fundamentalt spørgsmål er, om vi - ifølge en konsistent fortolkning af Buchanan teori - ikke i virkeligheden befinner os i naturtilstanden, indtil en enstemmig kontrakt rent faktisk er indgået - dvs. at vi *i dag stadig er i naturtilstanden*.

deres eget udgangspunkt, efterstår der det problem, at *Buchanans teori ikke kan vise, at man bør respektere andres rettigheder.*

Som vi allerede påpegede i det foregående afsnit, er kontraktariansk teori også plaget af Stirner-problemet. Det gælder ikke, at S i sin egen interesse bør overholde en kontrakt, som han selv *ville* have indgået i en situation, hvor det ville have været i hans entydige fordel, hvis det i den aktuelle situation *ikke* er fordelagtigt. Det gælder end ikke, selv om S rent faktisk havde indgået kontrakten, fordi vi (endnu) ikke har vist, at S ubetinget bør overholde frivilligt indgåede kontrakter.

Det er dog heller ikke klart, om Rasmussen og Den Uyl faktisk anser Buchanans kontraktteori som *det* afgørende argument for, at S bør respektere naturlige rettigheder, når socialt liv er muligt. For det første noterer de selv, at Buchanans teori er *procedural* - i modsætning til substantiv kontraktteori (som hos f.eks. Gautier), der har til formål at udlede moralske principper. For det andet begrunder de eksercitsen i buchanansk kontraktteori med, at "such information about the prospects for agreement would be of value to the Aristotelian 'legislator'" (p. 192) (min fremh.). Vi får imidlertid *intet* at vide om, *hvem* denne aristotetiske legislator er, eller hvordan og hvornår han kommer ind i billedet (når begrebet optræder senere i teksten, er anførselstegnet endog droppet). De synes imidlertid at have en virkelig, konkret lovgiver i tankerne, fordi han er "interested in the practical problem of organizing civil society" (p. 193). Til støtte for denne hypotese taler yderligere, at de (p. 206) anser det for sandsynligt, at bl.a. James Madison netop havde en blanding af naturrets- og kontraktarianske overvejelser i tankerne ved udformningen af den amerikanske forfatning.

Muligheden for at indføre en sådan lovgiver rejser i sig selv betydelige problemer²⁰. Det er imidlertid klart, at et ræsonnement for, hvordan en aristotetisk lovgiver bør indrette det juridiske system, slet ikke konstituerer et bevis for, at Stirner bør respektere rettigheder. Det

ville enten kræve, at Rasmussen og Den Uyl kunne vise, at Stirner har lydighedspligt over for lovgiveren - men det gør de ikke, og etableringen af lydighedspligt overfor selv legitime myndigheder er generelt endnu vanskeligere at gennemføre. Eller også skulle de forudsætte, at "alle er lovgivere for sig selv". Dermed er vi tilbage i Stirner-problemer i kontraktteorien, som vi netop har fastslået ikke kan løses. Alternativt kunne man forestille sig, at lovgiveren var en hypothetisk repræsentant for Stirner ("hvad ville jeg gøre, hvis var lovgiver"), men det ville være en kantiansk-rawlsk eksercits, som vi ikke kunne pålægge Stirner uden at introducere en variant af det kategoriske imperativ. Endelig kunne man selvfølgelig henvise til, at Stirner bør respektere rettigheder, fordi den aristotetiske lovgiver råder over (eller har etableret) magtmidler til at straffe overtrædelses. Men det ville implicere, at Stirner altid har pligt til at adlyde en hvilken som helst myndighed med mulighed for at straffe ham (uanset om den er aristotetisk legitim eller ej), og at han omvendt aldrig ville have pligt til at adlyde, hvis han af en eller andre grund kan afværge straffen (f.eks. stjæle uden at blive opdaget). Dette magt-er-ret-argument er tydeligvis ikke et, Rasmussen og Den Uyl ville ønske at fremsætte.

I sidste ende synes Rasmussen og Den Uyl blot at falde tilbage på, at mennesket ifølge en "tyk" aristotetisk teori om individet er naturligt socialt, og at dele af dets selvrealisering kun er muligt i en social kontekst²¹. Men så er vi tilbage i analysen af one-shot PD-problemet, som viste, at selv om tilstanden {respekt, respekt} er Pareto-foretrukken, kan {respekt} være en strengt domineret individuel strategi. Dette resultat kan *ikke* anfægtes ved deres henvisning til, at mennesket ikke er hobbesiansk

21 Én mulighed for at anvende aristotetisk teori til at vise, at individer ikke bør foretage asociale handlinger, er at henvise til det naturlige behov for venskab. Rasmussen og Den Uyl afferer imidlertid denne fortolkning, fordi almene sociale relationer er baseret på advantage-friendships (som opstår ved gensidigt fordelagtige interaktioner), ikke karakter-venskaber (hvor vennens "flourishing" er vigtig i sig selv), som kun kan være tilstede i et fåtal af meget nære relationer.

20 Hvem og hvad legitimerer denne tilsyneladende velførende diktator, og hvorfor er og bør han være velgørende?

(som her uden videre kan oversættes til "stirnersk"), men aristotetisk, fordi det først kan anfægtes ved at tilslidesætte "the flourishing of the individual" til fordel for "flourishing of 'man'" - og det kræver et kantiansk menneske.

Så trods Rasmussen og Den Uyls særdeles indsigtfulde og for libertariansk teori særdeles nyttige analyse, forekommer heller ikke de at have besvaret Stirner. Hvis de har, kan jeg ikke få øje på det.

7. Hvorfor har Stirner krav på et svar?

Det er min overbevisning, at analysen meget klart har vist, ikke alene at mange libertarianske naturretsraesonnementer er behæftet med vitale logiske fejl (hvad måske ikke er så kritisk endda), men at det hidtil ikke er lykkedes at opstille noget konsistent ræsonnement. Den afgørende svaghed er, at der ikke er anvist nogen løsning på Stirner-problemet. Prognosens for, at et sådant ræsonnement skal kunne opstilles, tegner samtidig ikke godt. Det kræver et bevis for, at det kategorisk er i den enkeltes egeninteresse at respektere andres rettigheder. Jeg har meget svært ved at se, hvori et sådant bevis skulle kunne bestå. At insistere på naturlige rettigheder er derfor vanskeligt.

Det er selvfølgelig vigtigt at understrege, at Stirners problem ikke blot skaber ravage i den libertarianske naturret, men for politiske filosofiske systemer generelt. Deres forsøg på at overbevise Stirner falder hovedsageligt inden for fire kategorier: (1) at Stirner slet ikke eksisterer, (2) at Stirner bør acceptere et arbitraert bud, (3) at Gud er på deres side (og at Stirner i egen bedste interesse derfor også bør være det), eller (4) at der ingen konflikt er mellem Stirners egeninteresse og hans moralske forpligtelser. Jeg har beskæftiget med indgående med kategori 2 og 4, strejfet 3 og vil vende tilbage til den første. Det synes imidlertid ikke vanskeligt at se, at det primært er naturretten - der falder inden for kategorierne 3 og 4 - som gør et forsøg på at *besvare* Stirner; de fleste øvrige afviser ham blot og vil overtale ham til at mene noget andet eller være en anden. Det synes også klart, at hvis man ikke i menneskets natur kan finde begrundelser for, at mennesker bør følge moralske regler, har man ikke chancer for at finde dem ret mange andre steder.

Hvorfor er vi nødt til at besvare Stirner? Stirner er en excentrisk og marginal figur i filosofien uden mange tilhængere i hverken teori eller praksis. Hvorfor ikke vælge den første kategori og postulere, at hans karakteristik af den menneskelige personlighed simpelt hen er forkert? Det er i realiteten, hvad Kant gør, når han begynder med at *forudsætte*, at vi *er* moralske²² - og dernæst bevæger sig ud i et forsøg på rationelt at udlede, hvad den moralske pligt da nødvendigvis må være (og derfra kommer til det kategoriske imperativ). Det centrale er imidlertid, at Stirner-indvendingen - efter min opfattelse - stiller *det spørgsmål på sin mest fundamentale form, som enhver etik må kunne besvare*. Udgangspunktet er, at et individ potentielt *kan* foretage sig en lang række af handlinger. Etik består i at foreskrive, at det heraf kun *bør* foretage visse typer og afholde sig fra andre. Stirner benægter fundamentalt enhver af sådanne begrænsninger. Andre kan hver især benægte dele af disse begrænsninger, men det mulige rum for sådanne benægtelser består netop i Stirners totale benægtelse. Derfor er det hans benægtelse frem for udvalgte partielle benægtelser, enhver etik må kunne besvare. Det er meningsløst at påstå, at benægtelser eller bestemte sæt af benægtelser er irrelevante at besvare, for etik handler netop om, hvorfor vi *bør* undlade visse handlinger, som vi godt *kunne* foretage. Handlinger, vi ikke kan foretage, er ikke genstand for etikken; ligesom påbud kun kan vedrøre mulige handlinger. Afvisningen af Stirner-indvendingen med, at "sådan er der i virkeligheden ingen, der er"²³, er heller ikke et gyldigt svar. Umiddelbart fordi Stirner selv er eksempel på det modsatte, ligesom filosoffer som Hobbes, Buchanan og Rawls (for så vidt angår den kontraktformulerende delegat bag "uvidenhedens slør", men ikke "faktiske" individer) opererer med sådanne individer. Men

