

Har liberalismen slået fejl?

Patrick Deneens kritik af liberalismen

Rasmus Ulstrup Larsen

Hvorfor postliberalismen fejler

Johan J. R. Espersen

Et forsvar for kapitalismen og det liberale samfund

Simon Fendinge Olsen

Universalisme som ledestjerne eller konkret politisk projekt?

Signe Bøgelund Hansen

Uden for tema

Richard Rortys postmoderne bourgeoisliberalisme

Johan J. R. Espersen

Socialismens grundlæggende økonomiske problem fylder 100 år

Johan Peder Nordbakken

Fra Liberator

”Hvis du ikke har noget at skjule, har du ikke noget at være bange for”

Christoffer Ramberg

Den synlige hånd

Mette Frederiksens grundlovsbrud er den frie forfatnings bedste argument

August Stengaard

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 indekseret i Dansk Artikelindeks.

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

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion

Torben Mark Pedersen (ansv.)

Johan J. R. Espersen

Otto Brøns-Petersen

Filip Steffensen

Signe Bøgevald Hansen

Redaktionen kan kontaktes på:

torbenmarkp@hotmail.com

Indhold Tema: Har liberalismens slået fejl

Temaindledning	3
Patrick Deneens kritik af liberalismen <i>Rasmus Ulstrup Larsen</i>	4
Hvorfor postliberalismen fejler <i>Johan J. R. Espersen</i>	7
Et forsvar for kapitalismen og det liberale samfund <i>Simon Fendinge Olsen</i>	23
Universalisme som ledestjerne eller politisk projekt? <i>Signe Bøgelund Hansen</i>	27

Uden for tema

Richard Rortys postmoderne bourgeoisliberalisme <i>Johan J. R. Espersen</i>	31
Socialismens grundlæggende økonomiske problem... <i>Lars Peder Nordbakken</i>	51

Fra Liberator

"Hvis du ikke har noget at skjule, ..." <i>Christoffer Ramberg</i>	56
---	----

Den synlige hånd

Mette Frederiksens grundlovsbrud er det bedste... <i>August Stengaard</i>	60
--	----

Temaindledning

Har liberalismen slået fejl? Det konstaterer den amerikanske politolog, Patrick J. Deneen, at den har, i sin bog med titlen ”Why liberalism fail”. Og som titlen antyder sætter han sig for at forklare hvorfor - ikke at spørge om den har slået fejl.

En række danske konservative/kommunistiske debattører har taget Deneens argumentation til sig, og det fik i foråret Libertas til at invitere Kasper Støvring og Rasmus Ulstrup til et debatarrangement sammen med Johan J. R. Espersen og Otto Brøns-Petersen om, hvorvidt liberalismen har slået fejl. Desværre kom Corona på tværs vejen, så debatarrangementet blev udskudt på ubestemt tid.

Libertas fik dog et par af de planlagte debattører til at give deres bud på, om liberalismen har slået fejl, og **Rasmus Ulstrup Larsen** præsenterer hovedtrækkene af Deneens kritik af liberalismen, som han tilslutter sig.

Johan J. R. Espersen forsvarer i den anden artikel liberalismen mod Deneens kritik og kritiserer omvendt det, han omtaler som post-liberalismen for dens mangler.

Relateret til emnet men ikke som en kommentar til Deneens bog skriver **Simon Fendinge Olsen** et forsvar for kapitalismen og det liberale samfund, og **Signe Bøgelund Hansen** skriver om universalisme og dens forpligtelser på at værne om individets rettigheder i international kontekst.

Uden for tema har **Johan J. R. Espersen** også skrevet en længere artikel om den amerikanske filosof, Richard Rortys form for liberalisme, som han kalder for postmoderne bourgeoisliberalisme.

Det er i år hundredåret for von Mises' banebrydende kritik af socialismen, som han fremsatte i en artikel i 1920 og fulgte op med bogen *Socialism* i 1922. Det var en kritik, der gav anledning til den såkaldte kalkulationsdebat. Om det skriver **Lars Peder Nordbakken**.

Netmagasinet Liberator har fået ny redaktør, den unge Jakob Talbro står for at videre-

føre Liberator som et forum for libertariansk og anarkokapitalistisk debat. Libertas har bedt Jakob Talbro om at udvælge det bedste blogindlæg fra det seneste år, som vi bringer i dette nummer. Det blev et indlæg af **Christoffer Ramberg**, der skriver om overvågningssamfundet.

Den synlige hånd handler denne gang om regeringens grundlovsbrud, og den er skrevet af **August Stengaard**.

Dette nummer er sidste udgivelse i 2020-årgangen, og temaerne for de kommende numre i 2021 bliver:

- Nr. 75: Frihandel, globalisering og protektionisme
- Nr. 76: Thomas Hobbes
- Nr. 77: Regulering

Du og din familie ønskes en glædelig jul og et forhåbentligt mindre ufrit nyt år.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

P.S. Husk at forny dit medlemskab af Libertas.

Patrick Deneens kritik af Liberalismen

Rasmus Ulstrup Larsen

Den amerikanske politolog, Patrick Deneen, udgav i 2018 bogen "Why liberalism failed", hvori han kritiserer liberalismen for at bære kimen i sig til din egen undergang. I artiklen præsenteres hovedlinjen i Deneens argumentation for liberalismens fallit.

I 2018 udgav Patrick Deneen sin nu berømte kritik af liberalismen i bogen *Why Liberalism Failed*. Deneens kritik er bemærkelsesværdig af flere årsager. Først og fremmest fordi hans kritik af liberalismen er original. Det originale ligger i, at Deneen påviser, hvordan liberalismen som system og ideologi indeholder dens egen negation. Liberalismen er i den forstand, ifølge Deneen, et system, der med nødvendighed må lede til sin egen undergang.

I det følgende vil jeg redegøre for Deneens centrale analyser og forsøge at bringe klarhed over de indvendinger, man som liberal er nødt til at forholde sig til, hvis liberalismen skal kunne forsvares.

Deneens sociologi

Almindeligvis kritiseres liberalismen fra andre ideologiske positioner, der forsøger at påvise, at liberalismen ikke lever op til de mål og ønsker, andre ideologier opstiller. Som eksempel kan fremhæves den evige diskussion om, hvorvidt liberalisme leder til uacceptabel ulighed, eller hvordan samfundet skal hænge sammen, hvis der ikke er nogen, der betaler en høj skat til velfungerende offentlige institutioner. Disse kritikpunkter er selvfølgelig relevante for de parter der er uenige i, at liberalismen skal udgøre det ideologiske fundament for den gældende samfundsorden. Til gengæld er kritikpunkterne ikke særlig interessante for dem, der faktisk er liberale.