22 "To ting opfylder sindet med stedse ny og voksende beundring og ærefrygt, jo oftere og mere vedholdende eftertanken beskæftiger sig dermed: Himlen med dens stjerner over mig og den moralske lov i mig" Kant (1785,154)

23 Selv om f.eks. Rasmussen og Den Uyl flere gange antyder en sådan udvej, f.eks. "There can be a view of the ego or the self that is neither otherworldly nor Hobbesian, but Aristotelian" (1991,92)

selv om det alligevel benægtes, at sådanne individer reelt kan findes, er det en misforstået afvisning. Stirner repræsenterer som sagt den fundamentale benægtelse, og selv om ingen ville optræde i overensstemmelse med en total benægtelse, er selve den etiske disciplin bevis på, at partielle benægtelser eksisterer - det ville være omsonst at diskutere berettigelsen i et "bør", som ingen nogensinde ville bestride eller undlade at respektere²⁴. Der er derfor ingen vej uden om at forsøge at besvare Stirner, fordi det er den eneste måde at besvare enhver tænkelig (partiel) indvending på. Problemet er, at Stirner kun kan overbevises om begrænsninger, der er i hans egen interesse, og vi kan ikke vise, at overholdelse af libertarianske rettigheder ubetinget falder inden for dette sæt.

8. David og Goliat

Stirner-problemet stiller libertariansk politisk teori overfor to vanskeligheder. Den første handler om det frie samfunds og libertarianske rettigheders moralske status - i sig selv og i forhold til andre systemer. Den anden om forringede betingelser for at skabe og opretholde et frit samfund.

Ifølge libertariansk naturretsteori har det frie samfund, baseret på respekt for individuelle rettigheder, en særlig moralsk status, fordi eksistensen af rettigheder er en nødvendig (men ikke tilstrækkelig) betingelse for individuel perfektion. Der er moralsk set ikke noget alternativ til dette samfund, og det er naturligvis en afgørende kvalitet i sig selv - et politisk system med moralsk forrang kan ikke overtrumfes teoretisk. Stirner-problemet betyder imidlertid, at man ikke kan opretholde en påstand om ubetinget moralsk forrang på samme måde, som hvis alle havde en moralsk pligt til at respektere individuelle rettigheder.

Et kategorisk moralsk krav om at respektere rettigheder kunne samtidig have den vigtige, mere praktiske funktion at give *motivation* til handlinger, der kan bidrage til at skabe og bevare et frit samfund. Det følger af den de-

24 Den manglende evne til at indse, at stereotype personopfattelser kan optræde blot som repræsentanter for virkelige personer, der partiielt beslægter dem, til filosofiske formål, er i øvrigt specielt udpræget hos mange af de såkaldte "kommunitarister".

finition på moral, vi anvender, at mennesker altid vil gøre det moralsk rigtige, hvis de handler rationelt. Kunne vi overbevise tilpas mange om, at respekt for libertarianske rettigheder er et fundamentalt moralsk krav, ville vi dermed have etableret en mekanisme til at skabe og bevare et frit samfund med.

Men Stirnerproblemet kommer i vejen for både at overbevise og for at give teoretisk moralsk forrang. Det ændrer *ikke* ved det ønskelige i et frit samfund - hverken for dedikerede libertarianere, Stirner eller (stort set) alle andre. Jeg har *ikke* anfægtet, at respekt for en persons rettigheder er en forudsætning for dennes gode liv - ej eller at det eneste system af kompossible rettigheder, der tillader alle mennesker betingelser for at opnå det gode liv, netop er libertarianske rettigheder. Det gælder således også, at langt de fleste bør foretrække et frit samfund i deres egen bedste interesse. Det ville derfor være at smide barnet ud med badevandet at forkaste libertariansk politisk filosofi på grund af Stirnerproblemet.²⁵

Litteratur

Axelrod, Robert (1981): "The Emergence of Cooperation Among Egoists", *American Political Science Review* 75.

Brøns-Petersen, Otto (2007): "Hvad der skete, efter lyset gik ud". *Libertas* nr. 45-46.

Buchanan, James M. (1975): *The Limits of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press

Friedman, David D. (1973): *The Machinery of Freedom*. New York: Arlington House

Friedman, David D. (1991a): "A Positive Explanation of Virtue". *Liberty* nr. 32.

Friedman, David D. (1991b): "A Positive Explanation of Virtue: Part Two". *Liberty* nr. 33.

Gewirth, Alan (1984): "The Epistemology of Human Rights" i Paul et al. (1984)

Holm, Søren & Niels Tulstrup (1972): *Etisk antologi*, København: Universitetsforlaget i København

Hume, David ([1738]1953): *A Treatise on Human Nature*. London: J.M. Dents & Sons, Ltd.

Kant, Immanuel ([1785]1972): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (fordansket i uddrag i Holm 25 D. Friedman (1973, 1991a, 1991b) er et eksempel på en gang, som ikke er



& Tulstrup (1972))

Locke, John (1690): *Second Treatise on Government*.

Machan, Tibor R. (1975): *Human Rights and Human Liberties*. Chicago: Nelson Hale

Mises, Ludwig von (1949): *Human Action*. New Haven: Yale University Press

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell

Paul, Jeffrey E. (1988): "Nature, Law and Human Rights", upubliceret papir. Revideret version udgivet som "On the Foundation of Natural Rights", *Reason Papers 13* (spring 1988).

Paul, Ellen F., Fred D. Miller Jr. & Jeffrey E. Paul (ed) (1984): *Human Rights*. Oxford: Basil Blackwell

Rand, Ayn (1957): *Atlas Shrugged*. New York: Signet

Rand, Ayn (1964): *The Virtue of Selfishness*. New York: Signet

Rasmussen, Douglas B. (1991): "The Normative Character of Capitalism: Morality and the Role of Practical Reason". Mimeo.

Rasmussen, Douglas B. & Douglas J. Den Uyl (1991): *Liberty and Nature*, La Salle: Open Court

Rothbard, Murray N. (1982): *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands: Humanities Press

Stirner, Max ([1845]1907): *The Ego and His*

Own. New York: Benjamin R. Tucker (<http://flag.blackened.net/daver/anarchism/stirner/theego0.html>)

Den Uyl, Douglas (1975): "Ethical Egoism and Gewirth's PCC". *The Personalist no. 56*.

Ayn Rand bibliografi

Bibliografien omfatter Ayn Rands samlede værker, inklusivt posthumt udgivet material, og flere sekundære kilder om hendes liv og forfatterskab.

Bibliografien omfatter Ayn Rands samlede værker, inklusivt posthumt udgivet material, og flere sekundære kilder om hendes liv og forfatterskab.

Ayn Rands skønlitteratur

Anthem (Caldwell, Idaho: Caxton, 1946) Centennial ed., New York: Signet, 1961.

Atlas Shrugged (New York: Random House, 1957) Centennial ed., New York: Signet, 1985.

The Fountainhead (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1943) Centennial ed., New York: Signet, 1971.

Night of January 16th (Cleveland: World Publishing, 1968) New York: Plume, 1987.

We the Living (New York: Macmillan, 1936) Centennial ed., New York: Signet, 1996.

Ayn Rands skønlitteratur offentliggjort posthumt

The Early Ayn Rand: A Selection from Her Unpublished Fiction (New York: NAL Books, 1983) Centennial ed., New York: Signet, 2005.

Three Plays, Centennial ed., New York: Signet, 2005.

Ayn Rands faglitteratur

Capitalism: The Unknown Ideal (New York: New American Library, 1966) Centennial ed., New York: Signet, 1967.

For the New Intellectual (New York: Random House, 1961) Centennial ed., New York: Signet, 1963.

Introduction to Objectivist Epistemology, expanded 2nd ed. (New York: NAL Books, 1990) New York: Meridian, 1990.

Return of the Primitive: The Anti-Industrial

Revolution (originally published as *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*. New York: Signet, 1971) edited and with introduction and additional essays by Peter Schwartz, New York: Meridian, 1999.

The Romantic Manifesto (Cleveland: World Publishing, 1969) Centennial ed., New York: Signet, 2nd rev. ed., 1975.

The Virtue of Selfishness (New York: New American Library, 1964) Centennial ed., New York: Signet, 1964.

Faglitteratur offentliggjort posthumt

Philosophy: Who Needs It (New York: Bobbs-Merrill, 1982) Centennial ed., New York: Signet, 1984.

The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought (New York: NAL Books, 1989) New York: Meridian, 1990.

Samlinger med Ayn Rands udgivelser

The Ayn Rand Letter (1971-1976) San Diego: Second Renaissance Books, 1990.

The Objectivist (1966-1971) San Diego: Second Renaissance Books, 1990.

The Objectivist Newsletter (1962-1965) San Diego: Second Renaissance Books, 1991.

Andre samlinger udgivet posthumt

The Art of Fiction: A Guide for Writers and Readers, edited by Tore Boeckmann. New York: Plume, 2000.

The Art of Nonfiction: A Guide for Writers and Readers, edited by Robert Mayhew. New York: Plume, 2001.

Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A, edited by Robert Mayhew. Centennial ed. New York: New American Library, 2005.

The Ayn Rand Column, rev. 2nd ed. Irvine:

Ayn Rand Institute Press, 1998.

The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z (New York: NAL Books, 1986) New York: Meridian, 1988.

The Ayn Rand Reader, edited by Gary Hull and Leonard Peikoff. New York: Plume, 1999.

Ayn Rand's Marginalia: Her Critical Comments on the Writings of over 20 Authors, edited by Robert Mayhew. New Milford, CT: Second Renaissance Books, Inc., 1995.

Journals of Ayn Rand, edited by David Harriman (New York: Dutton, 1997) New York: Plume, 1999.

Letters of Ayn Rand, edited by Michael S. Berliner (New York: Dutton, 1995) New York: Plume, 1997.

Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed, edited by Marlene Podritske and Peter Schwartz. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

The Objectivist Forum (1980-1987), edited by Harry Binswanger. New York: TOF Publications, Inc., 1993. Denne samling af materiale indeholder artikler skrevet af Ayn Rand, men størsteparten af udgivelserne er udgivet posthumt.

Russian Writings on Hollywood, edited by Michael S. Berliner. Irvine: Ayn Rand Institute Press, 1999.

Why Businessmen Need Philosophy: The Capitalist's Guide to the Ideas Behind Ayn Rand's Atlas Shrugged, rev. and exp. 2nd ed., edited by Debi Ghate and Richard E. Ralston. New York: New American Library, 2011.

Bøger af Dr. Leonard Peikoff

Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand by Leonard Peikoff (New York: Dutton, 1991) New York: Meridian, 1993.

The Ominous Parallels: The End of Freedom in America. (Briarcliff, NY: Stein and Day, 1982) New York: Meridian, 1993.

Bøger om Ayn Rands værker og tanker

Ayn Rand and Song of Russia: Communism and Anti-Communism in 1940s Hollywood by Robert Mayhew. Lanham, MD: The Scarecrow Press, Inc., 2005.

Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist by Tara Smith. New York: Cambridge

University Press, 2006.

Essays on Ayn Rand's Anthem, edited by Robert Mayhew. Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

Essays on Ayn Rand's Atlas Shrugged, edited by Robert Mayhew. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

Essays on Ayn Rand's The Fountainhead, edited by Robert Mayhew. Lanham, MD: Lexington Books, 2007.

Essays on Ayn Rand's We the Living, edited by Robert Mayhew. Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand's Normative Theory, edited by Allan Gotthelf and James G. Lennox. *The Ayn Rand Society Philosophical Studies*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010.

Moral Rights and Political Freedom by Tara Smith. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2005.

On Ayn Rand's Anthem by Andrew Bernstein. *CliffsNotes*. New York: Wiley Publishing, Inc., 2000.

On Ayn Rand's Atlas Shrugged by Andrew Bernstein. *CliffsNotes*. New York: Wiley Publishing, Inc., 2000.

On Ayn Rand's The Fountainhead by Andrew Bernstein. *CliffsNotes*. Hoboken, NJ: Wiley Publishing, Inc., 2000.

Viable Values: Life as the Root and Reward of Morality by Tara Smith. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

Bøger om Ayn Rands liv

100 Voices: An Oral History of Ayn Rand by Scott McConnell. New York: New American Library, 2010.

Ayn Rand by Jeff Britting. *Overlook Illustrated Lives*. New York: Overlook Duckworth, Peter Mayer Publishers, Inc., 2004.

Facets of Ayn Rand: Memoirs by Mary Ann Sures and Charles Sures. Irvine: Ayn Rand Institutes Press, 2001.

Se mere på: <http://campus.aynrand.org/more/ayn-rand-bibliography/#sthash.labIA-WO7.dpuf>

Adam Smith prisen 2016 til Lars Tvede

Selskabet Libertas har tildelt årets Adam Smith pris til ingeniøren, derivathandleren, iværksætteren, investoren og forfatteren Lars Tvede for hans indsats igennem bøger, kronikker, debatindlæg og tv-optrædender at forsvare værdier, Libertas står 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 - og ikke mindst for hans enestående evne til at popularisere liberale ideer.

Lars Tvede er forfatter til flere bøger om økonomi og børshandel, og i 2014 udgav han den anmelderroste bog om Vestens civilisation, "Det kreative samfund". I år udkom "Gåsen med de gyldne æg" om det at være liberal.

Martin Ågerup

Libertas har valgt at uddele sin Adam Smith pris til Lars Tvede for bogen "Det Kreative Samfund". Det er et valg, som Libertas har bedt mig motive, og det gør jeg med stor glæde, for det er et fremragende valg.

Med bogen Det kreative Samfund har Lars Tvede begået et værk, som i sin essens argumenterer liberalt men på en måde, der har fået helt nye folk i tale. Det er en sjælden og værdifuld ting for vores "bevægelse" – hvis jeg tør kalde den det.

Hør blot Politikens anmelder Kresten Schulz Jørgensen – ikke just selv kerneliberal. Han skrev: "Tvedes seneste bog er mageløst god, og man læser den med vidtåbne øjne som bulletiner fra en ven, der pludselig er dukket op fra ingenting".

Endvidere skriver han: "Tvede er liberal i den klassiske betydning af ordet, en ven af fri-sind og generositet og det i en grad, så hippie og yuppie løber sammen i ideen om national og politisk åbenhed". Og så sammenligner Schulz Jørgensen endvidere 'Det kreative samfund' med Tor Nørrestranders 'Mæk verden'.

Sidstnævnte er jeg ikke enig i – og har for

at være ærlig også svært ved at se det som en rosende sammenligning. Jeg vil mene, at Lars Tvede skriver sig ind i en angelsaksisk tradition, som ikke rigtig har eksisteret i Danmark før Tvede. Man får associationer til forfattere som Thomas Sowell, Charles Murray og Matt Ridley, når man læser Det kreative Samfund.

Personer som Lars Tvede, der sætter sig for at argumentere for en liberal samfundsorden, er sjældne, og måske kunne det være på sin plads ved denne lejlighed at gøre sig nogle overvejelser om, hvorfor det forholder sig sådan.

Her er kan det være nyttigt at introducere begrebet memer, som det oprindeligt blev defineret – altså ikke de fotos af katte m.v., der spreder sig på de sociale medier.

Det var oprindeligt Richard Dawkins, som beskrev et mem – meme på engelsk. Et mem er den mindste selvreplicerende kulturenhed og blev fra starten af Dawkins beskrevet som kulturens parallel til generne. Mens generne er grundlaget for biologisk evolution, ses selvreplicerende memer som kildne til kulturel evolution.

Et gen for at elske sine børn vil medføre, at

flere børn overlever, hvis man bærer genet og derfor vil genet spredes. På samme måde kan man opfatte ideer, som ”memer”, der spredes sig via en vært, nemlig den person eller de personer, der er bærere af ideen. Et mem er selv-følgelig en mere spekulativ størrelse end gener. Det samme kan siges om ideen om kulturel evolution som følge af selvreplicerende memer, men lad os holde fast i ideen og se, hvor den kan føre os hen.

Amish folket har et mem – eller en idé – om, at man ikke bør bruge moderne teknologi – bl.a. landbrugsteknologi. Det medfører et behov for manuel arbejdskraft. Amish folket løser dette problem ved at få mange børn. Disse børn opdrages med Amish folkets memer, herunder ideen om, at man ikke må bruge teknologi.

Med andre ord ligger der indbygget i memet en tendens til at sprede sig. Ligesom et omsorgsgen (kærlighed) for ens eget afkom også vil sprede sig i en befolkning.

Som en software virus er nogle memer altså programmeret til at sprede sig selv. Memet afgestemmer en bestemt adfærd hos bæreren. Denne adfærd behøver ikke nødvendigvis at være i bærerens personlige interesse, blot det medfører, at memet spredes.

En måde memer kan spredes på er ved at overbevise andre. Nogle memer har det indbygget i sig en tendens til at overbevise andre, hvis man bærer memet.

For eksempel: Hvis man tror, at dommedag er nær, og at kun de frelse vil komme i himmelen, har man en interesse i at overbevise alle dem, man holder af og en moralsk forpligtelse overfor alle andre. På den måde vil religioner med ideen om dommedag og frelse have en tendens til at sprede sig, fordi det at missionere er en pligt for de allerede overbeviste.

Memer kan endvidere beskytte sig selv. For eksempel har Amish folket den opfattelse, at de skal forblive så isoleret som muligt fra andre mennesker. På den måde bliver værten ikke ”forenet” med andre memer, der kan udkonkurrere ”Amish memerne”.

Det er min påstand, at det er nyttigt at tænke på socialismen som ideologi udstyret med nogle memer, der har en indbygget tendens til at sprede sig selv. Derfor kunne socialismen få

så bredt fodfæste, som den fik i løbet af nogle få årtier fra Marx’ Das Kapital, udkom i 1867.

Socialismen siger, at alle arbejdere har fælles interesser, og at disse kun kan blive tilfredsstillet ved at arbejderne forener sig. Derfor er det nødvendigt at agitere. Memets spredning ligger altså indbygget i memet.