I modsætning til ovenstående kritikpunkter fremsætter Deneen en kritik af liberalismen,

som i særdeleshed er interessant for liberale, fordi den analyserer liberalismens eget DNA og finder, at det er fuld af interne fejl, der nedbryder sit eget DNA. Heri ligger den afgørende forskel på den kritik af liberalismen, der almindeligvis fremføres og så den kritik, Deneen fremfører.

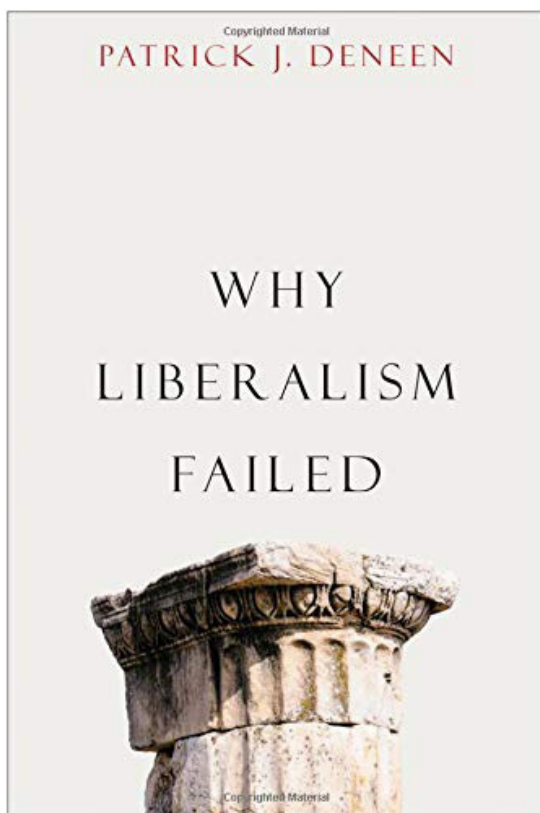
Men for at forstå Deneens kritik, må man først forstå hans sociologiske analyse af USA.

Deneen konstaterer, hvad nogen næppe er i tvivl om, at USA på mange måder har udviklet sig til et land, hvor tiltroen til fremtiden er sort. Undersøgelserne, som Deneen fremhæver, peger på, at tiltroen til den politiske magt er lav, at troen på, at livet vil blive bedre i fremtiden er lav, samt at det sociale liv eroderer og uligheden eksploderer. Amerikanerne føler sig med andre ord sat på sidelinjen uden indflydelse og følelse af et samhörigt fællesskab.

Årsagerne til dette er mange, men særligt peger Deneen på, at individualismen har slået så meget igennem, at mennesket står ensomt og hjælpeløst tilbage i en verden uden sammenhæng. Det interessante ved denne analyse er, at Deneen peger på liberalismen som forklaring på denne udvikling, for det er i liberalismen, man finder kimen til den moderne individualisme der udspiller sig i nutidens USA.

Samtykke som liberalismens moralske grundbegreb

Deneen foretager den svære øvelse, at redegøre for, at liberalismen fra starten har været individualistisk. Deneen er klar over, at mange liberale skelner mellem klassisk og moderne li-



beralisme, og at liberale ofte afsværger sig den moderne form, for at fastholde, at liberalismen også indeholder et socialt og fællesskabsorienteret perspektiv. For at Deneens tese om liberalismens som et dødfødt projekt må holde, bliver han derfor nødt til at spore en fællesmængde i den liberale filosofi fra John Locke og frem til i dag.

Den fællesmængde Deneen finder til at understøtte sine analyser er, at i al liberal filosofi gennem historien har det afgørende retfærdighedsbegreb været *consent*. Det er kun gennem samtykke, at forpligtelser kan opstå i liberalismen. Deneen fremhæver, hvordan Locke argumenterer for, at moralsk set må selv familiære forpligtelser bygge på et eksplicit samtykke for at være gældende. Der eksisterer med andre ord ikke naturlige forpligtelser, kun naturlige rettigheder, og de rettigheder er som bekendt rettigheder man i moderne sprog kan oversætte til: *"Lad mig være i fred og pas jer selv, medmindre jeg giver samtykke til at have noget med andre at gøre"*.

Denne grundlæggende idé om, at kun samtykke kan gøre moralske forpligtelser gælden-

de, står i tæt relation til individualismen. Men det er netop denne individualisme, der ifølge Deneen leder til, at en stor stat nødvendigvis må opstå og negerer liberalismens eget mål.

Individualisme leder til en stor stat

Der er næppe nogen tvivl om, at de velfungerende stater i den vestlige verden er ubeskriveligt store i historisk perspektiv. Hvis John Locke levede i dag, måtte han derfor også erkende, at hans filosofi havde slået gevaldigt fejl, uanset om han kiggede til Danmark, USA eller Schweiz. Det paradoksale ligger i, at alle disse nationer i vid udstrækning har baseret deres styreformer på liberalismens filosofi. Men paradokset er uundgåeligt, når liberalismens system bygger på individualisme og samtykke som det moralske grundlag for den politiske og sociale sfære.

At individualisme leder til en stor stat, er den mest bemærkelsesværdige og originale analyse Deneen foretager. Logikken er som følger: Der hvor individualismen slår rod i samfundet, bliver mennesket hjælpeløst og alene. Denne hjælpeløshed leder til, at staten eller organiserede samfundsinstitutioner må træde til, hvilket igen gør, at staten i stigende grad ophæver behovet for hinanden, hvilket skaber endnu mere individualiserede livsformer, der igen må forlade sig på staten for at klare tilværelsen.

Individualismen, som liberalismen bygger sit moralske og politiske system på, leder altså til en selvreproducerende samfundsudvikling hvor flere og flere mennesker er afhængige af staten, fordi individualismen er et både moralsk og politisk udgangspunkt for omgangen mellem mennesker.

Som konkret eksempel på udviklingen kan man pege på den enlige mor, der i dag er afhængig af staten for at komme økonomisk igennem tilværelsen: Moderen har sat et barn i verden, hvorefter faderen er smuttet, og efterladt moderen med ansvaret for barnet. Da barnet ikke selv har givet samtykke til at blive født af sin mor, har det krav på hjælp, som moderen ikke kan leve op til og give alene. Staten bliver derfor nødt til at træde til og sikre barnets overlevelse og velbefindende. Som uintenderet konsekvens, har moderen nu intet særligt incitament til at finde sig en ny partner, der

kan sikre hende og barnet. Moderen er på den måde blevet individualiseret af statens tiltræden, men statens tiltræden blev kun nødvendig på grundlag af et individualiseret samfund, hvor man forlader hinanden, som man vil, da man ikke har noget moralsk ansvar overfor sin partner eller barn.

Eksemplet er karikeret, men det illustrerer hvordan individualisme og samtykke som moralsk grundbegreb er inkompatibelt med et mål om en lille stat. Liberale kan selvfølgelig hævde, at man bør lade barnet dø, for man har ikke krav på hjælp. Men i en reel verden, hvor ingen mennesker bryder sig om, at små børn dør eller lever en forhutlet tilværelse, samtidig med, at man ikke mener sig forpligtet på selv at gøre noget for andre, da må staten nødvendigvis vokse sig stor.

Hvis man anerkender analysen om, at individualisme leder til en stor stat, og en stor stat leder til yderligere individualisme, bliver det også muligt at forstå den udvikling vi ser i Danmark. Danmarks velfærdsideologi er nemlig ikke udsprunget af et socialistisk eller marxistisk fællesskab, men derimod af en ekstrem individualisme som i sidste ende er begrundet i liberalismen. De sociale og politiske udviklingstendenser, hvor vi løsriver mere og mere fra hinanden, er derfor også umulig for liberale at kritisere uden at kritisere sig selv.

Måske er det derfor, at liberale sjældent kritiserer, at staten har påtaget sig opgaven at være far, eller at staten subsidierer skilsmisser, for i sidste ende er det liberalismens egen filosofi, der har ledt til det resultat. Så er det nemmere at kritisere, at staten ikke drives ligeså effektivt som den kunne, eller at mængden af konsulenter i det offentlige er steget. Men det gør også liberalismen ubrugelig.

Hvorfor postliberalismen fejler

Johan J. R. Espersen

Liberalismen er endnu engang under beskydning, og endnu engang lyder kritikken, at liberale samfund er kendetegnet ved opløste sociale bånd og moralsk forfald. Det er selvfølgelig ikke helt sandt. Liberale samfund er – ud over at være rige og frie – i bedre stand til at respektere fællesskab og tradition, end de postliberale kritikere forestiller sig.

Liberalismen, vores tids herskende ideologi, har fejlet og er uforbederlig. Det hævder professor i statsvidenskab Patrick J. Deneen i bogen *Why Liberalism Failed*. Staten er større og kontrollerer mere af samfundslivet end nogensinde før, afstanden mellem toppen og bunden vokser, og klima- og miljøkatastrofer truer i den nære horisont. Ikke overraskende mener mindst halvdelen af den amerikanske befolkning, at deres bedste dage ligger bag dem, og at fremtidige generationer vil være dårligere stillet end dem selv. Samtidig falder tilliden, og begge politiske fløje er stærkt kritiske overfor den bestående samfundsorden. Som Deneen skriver: ”Det er tydeligt for alle, at det politiske system er ødelagt, og samfundsstrukturen er i opløsning,” Deneen (2018, 2).¹ Den eneste forstandige måde at reagere på disse vanskeligheder er ifølge Deneen at afvise liberalismen og finde et andet grundlag, hvorpå vi kan bygge vores politiske og sociale liv. Vi skal med andre ord erklære os selv for postliberale.

Det lyder katastrofalt, og desværre er det ikke alle kritikpunkterne som er forkerte. Det er ikke ligefrem let at bevare optimismen, når man betragter det amerikanske samfund. 2020 har været en perfekt storm af ulykker og føles som et år, der ligesom 1968 sætter alvorligt spørgsmålstejn ved USA's fremtid. Alligevel mener jeg ikke, at liberalismen har fejlet. Det er derimod Deneens ensidige kritik som fejler.

¹ Hvis ikke andet er angivet, er citater fra Deneens bog oversat af undertegnende.

Kritikken er nemlig baseret på en ekstrem forenkling af liberalismen, der samtidig forsømmer konkret praksis, og i sidste ende risikerer at være en større trussel mod vores velbefindende end liberalismens skavanker.

Liberal ideologi

Deneens bog er groft sagt en fortælling om, hvordan liberalismen – ifølge Deneen en 500 år gammel ideologi, der blev indført i USA for 250 år siden – har ødelagt en ældre intellektuel orden, hvor frihed blev kædet sammen med selvkontrol, det enkelte menneske blev set som del af en større social helhed, og mennesket generelt levede i bedre overensstemmelse med naturen. Ødelæggelsen blev igangsat af ”en række tænkere, hvis centrale mål var at nedrive det, de konkluderede, var irrationelle religiøse og sociale normer” (s. 24). I stedet skulle der indføres ”suveræn og fuldstændig frihed gennem frigørelse af individet fra bestemte steder, forhold, medlemskaber og endda identiteter” (s. 16) såvel som frigørelse fra ”den naturlige verdens begrænsninger” (s. 49).

Værst af de ødelæggende tænkere var John Locke, ”liberalismens første filosof” (s. 32).² Ifølge Deneen var Locke med til at introducere et nyt og radikalt syn på politiske forpligtelser og retfærdighed, der prioriterede individet 2 Thomas Hobbes får også betydelig opmærksomhed og kritik. Faktisk nævnes Locke og Hobbes ofte i flæng som om Locke bare er Hobbes med et smil. Locke kaldes også ”Hobbes' filosofiske efterfølger” (s. 32). Det er en ekstrem forfladigelse af et komplekst forhold.

over kollektivet. Synspunktet blev tydeligst udtrykt i forestillingen om en naturtilstand, hvorfra samfundets grundlæggende indretning aftales i en samfundskontrakt. En forestilling, der angiveligt førte til, at politik blev forstået udelukkende baseret på individets egeninteresse frigjort fra ethvert konkret fællesskab. I dag, nogle hundrede år senere, har denne ideologi ført til utallige dårligdomme. Skikke og traditioner er blevet ødelagt, naturens ressourcer er ved at blive udtømt, og ganske paradoksalt er statens magt blevet udvidet; nogle gange i jagten på velstand, andre gange for at sikre individuelle rettigheder, men nok oftest i håbet om frigørelse fra snærende sociale bånd.