Klasse-memet er endvidere med til at beskytte socialismen hos bæreren. Verden opdeles i dem og os. Hvis et andet mennesker argumenterer imod socialismen skyldes det, at denne tilhører en anden klasse, hvilket a priori indebærer, at vedkommendes argumenter ikke er relevante.

Socialismen – i hvert fald den moderne socialisme – tror på politiske løsninger, altså på kollektivismen. Det ligger indbygget i kollektivismen, at man skal overbevise andre. Nok personer skal overbevises til, at man kan opnå et politisk flertal, der kan tvinge den ønskede forandring igennem. Endvidere ligger der i selve begrebet klassekamp en indbygget logik, der kræver mobilisering mod en fjende. At missionere er altså indbygget i socialismens og kollektivismens memer.

Kapitalismen derimod bygger på frivilligt samarbejde. Den tager udgangspunkt i individet, ikke i kollektivet, endsige klasser. Det liberale mem er derfor ikke præprogrammeret til at sprede sig selv. Liberale føler sjældent et brændende behov for at sprede deres ideer. Eller de fører dem i hvert fald sjældnere ud i livet end deres modstandere. Vi liberale maleder sjældent bannere og går på gaden i vrede protestdemonstrationer, vi agiterer ikke, vi slås nødigt på den politiske scene, fordi vi dybest set ikke tror på politik og på kollektive løsninger. Vi tror mere på Goethe: Lad alle feje foran egen dør, og verden vil være ren. Vi har travlt med at feje foran egen dør og påtage os vores personlige ansvar.

Spørgsmålet er, om alle folkebevægelser dybest set er kollektivistiske/socialistiske? Og om liberalismens memer i sidste ende er dømt til at blive løbet over ende af mere aggressive kollektivistiske memer?

Jeg er af natur optimist – ligesom Lars Tvede i øvrigt. Og jeg tror faktisk ikke, at det behøver at gå sådan. Her er nogle af de ting, der taler for, at også liberale memer kan spredes.

For det første er liberalismen sin egen reklamesøje. Tøjmode spredes ekstremt hurtigt, fordi selve det at gå med tøjet fungerer som en reklamesøje. Liberalisme spredes primært ved at andre kopierer adfærdens, fordi de kan se, at den virker. Det kalder vi i dag (i store træk) globalisering. Så lange stater konkurrerer med hinanden, vil der være et vist pres i retning af at vælge en samfundsindretning, der ikke er helt gak. Og det vil sige en samfundsindretning med stærke liberale træk.

Derudover er liberalismens individorientering ikke entydigt en svagheder, når det gælder om at spredde liberale memer. En liberal tilgang til tilværelsen – at se sig selv som fri og ansvarlig, ikke som et offer for omstændighederne – er opskriften på personlig succes. Og hvem vil ikke gerne være succesfuld?

Det bringes os tilbage til Lars Tvede og det gode valg, Libertas har truffet ved at hylde ham med Adam Smith prisen. Det kreative Samfund spredt liberale ideer på nye måder og til nye samfundsgrupper. Det er væsentligt. Og Tvede er selv med sin personlige succes, sin udstråling og sit vindende væsen en fantastisk reklamesøje for liberale ideer.

Endelig kan man håbe, at Lars Tvedes succes med at spredt liberale budskaber vil inspirere andre liberalt sindede til at kaste sig ud i lignende projekter. Som Lars Tvede påpegede ved et arrangement i CEPOS, så gør han det, fordi han kan lide det. At have succes med noget, der ovenikøbet er sjovt, er ikke det værste.

Stort tillykke til Lars med prisen, med bogen og ikke mindst med den nye bog ”Gåsen med de gyldne æg”, som netop er udkommet, og som jeg ser frem til at læse.

DEN SYNLIGE HÅND

Brexit betyder frihed

Fortsat fra bagsiden:

Hidtil er alle forsøg på at underkaste Europa ét politisk styre, ét mål og ét sæt af politisk-religiøse idéer endt i barbari og ufrihed. At forsøge at skabe en kunstig politisk enhed for hele Europa baseret på ét politisk mål, målet om enhed, er destruktivt for alt det, Europa har stået for historisk. I den forstand er EU selve antitesen af Europa.

Hayek og Popper advarede for godt 70 år siden mod at betræde den vej mod trældom og det lukkede samfund, hvor der er ét kollektivt mål, én mening med historien, og hvor virke-liggørelsen af det mål underkastes en central plan. Det åbne samfund forudsætter, at individer og grupper af individer kan forfølge deres egne mål i samfund, der tillader eksperimenter, kritik, ”trial and error” og konkurrence.

Brexit betyder frihed, fordi det repræsenterer et opgør med det krav om enhed og enighed om ét fælles, politisk mål for hele kontinentet. Der er håb for, at det kan føre Europa tilbage på det spor, der gjorde den europæiske civilisation til den mest succesrige, den rigeste og den frieste civilisation i verdenshistorien.

Tilfældet Schweiz

Lars Tvede

Schweiz har verdens mest konkurrencedygtige erhvervsliv, som er dobbelt så stort per capita som det danske. Landet har et forbud imod statslig gældssættelse, og det har skatter, der fører tankerne hen på Singapore. Samtidig klarer Schweiz sig bedre end sine nabolande – samt Danmark - på næsten enhver sammenligning over humane og sociale tilstande. Hvad er hemmeligheden bag alt dette?

Schweiz er et mærkeligt land. Det ved enhver. Eksempelvis er der fire officielle sprog, 26 kantoner (Danmark har 5 regioner), hele 2.336 kommuner (Danmark har 98), kun syv ministre (Danmark: 23), en kanton, hvor mændene har deres sværd med, når de skal stemme (!) og fantastisk lækkre toge, der kører til tiden 96 pct. af gangene (!!)- trods utallige snefald, bjergskred, tunneller og broer. Og det er mærkeligt på mange andre måder, som jeg kommer til senere.

Jeg har boet der i 21 år og har selvsagt spekuleret over indretningen af dette bizarre land fra tid til anden. I det følgende vil jeg fortælle lidt om nogle af landets mærkværdigheder, kommentere nogle myter og forsøge at forklare de umiddelbare og dybere årsager til alpelandets underlighed.

Den produktive gås

I min seneste bog *Gåsen med de Gyldne Åg* brugte jeg analogien, hvor ”gåsen” var det kreative, produktive samfund, som baseret på innovation og overvejende frivillighed producerede ”de gyldne æg” i form af bl.a. velstand samt en tillidsfuld og ansvarlig kultur.

Hvis vi skal studere styrken af den schweiziske gås, kan vi starte med tre internationale sammenligninger af økonomisk styrke, der behandler overordnet økonomisk fremtidssikring, innovation samt konkurrencedygtighed, tabel 1 nedenfor, hvoraf fremgår de 10 højst rangerede i hver sammenligning.

Det er bemerkelsesværdigt, at Schweiz indtager den globale førerplads på alle tre områder. Til sammenligning tager Danmark i øvrigt

en 3., 10. og 13. plads. Dette er selvsagt heller ikke ringe, men alligevel et pænt stykke under Schweiz. Dykker man ned bag disse tal, finder man en forbløffende information:

Det private erhvervsliv i Schweiz per capita er ca. dobbelt så stort som i Danmark.¹

Danmark har en relativt lille gås – men Schweiz har verdens største gås, når man sammenligner med befolkningstallet.

Hvad laver denne gås? Lever den af bankhemmelighed? Nej, det er en myte. Banker står kun for ca. 2 pct. af landets beskæftigelse og 4 pct. af skatteprovenuet.² Bankernes børsværdier blegner derfor også i sammenligning med andre lokale firmaers.³ Faktisk udgør børsnoterede banker en *mindre* andel af børsværdierne i Schweiz, end de gør i Euroområdet.⁴ Selv inden for den således forholdsmaessigt uvigtige bankbranche udgør bankhemmeligheden i øvrigt kun en begrænset konkurrenceparameter sammenlignet med eksempelvis landets stabilitet

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Government_spending sammenholdt med [https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_\(nominal\)_per_capita](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_(nominal)_per_capita)

2 http://www.swissbanking.org/en/facts_figures.htm. I opgørelserne tillægger de følgeindustrier, men andre brancher kan gøre det samme, ligesom følgeindustrierne selv kan tillægge andre industrier til deres egen betydning, hvorved det samlede BNP ville blive mangedoblet.

3 Man kan finde dagsaktuelle værdier på Bloomberg eller ved at Google ”market cap Novartis”, osv. for UBS, Credit Suisse, Julius Baer, Novartis, Roche og Nestlé.

4 *Bank Credit Analyst*, European Investment Strategy, February 18th, 2016.

Country Strength Index	Global Innovation Index	Global Competitiveness Report
<u>1. Schweiz</u>	<u>1. Schweiz</u>	<u>1. Schweiz</u>
2. Australien	2 UK	2. Singapore
3. Danmark	3. Sverige	3. USA
4. Hong Kong	4. Holland	4. Tyskland
5. Holland	5. USA	5. Holland
6. UK	6. Finland	6. Japan
7. Singapore	7. Singapore	7. Hong Kong
8. Norge	8. Irland	8. Finland
9. Finland	9. Luxembourg	9. Sverige
10. Irland	10. Danmark	10. UK

og internationale mind-set. Faktisk er bankhemmeligheden i vid udstrækning afviklet.