Deneens kritik rammer således både højre- og venstrefløjen. Selvom de er modsætninger af navn, foregår deres kampe inden for rammerne af liberalismens ødelæggende eksperiment. Ingen af fløjene har derfor ændret på de seneste århundredes kurs, men blot bidraget til at accelerere derouten. Den angiveligt uundgåelige konsekvens er, at borgerne i liberale samfund, særligt i USA, er blevet til rodløse individer, der forfølger deres egne interesser på bekostning af familien, lokalsamfundet, religionen og alle andre forpligtelser, der traditionelt har givet livet struktur og mening.

Som enhver god fortælling er der selvfølgelig en snert af sandhed i den. Det er bestemt muligt at finde liberale tænkere, der negligerer det faktum, at mennesker er socialt konstituerede og i stedet betoner, at individet i væsentlig forstand er styret af egeninteresse, og som således sniger en selvoptaget individualisme ind i liberalismen. Benjamin Tucker, Ayn Rand, Murray Rothbard og David Gauthier er på meget forskellig vis mulige eksempler. De giver imidlertid ikke et fuldstændigt billede af den liberale tradition. De færreste ville nok udnævne dem som liberalismens hoffilosoffer. Det er af den grund fristende at afvise Deneen som en intellektuel charlatan, der ikke magter at præsentere den mangfoldighed af idéer, som findes under liberalismens banner. Klassisk liberalisme, moderne liberalisme, socialliberalisme, libertarianisme og sågar socialistisk ideologi klumpes sammen til en samlet men u håndgribelig bevægelse, der udelukkende fokuserer på at give individer så meget plads som

muligt til at jage deres egeninteresse: ”På trods af alle deres forskelle animerede denne ambition tænkere fra John Locke til John Dewey, fra Francis Bacon til Francis Bellamy, fra Adam Smith til Richard Rorty” (s. 47). Men enhver, der studerer disse tænkere, vil hurtigt erfare, at de udgør en meget bred vifte af intellektuelle traditioner, som giver meget forskellige svar på spørgsmålet om, hvordan man balancerer rettigheder og forpligtelser, frihed og tradition, og individ og samfund.

Locke var eksempelvis noget mere kompliceret end Deneen lader fremstå. Idéen om en samfundskontrakt giver i mine øjne mest mening, hvis man betragter den som et analytisk redskab til at undersøge legitimiteten af en suveræn, ikke som en teori om statsdannelse eller en komplet beskrivelse af vores sociale tilværelse. Kontraktelementet var heller ikke hele eller bare hoveddelen af Lockes praktiske filosofi. En lige så væsentlig del var forestillingen om, at Gud har givet mennesket en ”plan, regel eller mønster,” Locke (1663-64/1997, 81) som vi er forpligtet til at leve efter. Dermed skriver Locke sig ind i en ældre naturretslig tradition, der bl.a. kan spores tilbage til Thomas Aquinas, en tænker som Deneen selv støtter sig op ad. Ikke overraskende konkluderede Locke, at samfund uden religion vil forfalde til moralsk anarki.³ Det er en påstand, der ikke ligefrem flugter med Deneens forsimplede fortælling om Locke.

Faktisk anerkendte de fleste klassisk liberale betydningen af de bånd og dyder, der binder

³ Locke skrev: “Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all,” Locke (1689/2010, 52-53). Han skrev også: “If man were independent [of God], he could have no law but his own will, no end but himself. He would be god to himself and the satisfaction of his own will the sole measure and end of all his actions,” Locke (1693/1997, 328) samt “If [man] finds that God has made him and all other men in a state wherein they cannot subsist without society and has given them judgement to discern what is capable of preserving that society, can he but conclude that he is obliged and that God requires him to follow those rules which conduce to the preserving of society?” Locke (1678/1997, 270).

samfund sammen. Adam Smith er muligvis mest kendt for at skrive om de samfundsgavn- lige virkninger af at følge egeninteressen, men han skrev også omfattende om menneskets evne til at føle sympati med andre, udøve selv- kontrol og elske.⁴ Det er en side af Smith, som ofte bliver overset, men som heldigvis på det seneste har fået øget opmærksomhed, f.eks. letlæselige Hanley (2019). David Hume var om muligt endnu klarere i sit syn på selvoptaget egeninteresse og reduktionistisk individualis- me. Han fremførte, at det ikke gav mening at tale om menneskelige handlinger frigjort fra sociale omstændigheder og sympatier, og at samtykke og frivillighed ikke kunne være ba- sis for samfundslivet.⁵ Også Adam Ferguson fulgte trop og erklærede, at der ikke findes en

præsociale naturtilstand.⁶

De amerikanske Founding Fathers, om end en broget flok, delte mange af disse tanker. John Jay, USA's første højesteretspræsident, skrev, at den unge amerikanske nation var et "broder- skab, der var knyttet sammen af de stærkeste bånd," Jay (1787).⁷ John Adams, USA's anden præsident, var lige så tydelig: "Vores forfatning blev kun lavet til et moralsk og religiøst folk. Det er fuldstændigt utilstrækkeligt for enhver anden," Adams (1798).⁸

Også F.A. Hayek tilsluttede sig disse iagtta- gelser. Han skrev, at "om end det kan forekom- me paradoksalt, er det sandsynligvis rigtigt, at et vellykket frit samfund altid i stort omfang vil være et traditionsbundet samfund," Hay- ek (1958, 235).⁹ Selv den både berømmede og

4 Smith begyndte *The Theory of Moral Sentiments* således: "How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it," Smith (1759, I.i.1). Han skrev også: "And hence it is, that to feel much for others and little for ourselves, that to restrain our selfish, and to indulge our benevolent affections, constitutes the perfection of human nature; and can alone pro- duce among mankind that harmony of sentiments and passions in which consists their whole grace and propriety. As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us," Smith (1759, I.i.5)

5 Hume skrev: "The mutual dependence of men is so great in all societies that scarce any human ac- tion is entirely complete in itself without some ref- erence to the actions of others," Hume (1748/2007, 80). Han skrev også: "Obedience or subjection be- comes so familiar, that most men never make any enquiry about its origin or cause, more than about the principle of gravity, resistance, or the most universal laws of nature. Or if curiosity ever move them; as soon as they learn, that they themselves and their ancestors have, for several ages, or from time immemorial, been subject to such a form of government or such a family; they immediately acquiesce, and acknowledge their obligation to allegiance," Hume (1758/1987, 470).