Jamen ... hvad laver gåsen så? Bl.a. industri. I Schweiz udgør industri 27,5 pct. af BNP imod 19,5 pct. i Danmark.⁵ Sammenholdes denne høje schweiziske industriandel af BNP med deres høje BNP per capita fremgår det, at det ikke alene har verdens højeste industriproduktion per capita⁶, men også at de har ca. dobbelt så stor industriproduktion per capita som Danmark. Gåsen er ret industri-minded.

Den er også meget innovativ. Schweizer registrerer – efter engang målt per capita - godt 1,5 gange så mange varemærker som danskere, og de udtager gennemsnitligt ca. dobbelt så mange patenter som danskerne.⁷ At deres innovation er i verdensklasse udtrykkes tillige bl.a. ved, at de har det kontinentale Europas højest rangerede tekniske universitet⁸, samt at landet

globalt er nr. 3 på udtagning af patenter per capita⁹ og nr. 2 på Nobelpriser per capita.¹⁰

Schweiz har - udover en meget stor ”mittelstand” af ofte familieejede virksomheder - bl.a. følgende: Verdens største råvarehandels/mineselskab (Glencore)¹¹, verdens største rekrutteringsfirma (Adecco)¹², verdens største ingeniørfirma (ABB)¹³, verdens største medicinalfirma (Novartis)¹⁴, verdens 3. største medicinalfirma (Hoffmann la Roche),¹⁵ verdens næststørste reassurance firma (Swiss Re),¹⁶ verdens næststørste luksusfirma (Richemont)¹⁷, verdens største fødevareselskab (Nestlé),¹⁸ verdens største urfabrikant (Swatch Group)¹⁹ og

9 https://en.wikipedia.org/wiki/World_Intellectual_Property_Indicators

10 Blandt lande med over 1 million indbyggere: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_Nobel_laureates_per_capita

11 <https://en.wikipedia.org/wiki/Glencore>

12 <https://en.wikipedia.org/wiki/Adecco>

13 https://en.wikipedia.org/wiki/ABB_Group

14 <https://en.wikipedia.org/wiki/Novartis>

15 https://en.wikipedia.org/wiki/Hoffmann-La_Roche

16 https://en.wikipedia.org/wiki/Swiss_Re

17 <https://en.wikipedia.org/wiki/Richemont>

18 <https://en.wikipedia.org/wiki/Nestl%C3%A9>

19 https://en.wikipedia.org/wiki/The_Swatch_Group

5 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_sector_composition sammenholdt med per capita BNP

6 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_sector_composition sammenholdt med per capita BNP

7 https://en.wikipedia.org/wiki/World_Intellectual_Property_Indicators

8 <https://www.ethz.ch/en/the-eth-zurich/portrait/rankings.html>

	Schweiz	Danmark	Forskel
International Monetary Fund (2014)	58.149	44.625	30%
World Bank (2011-14)	57.235	44.916	27%
Central Intelligence Agency (1993-2014)	55.200	44.300	25%

verdens næststørste forsikringsselskab (Zurich Insurance).²⁰

Derudover står landets erhvervsliv for ca. 1/3 af den globale råvarehandel gennem råvarefirmaer såsom Gunvor, Vitol og Mercuria. I Geneve estimeres det eksempelvis, at ca. 1/3 af verdens landbrugs råvarehandel finder sted. Ca. 1/6 af verdens handel med bomuld estimeres at gå gennem Winterthur og Zug, og i Winterthur ligger bl.a. Volcafe Group og Bernard Rothfos Intercafe, som er blandt verdens største kaffehandlere.²¹

Derudover gælder, at landets har verdens største koncentration af internationalt aktive firmaer per capita – med en betydelig margin til nr. 2, som er Holland. Derved kontrollerer schweizere og deres virksomheder en uforholdsmaessigt stor mængde BNP uden for landet, som kun afspejles i dets løbende hjemtagning af profitter fra alle dets udenlandske fabrikker, miner, kontorer og udsalgssteder, mm. Eksempelvis producerer Nestle kun 2 pct. af deres produkter i Schweiz, hvilket betyder, at deres bidrag til det Schweiziske BNP er begrænset. I øvrigt er Nestlé ca. 10 gange så stort som Skandinaviens største fødevarevirksomhed, Arla Foods. Virksomheder såsom Nestlé genererer enorme overskud, som flyder tilbage til deres ejere, som er overrepræsenteret i Schweiz.

Når dette er sagt, skal det nævnes, at det schweiziske BNP per capita er ca. 60 pct. højere end det danske.²² Selv hvis man justerer BNP for PPP (purchasing power parity), siger tallene følgende, tabel 2 øverst på siden.²³

20 https://en.wikipedia.org/wiki/Zurich_Insurance_Group

21 Breiding, A. J.: *Swiss Made: The Untold Story Behind Switzerland's Success*, Profile Books, 2013

22 <https://data.oecd.org/gdp/gross-domestic-product-gdp.htm>

23 [https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_\(PPP\)_per_capita](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_(PPP)_per_capita)

Men igen: BNP er et misvisende udtryk for den produktion, Schweiz kontrollerer.

Gåsen er en verdensmand

En af gåsens hemmeligheder er dens internationale orientering. Ifølge KOF Index of Globalization er Schweiz det 7. mest globaliserede blandt Europes 50 lande og det 9. mest globaliserede i hele verden. I øvrigt er det verdens næstmest globaliserede land ifølge det andet meget brugte indeks, nemlig A.T. Kearney / Foreign Policy Magazine Globalization Index.²⁴ På Global Enabling Trade Index er det verdens 5. mest globaliserede land.²⁵

Derudover gælder, at Schweiz har den 3. største import per capita i Europa efter bystaterne Lichtenstein og Luxembourg. Schweiz importerede således i 2014 for 334 mia. dollars imod Danmark for kun 97 mia. dollars.²⁶ Schweizerne havde altså vel over tre gange så høj import og over dobbelt så høj import per capita som Danmark, og det overgik Danmark endnu mere på eksport.²⁷ Landets eksport og handelsoverskud er tillige markant større end det danske. I tabel 3 ovenfor er regnestykket i milliarder dollars.

Så den Schweiziske udenrigshandel er over tre gange så stor som den danske, og deres handelsoverskud er over fire gange så stort.

Vedrørende den internationale orientering gælder også følgende: Næsten halvdelen af befolkningen i Schweiz er 1. eller 2. generations indvandrere,²⁸ og det har faktisk *verdens 4.*

tries_by_GDP_(PPP)_per_capita

24 <https://en.wikipedia.org/wiki/Globalization>

25 https://en.wikipedia.org/wiki/Globalization#cite_note-119

26 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_imports

27 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_exports

28 https://en.wikipedia.org/wiki/Immigration_

	Schweiz	Danmark
Eksport	389	109
Import	334	97
Overskud	55	12

med *internationale befolkning*²⁹. Schweiz har således over to millioner 1. generationsindvandrere og ca. lige så mange børn af 1. generationsindvandrere. Eksempelvis var der i 2013 298.875 italienere, 292.291 tyskere, 253.227 portugisere, 110.103 franskmænd, 90.704 serbere, 86.976 fra Kosovo, 75.333 spaniere, 62.633 fra Makedonien, osv. Tilsammen udgør ”indvandrere eller efterkommere” ca. 45 pct. af befolkningen. Til sammenligning har det vagt stor bekymring i Danmark, at en ny prognose siger, at landet i 2050, dvs. *om 34 år* vil have *ca. 20 pct.* ”indvandrere eller efterkommere”, dvs. under det halve af, hvad Schweiz allerede har allerede i dag.³⁰

Schweiz har også næsten dobbelt så stor andel udlændinge i topledeler som Danmark og den højeste andel blandt 16 lande undersøgt af SpencerStuart. Schweiziske virksomheder har således nogle af verdens mest internationale ledelsesstrukturer, hvor 62 pct. af ledergruppen medlemmer i firmaerne i børsindekset SMI er udlændinge. Til sammenligning er tallet 29 pct., 4 pct., 47 pct. og 35 pct. i hhv. Frankrig, Italien, Holland og Danmark. Disse børsnoterede schweiziske virksomheder har altså 77 pct. større andel udenlandsk topledelse end de tilsvarende i Danmark.³¹

Desuden gælder, at Schweiz har taget ca. tre gange så mange flygtninge per capita som

Danmark.³² Summa summarum er det en stor myte, hvis folk tror, at Schweiz er et insulært samfund; det er tværtimod særdeles kosmopolitisk. Dette afspejles også i, at landet har fire officielle sprog (tysk, fransk, italiensk og rætoromansk). I praksis bruger såvel private virksomheder som offentlige institutioner udover tre af de fire officielle sprog tillige ofte engelsk i deres offentlige kommunikation.³³

Landet har tillige en meget stor, internationalt kendt kulturscene; herunder verdens 5. største kunstmarked³⁴ og verdens 3. største udenrigshandel med kunst³⁵ drevet af et utal af gallerier samt 18 auktionshuse, herunder de førende internationale,³⁶ verdens største kunstmesse (Art Basel)³⁷ og verdens næststørste jazz festival (Montreux Jazz Festival).³⁸ Desuden verdens største topledeler-forum (World Economic Forum)³⁹, en af verdens største telecom messer (ITU Telecom World)⁴⁰ og verdens 4. største automobil messe (Geneva International Motor Show).⁴¹ Blandt utallige andre internationalt kendte begivenheder er i øvrigt Lugano Film Festival, Verbier Festival Academy, Verbier High Five, White Turf St. Moritz, Music Open Air St. Gallen, Escalade Geneve, Hublot Gold Cup Gstaadt, Hot-air Balloon Week Château-d’Oex, Luzern festival, Zurich Gay Pride, Zurich Techno, osv.