6 Ferguson skrev: "If both the earliest and latest accounts collected from every quarter of the earth, represent mankind as assembled in troops and companies; and the individual always joined by affection to one party, while he is possibly opposed to another; employed in the exercise of recollec- tion and foresight; inclined to communicate his own sentiments, and to be made acquainted with those of others; these facts must be admitted as the foundation of all our reasoning relative to man," Ferguson (1767, 7).

7 Jay skrev også: "Providence has been pleased to give this one connected country to one united peo- ple—a people descended from the same ancestors, speaking the same language, professing the same religion, attached to the same principles of govern- ment, very similar in their manners and customs, and who, by their joint counsels, arms, and efforts, fighting side by side throughout a long and bloody war, have nobly established general liberty and independence," Jay (1787).

8 Adams skrev også: "There must be a positive pas- sion for the public good, the public interest, honor, power, and glory, established in the minds of the people, or there can be no republican government, nor any real liberty. And this public passion must be superior to all private passions," Adams (1776).

9 Hayek skrev desuden: "... the silliest of the common misunderstandings [is] the belief that individualism postulates (or bases its arguments on the assumption of) the existence of isolated or self-contained individuals, instead of starting from men whose whole nature and character is deter- mined by their existence in society. If that were true, it would indeed have nothing to contribute to

berygtede moderne liberale John Rawls bekymrede sig om dette spørgsmål og forsøgte at vise, at politisk retfærdighed er i kongruens med sociale goder. Han mente sågar, at ”kun i social forening er individet komplet,” Rawls (1971/1999, 525).¹⁰ Og sådan kunne jeg ellers blive ved med at fremhæve liberale tænkere, der ikke passer ind i Deneens fortælling.

Det er også muligt at spore de intellektuelle grundelementer af den påståede ambition om individuel frigørelse længere tilbage end liberalismen. F.eks. hævdede det antikke Grækenlands kyrenaikere, at det eneste gode i livet er tilfredsstillelsen af kropslig nydelse, og alle normer og relationer kun har betydning i den udstrækning, de bidrager til at tilfredsstille den enkeltes lyster her og nu. Pyrrho og hans følgere afviste helt, at der kunne opnås viden om, hvad der er godt, og den eneste løsning er derfor en form for fundamental skepsis og måske endda ligegyldighed. Med lidt god vilje kan denne forestilling trækkes via Sextus Empiricus og Michel de Montaigne til René Descartes, der ifølge Deneen var en af vigtige forfædre til liberalismens ødelæggende eksperiment. Descartes var også inspireret af William af Ockham, der ligesom Descartes rettede fokus mod koncepter i menneskets eget sind. I det hele taget er franciskanermunken Ockham en central figur. Hans nominalisme – afvisningen af, at almenbegreber har en selvstændig, uafhængig eksistens – har formodentlig bidraget til at fremme opfattelsen af mennesket som et individ. Sammen med Duns Scotus’ forestilling om Gud som en form for vilje og mennesket som skabt efter Guds billede, har det antageligvis medført en forståelse af mennesket, der our understanding of society,” Hayek (1948, 6).

10 Rawls skrev: “It is a feature of human sociability that we are by ourselves but parts of what we might be. We must look to others to attain the excellences that we leave aside, or lack altogether. The collective activity of society, the many associations and the public life of the largest community that regulates them, sustains our efforts and elicits our contribution. Yet the good attained from the common culture far exceeds our work in the sense that we cease to be mere fragments: that part of ourselves that we directly realize is joined to a wider and just arrangement the aims of which we affirm,” Rawls 1971/1999, 464).

handlede primært om vores frie, individuelle valg. Endelig er der selvfølgelig Luther, der måske mere end nogen anden omformede vores intellektuelle orden. Hans påstand om, at det enkelte menneske kan få adgang til Gud uden behov for en formidler truede kirkens autoritet og åbnede en bredere debat om lydhed og magt, som spillede en væsentlig rolle i udviklingen af individualismen.

Fortællingen om, at liberalismen samlet set “afviste den klassiske og kristne forståelse af mennesker som grundlæggende relationelle væsener ... og foreslog, at frihed, rettigheder og retfærdighed bedst kunne opnås ved radikalt at omdefinere den menneskelige natur” (s. 185) er med andre ord så forsimplet, at det er nærmest chokerende, at en professor i statsvidenskab kan få sig selv til at hævde det. Hverken Locke, Smith eller Hayek kan tilskrives et sådant projekt. Hvis Deneens mål er at udføre grundigt arbejde inden for liberalismens idéhistorie, dumper han med et brag. Han forholder sig ikke seriøst til nogen af ovennævnte filosoffer; i bedste fald ignorerer han dem, i værste fald misrepræsenterer han dem.

Deneens ærinde er dog ikke idéhistorie, men derimod polemik. I polemik prioriteres holdninger og kritik frem for forklaringer og forståelse. Polemik er derfor kendetegnet ved konfrontatoriske udsagn, der udtrykkes klart og uden tvetydighed, samt generaliseringer, der fremmer entydighed i stedet for kompleksitet og som skaber sammenhæng i stedet for fragmentering. Det er en passende beskrivelse af Deneen, hvis åbenlyst polemiske mål er at afvise liberalismen, ikke undersøge den. Det er værd at have med i mente.¹¹

Beklageligvis mislykkes Deneens polemik også. Den mislykkes, fordi han er ensidigt optaget af liberal ideologi.¹² Han forestiller sig, at historiens gang er en fortælling om, hvordan forskellige ideologier eller intellektuelle ordener kæmper mod hinanden og forsøger

11 Der skal selvfølgelig være plads til polemik. Som denne tekst demonstrerer, er jeg selv tilbøjelig til det. Det vigtige er bare, at vi ved, hvad vi læser.