32 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_refugee_population

33 <http://www.swissinfo.ch/eng/settling-in-geneva-to-offer-key-official-documents-in-english/41951914>

34 http://www.touchofclass.com.br/_main/exposicoes/tefaf/TEFAF%20Art%20Market%20Report%202014.pdf

35 https://en.wikipedia.org/wiki/International_trade_in_fine_art

36 http://www.swissart.net/en/swissart_guide_auctions.php

37 <https://www.artbasel.com/about>

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Montreux_Jazz_Festival

39 https://en.wikipedia.org/wiki/World_Economic_Forum

40 https://en.wikipedia.org/wiki/ITU_Telecom_World

41 <http://www.cheatsheet.com/automobiles/10-of-the-worlds-biggest-auto-shows.html?l=a=viewall>

to_Switzerland; https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Switzerland#Permanent_residents_by_nationality

29 <https://www.weforum.org/agenda/2015/11/which-countries-have-the-largest-immigrant-populations/>

30 <http://www.b.dk/nationalt/danmark-under-hastig-forandring>

31 https://www.spencerstuart.com/~/media/pdf%20files/research%20and%20insight%20pdfs/internationalcomparison_oct30_sp.pdf?la=en

Gåsens æg: Hvor gyldne er de?

Et er, at dens schweiziske gårds tydeligvis er fed og velnæret i form af verdens suverænt stærkeste erhvervsliv, men lægger den også masser og solide guldæg til befolkningen? Får de noget ud af det? Ja, i høj grad. Her er nogle indikatorer herfor, der umiddelbart kan falde i øjnene:

- Verdens næsthøjest gennemsnitslevealder (delt 2. plads).⁴²
- Verdens formentlig bedste sygesikrings-system, som tiltrækker kunder fra hele kloden.⁴³ Samlet koster sygesikring nogenlunde samme andel af BNP i Schweiz og Danmark,⁴⁴ men kvaliteten af den schweiziske sygesikring er, som danske indvandrere altid bemærker, markant højere end den danske. I øvrigt skal det vel nævnes, at schweizernes bedre helbred måske også skyldes, at de har en sjættedel af den danske tilbøjelighed til alkoholisme.
- Den meget lave arbejdsløshed og specielt ungdomsarbejdsløshed.⁴⁵
- Den meget lave kriminalitet til trods for stor indvandring (under det halve kriminalitet per capita af Danmark).⁴⁶ Det vender jeg tilbage til.

Tager vi det mere systematisk, kan vi kigge på en række globale sammenligninger af lande baseret på meget bredere statistisk materiale. Her ser vi, hvor Schweiz og Danmark ligger på disse rangordninger:

WORLD HAPPINESS REPORT (hvor lykkelige folk er)⁴⁷

42 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_life_expectancy

43 <http://www.forbes.com/sites/theapothe-cary/2011/04/29/why-switzerland-has-the-worlds-best-health-care-system/#40d51dd18afd>

44 <http://data.worldbank.org/indicator/SH.XPD.TOTL.ZS>

45 8,7% imod 12,7% i Danmark: <http://data.worldbank.org/indicator/SL.UEM.1524.ZS>

46 <http://dkch.info/assets/detgodesamfund.pdf>

47 Fra 2015. Denne undersøgelse blev startet af Forenede Nationer men er siden beregnet af Sustainable Development Solutions Network, som er en international gruppe af ledere fra virksomheder, regeringer samt universiteter. Den er baseret på sammenlignelige opinionsundersøgelser foretaget verden over.

1: Danmark

3. Schweiz

HUMAN DEVELOPMENT INDEX (hvor godt det menneskelige potentiale udvikles)⁴⁸

3. Schweiz

10. Danmark

WHERE TO BE BORN INDEX (hvor god en livsstil, de byder på)⁴⁹

Schweiz

5. Danmark

SOCIAL PROGRESS INDEX (hvor godt de fungerer socialt)⁵⁰

3. Schweiz

8. Danmark

GLOBAL AGEWATCH INDEX (hvor gode de er at blive gamle i)⁵¹

1. Schweiz

11. Danmark

Schweiz slår altså Danmark i fire ud af disse fem humanistiske/sociale sammenligninger og ligger i øvrigt overordnet på en klar, global 1. plads. Når landet i 2016 ikke slår Danmark på lykke (hvilket det dog gjorde i 2015) kan det skyldes en genetisk mutation blandt angelsaksere, der gør danskere specielt lykkelige, uanset hvilket land, de bor i.⁵² Ifølge denne observation kan man antage, at danskere bosat i Schweiz

48 2014. Dette er en opgørelse over menneskelig udvikling med fokus på uddannelse, helbred og velstand. Metoden er primært udviklet af den pakistanske Nobelprivester Amartya Sen, og indeks beregnes årligt af de Forenede Nationer.

49 2013. Beregnes af Economist Intelligence Unit og opgøres ud fra bl.a. gennemsnitsindkomst, politisk frihed, jobsikkerhed, korruption og mordrate.

50 2015. Dette indeks, som produceres under ledelse af forskere fra M.I.T. og Harvard Business School, benytter hundredvis af offentlige statistikker til at opgøre landes evner til at imødekomme befolkningens grundlæggende behov og velbefindende og gode muligheder i livet.

51 Beregnes af HelpAge International, der er verdens største NGO specialiseret i at fremme ældres velbefindende. Indeks beregnes ud fra statistikker fra U. N. Department of Economic and Social Affairs, the World Bank, World Health Organization, International Labour Organization, UNESCO og Gallup World Poll.

52 http://www2.warwick.ac.uk/newsandevents/pressreleases/danish_dna_could/

er lykkeligere end Schweizere i Schweiz, ligesom danskere i USA er lykkeligere end andre amerikanske indbyggere.

Overordnet viser de nævnte sammenligninger af gåsen og dens guldæg, der vel at mærke er lavet af førende organisationer såsom FN, OECD, Economist Intelligence Unit, EU, Credit Suisse, WIPO og World Economic Forum samt top-universiteterne Cornell og INSEAD mm., at Schweiz er verdens mest beundringsværdige nation, og ydermere rangerer Schweiz over Danmark på 6 ud af de 7 sammenligninger i dette notat. Intet land i verden har tilnærmelsesvis den samme kombination af meget høje placeringer ved sådanne rangordninger som Schweiz.

I øvrigt er det ikke Danmark, det er mest relevant at sammenligne Schweiz med, for Danmark er et kystland, som har haft store indtægter fra olieboring – to store fordele. Den mere oplagte sammenligning er med nabolandet Østrig, som har meget tæt på samme geografi og størrelse som Schweiz, og som desuden har tilsvarende etniske befolkning som hovedparten af Schweiz. Lad os nu sammenligne de tre landes placering på de nævnte lister:

Schweiz: #1, 1, 1, 3, 3, 1, 3 og 1

Danmark: #3, 10, 13, 3, 10, 5, 8 og 11

Østrig: #13, 18, 23, 12, 18, 13 og 13

Schweiz fungerer altså som nævnt en del bedre end Danmark, men *markant* bedre end Østrig, som det er mere fair at sammenligne med.

Schweizernes velstand

Lad os nu studere guldæggene på en anden måde. Schweizere er jfr. statistikkerne gennemsnitligt ca. 125 pct. rigere end danskerne.⁵³ Faktisk var deres gennemsnitlige nettoformue i 2015 USD 567.000, svarende til knapt fire mio. danske kroner per voksen person eller otte mio. for et voksent par, hvorimod danskerne gennemsnitsformue var USD 252.000.

Men hvordan med rigdommens fordeling? Ifølge Boston Consulting Group har hele 12,7 pct.⁵⁴ af voksne personer i Schweiz faktisk en

53 <http://www.statista.com/statistics/203941/countries-with-the-highest-wealth-per-adult>

54 <http://www.ibtimes.com/millionaires-capita-qatar-leads-175-followed-switzerland-singa>

nettoformue over USD 1 million - verdens næsthøjeste andel efter Qatar, og *halvdelen* af voksne Schweizere havde i 2015 en nettoformue over USD 107.583 (= ca. DKK 700.000).⁵⁵ Det tilsvarende tal for Danmark var USD 51.854, dvs. igen under det halve.