12 Deneens forsømmelse af liberal praksis er blevet bemærket af bl.a. Burns (2019) og Goldberg (2020). Min kritik af Deneen er selvsagt i høj grad inspireret af disse.

at udfolde sig i vores daglige liv. I den liberale ideologis tilfælde har den spredt sig så dybt og bredt, at den dikterer alt fra seksuel adfærd til forretningsstrategier til retsafgørelser. Det er gennem disse succesfulde manifestationer, at vi for alvor kan erfare liberalismens ødelæggelse. Det får Deneen til at erklære, at "liberalismen har fejlet fordi liberalismen er lykkedes" (s. 179).

Problemet er blot, at historien alene ikke drives af abstrakte ideologier, men af menneskelige handlinger. Det er useriøst bare at hævde, at den gamle intellektuelle orden blev "filosofisk undermineret," hvilket førte til, at dens "goder blev undermineret i virkeligheden" (s. 40). Selv hvis det er sandt, at Lockes liberalisme indebærer en ekstrem selvoptaget individualisme, er der langt fra denne indsigt til nutidens opløste familier, voksende stat og udpinte natur. Som minimum må man kunne give et bud på hvilke mekanismer, der har muliggjort udviklingen. Men Deneen er ikke interesseret i personligheder, begivenheder og teknikaliteter. I Deneens univers reduceres vi alle til avatarer for ideologier, hvorefter vi kastes rundt som små joller i en voldsom storm. Det er et spændende drama, men det er ikke oplysende.

Ideologier, teorier og intellektuelle traditioner er selvsagt ikke ubetydelige. De kan motivere til bestemte beslutninger og handlinger, bevidst såvel som ubevidst. De kan bruges til at ændre overbevisninger, skabe alliancer og rykke ved forståelsen af virkeligheden. At formulere sig i et sprog er i sig selv en aktivitet med konsekvenser. Men det er ikke nok blot at konstatere dette. Vi skal også se på, hvem der udtrykker ideologierne, hvad der motiverer dem, og hvordan de rent faktisk omsætter det til praksis. Ofte vil vi erfare, at der er ganske langt fra ideologi til praksis, og at der er mange andre interesser på spil. Vi vil erfare, at abstrakte refleksioner kun sjældent direkte dikterer praksis, og at det hyppigt forholder sig omvendt, da ideologier altid udspringer fra en historisk, social og kulturel kontekst.¹³ Det

¹³ Enkelte steder antyder Deneen, at en elite bruger og måske endda fordrejer liberalismen til at opretholde sin status, men han udfolder aldrig denne tese fuldt, og oftere fremstår det blot som

resultater i et meget mere komplekst samspil mellem ideologi og praksis; en interaktion, der involverer en frygtelig masse ideologisk skuespil, tom teoretisering og efterrationalisering.

Locke og den liberalisme, der normalt er forbundet med ham og som Deneen åbenlyst misforstår, var altså lige så meget en indikator som et startskud. Snarere end at opfinde en entydig, fasttømret ideologi som sidenhen har overtaget verdensherredømmet, syntetiserede Locke gennem argumenter og metaforer en historisk kontekst. En kontekst præget af borgerkrige, religiøse stridigheder og politiske magtkampe såvel som Magna Carta, common law-traditionen og Putney-debatterne. Det betyder selvfølgelig ikke, at Lockes liberalisme ikke har været vigtig og betydningsfuld, men hvis man skal have det fulde billede, kræver det et blik for praksis som Deneen slet ikke besidder.

Liberal praksis

Deneens kritik er baseret på antagelsen, at nutidige, vestlige samfund er liberale samfund. Det vil nogle måske anfægte, men jeg er enig. Konsekvensen, som Deneen dog ikke fanger, er, at liberalisme ikke blot refererer til en ideologi eller til en række forskellige teorier, men også til en konkret liberal praksis med utallige bestanddele, som vi formentlig aldrig nogensinde kommer til at forstå til fulde.

Det er bl.a. frihedsrettigheder, privat ejendomsret og mindretalsbeskyttelse, ikke bare som idéer men som nedfældet lov. Det er uafhængige domstole, et retsvæsen baseret på retfærdig rettergang og proportionelle straffe, og en betydelig modvilje mod korruption. Det er et repræsentativt demokrati med fri og lige valgret. Det er parlamenter og politikere, som regerer ved hjælp af kompromisser og konsensus. Det er magtdeling og checks and balances, som begrænser politikernes beføjelser. Det er en kritisk presse, som tør tale magthaverne imod. Det er et alsidigt kulturliv, der frit udveksler synspunkter. Det er et videnskabeligt fællesskab, som kontinuerligt tilegner sig ny viden og opfinder ny teknologi. Det er en økonomi kendetegnet ved fri handel, fri kon-om, liberalismen i sig selv er den grundlæggende drivkraft for ødelæggelsen.

kurrence og fri prissætning. Det er et socialt sikkerhedsnet i form af økonomisk støtte til arbejdsløse, syge og gamle. Det er borgere som udviser individuelt initiativ og risikovillighed på markedet såvel som solidaritet og engagement i samfundslivet. Det er ansvarlighed og selvstændighed. Det er flade hierarkier og horisontal loyalitet. Det er en bred middelklasse bestående af kernefamilier. Det er konkrete, historisk forankrede institutioner, som bidrager til samhørighed og kontinuitet og til dannelsen af borgere, der er i stand til at leve frit. Det er et nationalt fællesskab med fælles sprog og historie. Det er kort sagt meget mere, end man skulle tro, hvis blot man læser Locke.

Samlet udgør liberal praksis således en uhyre kompleks samfundsform, der ikke bare kan reduceres til manifestationen af en forsimplet ideologi, og som hverken er designet eller faldet ned fra himlen, men som har udviklet sig langsomt og gradvist efter tilstrækkeligt mange for hundredvis af år siden indså faren ved ubegrænset statsmagt. En udvikling som fortsætter i dag, når borgere i liberale samfund interagerer med hinanden og ud fra disse interaktioner drager nye erfaringer.

Deneen ignorerer denne mangefacetterede, komplicerede praksis. Han ser ikke liberalisme som kultur og historie. Han er i stedet optaget af den monstrøse ideologi, som han fremmaner fra Lockes skrivelser. Det ses mest tydeligt på de områder, hvor Deneens særegne fremstilling af liberalismen ikke kan forklare virkeligheden.

F.eks. har Deneens liberalisme svært ved at forklare den fædrelandskærlighed og ærbødighed for nationale helte og myter, som gennemsyrrer liberal praksis.¹⁴ Han bruger meget plads til Liberal praksis er selvsagt ikke kun én monolitisk praksis. Mens både Danmark og USA er eksempler på liberal praksis, er de ikke bare en vilkårlig undergruppering af liberal praksis, men markant forskellige samfund med hver deres unikke arv og historie. Deneens polemik handler for det meste om USA. Alligevel har Deneens danske tilhængere ikke noget problem med at benytte Deneens argumenter i en dansk sammenhæng. Denne amerikanisering er dybt problematisk, da den forvrænger vores forståelse af verden, og skjuler vigtige kulturelle og politiske forskelle. Danmark har f.eks. ikke et problem med faldende tillid.

på at vise, at både USA's Founding Fathers og nutidens moderne liberale ønsker national centralisering på bekostning af lokalsamfundet, men han overser helt den rolle, som nationen faktisk spiller i praksis. De fleste borgere i liberale samfund identificerer sig nemlig med deres nationale ophav og udviser særlig interesse for sine landsmænds velbefindende. USA er selvsagt berømt for sin patriotisme, men også i Danmark er den nationale stolthed udbredt og faktisk stigende. I 1981 svarede 32 pct. af danskerne, at de var meget stolte, mens 24 pct. svarede, at de ikke var det, men i 2017 var andelen, der er meget stolt, vokset til 55 pct., mens andelen, der ikke er det, var faldet til 6 pct., Frederiksen (2019). Det giver mening, eftersom national stolthed og samhørighed skaber en følelse af at være relateret til en fortid og en fremtid, der overskrider de smalle rammer for vores eget liv. Deneens liberalisme kan ikke rumme dette, men det kan liberal praksis.

Deneens liberalisme er også tavs i forhold til den moralske karakter, der kræves for at leve i et liberalt samfund. Den "benægter enhver intention om at forme sjæle under dens styre" (s. 5), og opfordrer os i stedet til at træffe beslutninger på baggrund af "individuele egeninteresse og uden større overvejelse af virkningen af ens valg på samfundet" (s. 34). Men en af de vigtigste indsigter om liberal praksis er, at der under den skrattende overfladestøj stadig findes en vis social og moralsk substans. Det bemærkede Alexis de Tocqueville, en anden af Deneens inspirationskilder, allerede tilbage i 1835,¹⁵ og det gælder for så vidt stadig i Tværtimod. I 1979 svarede ca. 47 pct. af danskerne, at de stolede på de fleste, mens tallet har ligget omkring 80 pct. i de seneste ti år, Dinesen, Schaeffer & Sønderkov (2019). Og selvom tiltroen til politikerne er dalende i Danmark, fra 68 pct. i 2008 til 55 pct. i 2017, Frederiksen (2019), er det intet i forhold til USA, hvor kun 17 pct. i 2019 stolede på, at politikerne gjorde det rigtige i de fleste tilfælde, Pew Research Center (2019).

15 Tocqueville skrev: "... in the United States I found that restlessness of heart which is natural to men, when all ranks are nearly equal and the chances of elevation are the same to all. I found the democratic feeling of envy expressed under a thousand different forms. I remarked that the people frequently displayed, in the conduct of affairs,

dag. Kernefamilien er ganske rigtigt udfordret, både som demografisk virkelighed og som adfærdsregulerende institution, men alligevel er langsigtede forpligtelser, stabilitet og troskab idealer for de fleste par i liberale samfund, f.eks. van Hooff (2016). Selvom de stykkes sammen som en bricolage, har venskaber og mindre fællesskaber også afgørende betydning for vores identitet, og mange af os stræber fortsat efter at knytte disse bånd på en eller anden måde. Bånd, der begrænser og støtter alt efter behov, og som kultiverer normer og værdier, der hjælper os med at finde ud af, hvad der er godt, rigtigt, vigtigt og ønskeligt. Overvejelser om rigtigt og forkert, godt og dårligt betyder i det hele taget meget for os. Vi har en enorm samling af kunst, der handler om hvad der er rigtigt og forkert, og institutioner som familier, lokalsamfund, kirker, skoler og universiteter har aldrig været og vil aldrig være neutrale i disse spørgsmål. Det betyder ikke, at der altid og automatisk gives gode svar, og det skal vi være mere opmærksomme på, men overvejelserne og debatterne eksisterer skam.

Der kan også nævnes andre eksempler: Deneens liberalisme kræver angiveligt neutralitet i religiøse anliggender, men ingen liberale samfund har nogensinde fulgt dette krav. Omtrent alle liberale samfund har love og traditioner, som er formet af kristendommen, og mange

a consummate mixture of ignorance and presumption; and I inferred that in America, men are liable to the same failings and the same absurdities as amongst ourselves. But upon examining the state of society more attentively, I speedily discovered that the Americans had made great and successful efforts to counteract these imperfections of human nature, and to correct the natural defects of democracy. Their diverse municipal laws appeared to me to be a means of restraining the ambition of the citizens within a narrow sphere, and of turning those same passions which might have worked havoc in the State, to the good of the township or the parish. The American legislators have succeeded to a certain extent in opposing the notion of rights to the feelings of envy; the permanence of the religious world to the continual shifting of politics; the experience of the people to its theoretical ignorance; and its practical knowledge of business to the impatience of its desires," Tocqueville (1835/2003, 259-260).

har sågar formelt etablerede folkekirker, herunder naturligvis Danmark. Mange liberale samfund er også konstitutionelle monarkier, selvom det ikke giver meget mening i forhold til Deneens liberalisme. Ligeledes kan Deneen ikke forklare liberale samfunds udenrigs- og sikkerhedspolitik, der ofte er noget mere realpolitisk og pragmatisk end liberal ideologi formodentlig foreskriver.

Når Deneen stirrer sig blind på sin hjemmestrikkede liberalisme, overser han altså vigtige dele af liberal praksis. Det betyder imidlertid ikke, at alle Deneens kritikpunkter af liberale samfund er skudt helt ved siden af. Jeg er f.eks. enig med Deneen i, at individuel selvedfoldelse ofte kammer over i egocentrisk statusjagt og tankeløst forbrug, der sjældent ender med andet end eksistentiel mistrivsel. Jeg er også tilbøjelig til at give ham ret i, at den voksende afstand mellem elite og folk og centrum og periferi er ideel vækstbetingelse for social uro og mistillid.