Derudover gælder i øvrigt, at schweizernes nettoindkomst var 52 pct. højere end danskernes⁵⁶ og deres privatforbrug 45 pct. højere.⁵⁷

I forbindelse med privatforbrug skal man i øvrigt tage højde for, at schweizerne i mange tilfælde, herunder ikke mindst biler, grundet markant lavere moms og afgifter får betydeligt mere for de samme penge end eksempelvis danskere. En stor del af danskernes privatforbrug går til afgifter og moms. I Schweiz er momssatserne derimod kun 2,5 pct. på medicin, fødevarer, kulturbegivenheder; 3,8 pct. for hotelophold samt 8 pct. på resten,⁵⁸ og der er eksempelvis ingen afgift ved køb af biler.

Gåsens hemmelighed #1: Decentralisering

Vi har nu set på den fede gås og dens mange guldæg. Hvad er så forklaringen?

Det starter med decentralisering. Schweiz er et særdeles decentraliseret land. Hvor Danmark har 5 regioner og 98 kommuner, har Schweiz 26 kantoner og 2.336 kommuner. Historien stikker imidlertid dybere, for faktisk har Schweiz, hvad vi kan kalde en "konstitutionel minimalstat". I grundloven er der således lagt følgende bånd på, hvad staten kan gøre:

- Opkræve max. 11,5 pct. indkomstskat (artikel 128).
- Opkræve max. 8,5 pct. selskabsskat (artikel 128).

pore-1597644

55 <http://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/index.cfm?file-id=C26E3824-E868-56E0-CCA04D4BB9B9ADD5> Se "median wealth pert adult" side 91 for Danmark og side 94 for Schweiz.

56 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_European_countries_by_average_wage

57 https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_household_final_consumption_expenditure_per_capita

58 <https://www.ch.ch/en/vat-rates-switzerland/>

- 17 pct. af statens indtægter skal afleveres til kantonerne (artikel 128).
- Opkræve max. 8,0 pct. moms (artikel 130).
- Må (siden 2003) ikke forgælde sig uover midlertidig konjunkturstabilisering (artikel 126).
- Nærhedsprincippet (må ikke lovgive om forhold, der meningsfyldt kan besluttes lokalt, står i artikel 5a).

Disse begrænsninger gælder altså staten, som derfor kun kontrollerer ca. 11 pct. af landets økonomi. Af samme årsag har staten kun 7 ministre (Danmark: 23), og parlamentet i Schweiz arbejder kun 12 uger om året, således at alle dets medlemmer har anden hovedbeskæftigelse og derfor ikke er økonomisk afhængige af at blive genvalgt.

Udover disse begrænsninger på statens indflydelse er der en general begrænsning af politikernes magt på alle planer derved, at der er direkte demokrati på alle planer. Specielt i kantoner og kommuner afgøres væsentlige beslutninger ved afstemning. Dette er enormt populært i befolkningen, og ikke mindre end 96 pct. af schweizerne går ind for det imens kun 0,3 pct. er direkte modstandere.⁵⁹

Stater og kommuner kan opkræve deres egne skatter og i vid udstrækning lave deres egne regler. Tilsammen opkræver de ca. 22 pct. skat, således at det samlede skattetryk er ca. 33 pct., svarende til Danmarks under Jens Otto Kragh.

Hvorfor er skattetrykket i Schweiz stadig så lavt, når det er steget massivt i Danmark og andre steder? Tre årsager:

- Det er nok. Når erhvervslivet er så stort, kan man få et stort skatteprovenu selv med lave skattesatser. Faktisk er de offentlige udgifter per capita i Schweiz nogenlunde de samme som i Danmark – men de behøver kun lave skatteprocenter for at finansiere dem.
- Schweizerne kan stemme med fodderne. Hvis skatten er for høj i en kanton eller kommune, flytter folk og virksomheder til naboen. Det er ofte lige rundt om hjørnet. Dette presser nærsamfundene til effektivitet.
- Lave skattesatser betyder mindre sort ar-

59 http://www.jkarp.com/pdf/pp_2006.pdf

bejde.⁶⁰

Udover at det offentlige er decentraliseret, er sygesikringssystemet det også. Dette er privat og indebærer, at syge bliver klienter i en række konkurrerende institutioner. Denne ”*kupon-økonomi*” model, hvor pengene går til kunderne i stedet for institutioner, stimulerer en fantastisk servicekultur, innovation og effektivitet. Samtidig er institutionerne ikke underlagt dræbende metodenstyring og centralistisk manualvælde. I praksis betyder det ingen ventelister, fantastisk behandling og den nyeste og bedste teknologi.

Derudover er mange af de private klinikker blevet til internationale forretninger, hvilket jo ikke sker, når sygesikring er offentlig. Dette er vigtigt at forstå. Når man laver en *kuponøkonomi*, stimulerer man udviklingen af en masse virksomheder. På en måde bliver offentlige ydelser således delvist til en slags venture kapital. Giver man omvendt pengene til offentlige institutioner, er det kun forbrug.

Gåsens hemmelighed #2: Lave skatter

Jeg har allerede nævnt årsagerne til det lave skattetryk, men det er værd at overveje, hvor meget, det betyder. En central effekt er følgende: Fordi beskatningen på lavere indtægter er særlig behersket og momsen ligeså, er der flere service- og håndværksjobs end andre steder. Et af symptomerne er, at det er meget mere almindeligt at spise ude. Eksempelvis er motorvejsrestauranter fulde af arbejdere, der spiser morgenmad ude, og det er særlig almindeligt at spise frokost på restaurant eller at bruge catering. Halvdelen af den schweiziske kødproduktion ifølge statistikkerne går således til catering,⁶¹ og schweizere bruger statistisk set ca. tre gange så meget som danskere på ”hoteller og restauranter”.⁶²

En anden effekt er stor iværksætteraktivitet. Der er ingen kapitalgevinstbeskatning i Schweiz, hvilket giver stærk tilskyndelse til at starte nye virksomheder. Større privatformuer giver desuden folk større råderum for at forlade den sikre karriere og i stedet starte egen

60 <http://dkch.info/assets/detgodesamfund.pdf>

61 www.swisstourfed.ch/files/infothek/Vademecum/2015/STIZ_2014_en.pdf. Se side 29.

62 <http://ec.europa.eu/eurostat/data/database>

virksomhed.

For så vidt angår allerede veletablerede virksomheder gør den lave selskabsskat det lettere at vokse sig virkelig store.

Slutteligt skal det nævnes at lave skattesatser reducerer det relative økonomiske incitament for kriminalitet og sort arbejde, ligesom det fører til ”brain gain” i modsætning til den ”brain drain”, lande med brandbeskatning let opnår.

Gåsens hemmelighed #3: Uddannelsessystemet

Schweiz har et meget velfungerende uddannelsessystem:

- Fremragende skoleuddannelser, hvor børnene jfr. PISA undersøgelser slår eksemelvis danske skolebørn på alle PISA kriterier).⁶³
- Vel nok verdens bedste erhvervsuddannelsessystem.⁶⁴
- Kun 6 pct. af unge får ikke en uddannelse (Danmark: 20 pct.).⁶⁵ Den såkaldte ”restgruppe” er således 1/3 af den danske.
- Internationalt meget højt rangerede universiteter (langt højere rangering end de danske). Seks Schweiziske universiteter er placeret på QS University Ranking over verdens 200 bedste universiteter i 2015 med pladserne hhv. # 9, 14, 85, 99, 139 og 166. Danmark havde derimod kun *tre* institutioner på denne liste med de *væsentligt lavere* pladser hhv. # 64, 102 og 112.⁶⁶

Schweiz har Europas laveste ungdomsarbejdsløshed og samtidig den næstlaveste andel af de unge, der tager en studentereksamten (ca. 22 pct.). Der findes stærk indikation på, at disse to forhold er korrelerede, dvs. at en lavere andel studenter fører til lavere ungdomsar-

63 <http://www.theguardian.com/news/datablog/2013/dec/03/pisa-results-country-best-reading-maths-science>

64 <http://m.b.dk/nationalt/i-schweiz-har-de-ondt-af-gymnasieeleverne?redirected=true>

65 <http://m.b.dk/nationalt/i-schweiz-har-de-ondt-af-gymnasieeleverne?redirected=true>

66 https://en.wikipedia.org/wiki/QS_World_University_Rankings

bejdsløshed;⁶⁷ specielt hvis der samtidig er en højere andel, der tager en erhvervsuddannelse. Landet har også en lav andel, der tager en universitetsuddannelse, hvilket kan have følgende årsager:

- Universitetsstuderende får ikke S.U., hvori imod man er lønnet under erhvervsuddannelser.
- Adgangskravene til gymnasier er høje
- Det faglige niveau på universiteter holdes højt og sænkes ikke for at lempe flere gen-nem systemet.
- Hvis man ikke kan bestå første årsprøve på et universitet, kan man ikke fortsætte på noget universitet.
- En gennemført erhvervsuddannelse giver adgang til universitet senere i livet.

Gåsens hemmelighed #4: Stram indvandrerpolitik

Som allerede nævnt har Schweiz ca. 45 pct. 1. og 2. generations indvandrere – imod ca. 11 pct. i Danmark. I begge lande har indvandrere klar overkriminalitet i forhold til borgere med oprindelig lokal oprindelse. Hvorfor har Schweiz så overordnet ca. den halve kriminalitet af Danmark? En oplagt forklaring er følgende:

- Der er grænsekontrol.
- Indvandrere er overvejende på midlertidig opholdstilladelse, som kun fornyses, hvis de betaler deres skat, ikke begår kriminalitet og ikke snylter (dvs. ikke mod-tager offentlige ydelser uden at være handikappede).
- Kriminelle udlændinge kan straksudvises, og dette er i en række tilfælde obligatorisk.
- At blive statsborger kræver 12 års forudgående ophold, herunder 5 år i den samme kanton. Yderligere kræver det godkendelse i såvel stat som kanton og kommune. Kantonerne sætter hver deres egne regler og kræver normalt, at man består en egnehedseksamen. Kommunerne afgør det ofte ved simpel afstemning, dvs. at borgerne i det umiddelbare nærsamfund afgør, om de synes, at man passer godt ind og bidrager konstruktivt til nærmiljøet. Alle

67 Berg, U. & Y Vontobel: Am Hang, Schweizer Monat 999, Sep. 2012,

disse hurdler skal klares for at blive statsborger.

Den samlede effekt af disse regler er, at indvandrere har en overvældende motivation for at opføre sig godt, hvilket de så overvejende gør.

Gåsens bag facaden

Alt dette lyder velsagtens ret godt i mange øren, men *hvorfor* er Schweiz blevet så specielt? Hvorfor har det eksempelvis ikke i stedet udviklet sig som Østrig eller for den sags skyld Frankrig, Tyskland eller Italien, som er dets nabolande og hvis sprog alle er officielle i Schweiz?

Lad os spole tilbage til landets start. Fænomenet Schweiz startede med, at tre ministater ("bystater") lavede et skatteoprør imod det Habsburgske regime i 1291. Dette skete på et tidspunkt, hvor en stor del af det centrale Vesteuropa bestod af et hav af bystater.

Derefter opstod en løs alliance af stadigt flere bystater omkring den oprindelige kerne, og disse blev så også kantoner i den voksende, men løse alliance. Tilfældet ville imidlertid, at disse bystater/kantoner havde fire forskellige sprog – tysk, fransk, italiensk og Rætoromansk.

Her er min teori: Krige fører til konsolideringer – de er den perfekte undskyldning for at koncentrere magt. Faktisk søger tyranner ofte at skabe kriser eller at give indtryk af, at der er kriser som undskyldning for at koncentrere magt. Fordi schweizerne havde fire forskellige sprog, var der imidlertid altid modstand imod militære eventyr imod hverken nord, syd, øst eller vest – for en succes i en retning ville give et sprogområde en dominans over de andre. Så de har aldrig startet en krig og dermed heller aldrig haft denne undskyldning for at koncentrere magt.

De forskellige sprog og kulturer gjorde også, at der var modstand imod at centralisere for meget. Hvert sprogområde ønskede nemlig at beskytte deres egne særpræg, og derfor fik Schweiz en konstitutionel minimalstat. Fordi landet havde dette, opstod der intens konkurrence imellem nærsamfundene, hvilket gjorde dem meget effektive.

Hvorfor er sygesikringen privat? Af praktiske årsager ville man gerne have et landsdæk-

kende sygesikringssystem, men da sygesikring koster ca. 11,5 pct. af BNP, og staten kun må opkræve lave skatter jfr. Grundloven, løste de dilemmaet ved at lave sygesikring privat. Dette blev så særdeles effektivt og bidrog til at sygesikring og dets følgeindustrier er blevet gigantiske indtægtskilder for landet.

Samtidig har landet siden sin grundlæggelse været en magnet for talentfulde eller forfulgte mennesker i Vesteuropa; netop fordi det havde en minimalstat, der ikke blandede sig meget i borgernes liv. Men også dette fører tilbage til det forhold, at staten er lille.

Verdens mindst skrøbelige nation?

Jeg har stor tillid til landets fremtid. Igen og igen udviser det en fleksibilitet, man ikke ser i større nationer. Eksempelvis blev landet for nyligt ramt af et fald i kurserne på EUR imod CHF fra 1,65 til 1,20 på ca. 3 år, uden at det skabte en større krise og derefter til under 1,00 på en enkelt dag uden at det udløste recession. Schweizerne reagerede fleksibelt ved at arbejde mere for samme løn, arbejde mindre eller outsource mere, hvor det var nødvendigt. Ligeledes formåede landet at *reducere* sin statsgæld gennem den store globale krise fra 2007 til 2013.

I sin bog *Antifragile* giver Nassim Taleb den samme overordnede begrundelse, som jeg selv ville give, om end han siger det lidt overdrevet. Han siger nemlig, at Schweiz er verdens mindst skrøbelige land fordi det "ikke har en regering". Det har det dog, men den er heldigvis meget lille.

Men den sande og ultimative årsag – gåsen helt bag facaden – vil jeg tro er den tilfældighed, at schweizerne talte fire forskellige sprog. Derfor var de bange for magtkoncentration, og deraf fulgte alt det andet.

Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til et af de kommende numre af LIBERTAS, så send en e-mail til redaktøren på: torbenmarkp@hotmail.com

LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger og film m.m., men redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret. Nedenfor er angivet de kommende temanumre af LIBERTAS.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Kort resume på maks 100 ord
- Kort forfatterbiografi på maks 20 ord
- Artikler må meget gerne indeholde illustrationer, grafer og tabeller, der vedlægges separat som JPG-filer
- Noter som fodnoter, ikke slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatter og årstal og evt. sidetal i parentes, eksempelvis: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste sidst i artiklen. Citeret litteratur anføres alfabetisk efter etternavn og dernæst årstal, jf.

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

LIBERTAS nr. 62. August 2016: **Ytringsfrihed og tolerance I**

LIBERTAS nr. 63. Oktober 2016: **Ytringsfrihed og tolerance II**

LIBERTAS nr. 64. Februar 2017: **Anarkisme**

LIBERTAS nr. 65. Juni 2017: **Den østrigske skole**

Libertas nr. 66. Oktober 2017: **De store kriser**

DEN SYNLIGE HÅND

Brexit betyder frihed

Torben Mark Pedersen

Monopol er skidt, konkurrence godt. På markedet, i politik og i ideernes verden. Monopol fører til magtkoncentration, ensretning og stilstand – konkurrence til innovation, opdagelsen af nye muligheder, magtdeling, frihed og mangfoldighed.

Der er ingen frihed, hvor magten er en enhed, hvor der er ét mål, og hvor ét sæt af ideer har monopol. Når den islamiske verden er et helvede af barbari og ufrihed, er det pga. religionens monopol. Der er ikke plads til dissens, til konkurrerende idéer, til at adskille kirke og stat – eller til individet. Der er én Gud, og islam betyder underkastelse.

Hvis en organisation har ét mål og mening, vil enhver form for afvigelse og kritik blive betragtet som kætteri, fordi det udgør en hindring for at virkeliggøre målet. Det følger af kravet om enhed, at de, der bryder den, skal ekskluderes, og det er vejen til dét, Popper kaldte ”det lukkede samfund”. I middelalderens katolske Europa endte titusinder deres liv på bålet anklaget for kætteri. Fordi troens og kirkens enhed gik forud for alt andet.

Siden Romerriget har Europa ikke været en enhed. Den politiske magt var aldrig udelt, og der herskede ikke kun ét sæt af idéer. Derfor opstod friheden i Europa og ikke i Kina, Indien eller Arabien.

I renæssancen genopdagedes arven fra antikken, og mennesket blev sat i centrum, og reformationen, der begyndte som et opgør med kirkens magtmisbrug, blev til et opgør med kirkens autoritet. Skriftens autoritet blev sat over kirkens, og tro blev en personlig sag. Det brød den katolske kirkes monopolstilling på troens område. Og det førte til en deling af den

åndelige og den verdslige magt. Omtrent samtidig brød den videnskabelige revolution med kirkens monopol på at fortolke det fysiske verdensbillede, og Guttenbergs trykpresser spredte de humanistiske, videnskabelige og religiøse idéer. Og med spredningen af viden, blev magten spredt. Det drog reformationen fordel af.

I England opstod der et stort antal konkururerende protestantiske trosretninger, og da de ikke kunne enes om den sande tro, opstod kravet om tolerance. Det kom til et opgør med den religiøse uniformitetspolitik og troens enhed – og med magtens enhed, da parlamentet satte sig op mod kongen. Det endte med borgerkrig og kongens og ærkebiskoppens henrettelse.

Under den puritanske revolution kom den tidlige liberalism til verden. Og et halvt århundrede senere fik England sin ”Glorious revolution”. Den blev en succes – som den amerikanske – fordi den gjorde op med magtens enhed, hvorimod den franske revolution endte i blodbadet og guillotinen under terrorregimet, fordi kravet om enhed – al magt koncentreret i ”folkesuveræniteten” – gik forud for alt.

Schweiz er Europas mest succesrige samfundsmodel pga. decentraliseringen af magten. Europas mange folkeslag og nationalstater er i det hele taget Europas velsignelse. De europæiske lande har bekriget hinanden i århundreder, og det har været blodigt og barbarisk, men de har også holdt hinanden i skak og hindret, at én politisk magt dominerede og undertrykte hele kontinentet. Det har hindret en ensretning af idéer og kulturer og skabt konkurrence mellem forskellige politiske og økonomiske modeller og filosofiske og religiøse ideer.

Fortsættes på side 57