Andre dele af hans polemik finder jeg mere tvivlsom. F.eks. er det absurd at påstå, selv for en polemiker, at den største praktiske konsekvens af kvindefrigørelsen har været at indlemme kvinderne i arbejdsstyrken, en befrielse som faktisk er "en langt mere omfattende trældom" (s. 187). Tilsvarende bizar er Deneens ekstreme modstand mod teknologi. Teknologi er hverken kun godt eller kun dårligt; det er både atomkraft og atombomber. Men for Deneen virker det som en simpel afvejning, hvor selv dårlige Roland Emmerich-film, som forudsiger menneskets undergang, vejer tungere end de seneste mange års teknologiske landvindinger. Glemte er ny medicin, der har reddet millioner af liv; digitalisering og automatisering (og snart 3D-printning), der har reduceret produktionsomkostninger til fordel for milliarder af mennesker; og CO²-neutrale energikilder, der ikke fortærer Jordens ressourcer. Analysen af sociale medier er tilsvarende mangelfuld. Sociale medier er ikke bare endnu et skridt på vejen mod opløste bånd og brudte fællesskaber. Tværtimod medfører sociale medier øget konnektivitet og en kommunikationsform som ikke er privat, men foran et publikum. Denne ekstreme, forvrængede socialisering har sandsynligvis stærkt negative konsekvenser for vo-

res mentale helbred og den offentlige samtale, Haidt & Rose-Stockwell (2019). USA er selvfølgelig skræmmeeksemplet – de har sågar haft en Twitter-troll som præsident.

Det afgørende er dog ikke de enkelte problemer, men derimod Deneens påstand om, at alle problemerne, rub og stub, skyldes liberal ideologi. Det er her, han fejler. Selv hvis han som den eneste havde en perfekt, autoritativ definition af liberalismen, ville han fejle, fordi han ignorerer liberal praksis. Det giver i bedste fald en enøjet analyse. Praksis må selvfølgelig også inkluderes, og i praksis findes der altså uklarheder, absurditeter og paradokser. En af de grundlæggende kendsgerninger i livets puslespil er, at brikkerne sjældent passer sammen. Det var netop, hvad Tocqueville så. Der findes modstridende interesser og behov som altid har eksisteret, og som aldrig vil forsvinde. Selviskhed, forfængelighed og grådighed er lige så gammelt som mennesket selv, gruppestridigheder er nærmest grundlæggende for samfundslivet, og forskellige men ligevægtige værdier vil uundgåeligt komme i konflikt. Glæde kontra pligt, retfærdighed kontra barmhjertighed, tolerance kontra orden. Politik – såvel som livet i almindelighed – handler om kompromisser, og selvom visse basale idealer og dyder bestemt bør stræbes efter, er der ikke et altomfattende, spekulativt system til korrekt levevis og samfundsstruktur, som bare venter på at blive opdaget og indført.

Liberal praksis har selvfølgelig også sine helt egne indre udfordringer og paradokser. En af dem findes i forholdet mellem individuel frihed og kulturelle, religiøse og moralske traditioner. Udfordringen går groft sagt ud på, at uhæmmet frihed vil risikere at føre til uorden og moralsk forfald, mens ubestridelig tradition hurtigt bliver autoritært og måske endda tyrannisk. Det er dog ikke en uløselig udfordring. Faktisk forholder det sig sådan, at selvom frihed og tradition hver især bærer kimen til ulykke, er de sammen den vigtigste kilde til den kreativitet som kendetegner liberal praksis. Fordi langt fra at være uforenelige, modstridende fænomener, eksisterer frihed og tradition på et spektrum med et balancepunkt nær midten, hvor frihed og tradition faktisk komplimenterer hinanden. Som Hayek anty-

dede har frihed nemlig brug for tradition for at sikre orden og mening, mens tradition har brug for frihed til at undslippe stagnation og tvang.

Liberal praksis resulterer altså ikke nødvendigvis i frigørelse fra alle former for relationer, fra nationen til familien, og liberal praksis er heller ikke nødvendigvis karakteriseret ved selvoptagede individer som på må og få støder ind i hinanden i et kulturløst tomrum. Når liberal praksis er afbalanceret mellem frihed og tradition, befrier den tværtimod borgerne fra den tvang, nød og selvoptagethed, der forhindrer dem i at leve gode liv og skabe dybfølte relationer med hinanden. Ikke overraskende var det, da vi kombinerede frihed med udbredt selvkontrol og intakte familier, at vi oplevede fremskridt uden historisk sidestykke. Selv den dag i dag fortsætter dem, der omfavner de mest basale dyder – dannelse, ansvarlighed og familieliv – med at nyde muligheder og levevilkår, der langt overgår enhver anden praksis.

Deneens store fejl er, at han ignorerer alt dette. Men en komplet afvisning af liberalismen – den rendyrkede postliberalisme – kan ikke kun være baseret på, at nogle af liberalismens teoretiske begrundelser er tvivlsomme. Ligeledes er det heller tilstrækkeligt at påpege, at liberal praksis har sine egne indbyggede udfordringer at kæmpe med. Hvis postliberalismen skal være overbevisende, må der derimod vises, at liberal praksis har været mindre vellykket end alternative praksisser eller i det mindste er mindre vellykket end den praksis som den afløste.

Elendighedens tidsalder

Måske vil det her være nyttigt at sænke abstraktionsniveauet en smule og spole tiden lidt tilbage. For hvordan så verden egentlig ud inden liberalismen?

Ringe levevilkår har været normalt tilstanden for det meste af menneskets eksistens. Hustandsopgørelser udarbejdet efter dødsfald blandt almindelige europæere før 1700-tallet vidner om nærmest universel fattigdom. En ældre person med et helt arbejdsliv bag sig ejede sjældent mere end lidt gammelt tøj, en skammel, et bord, en seng, og et par sække fyldt med halm, Braudel (2002). Historien

er fyldt af grelle eksempler på denne armod. I ellers velhavende Genova solgte de fattige sig som skibsslaver hver vinter, og i England var de fattigste nødt til at arbejde i arbejdshuse for næsten ingen løn. Her blev de bedt om at knuse knogler fra hunde, heste og kvæg til brug som gødning, indtil en inspektion af et arbejdshus viste, at sultne arbejdere kæmpede om de rådne knogler for at suge marven ud, Fowler (2007).

Mad var der nemlig heller ikke meget af, og den var ofte dyr. I slutningen af 1700-tallet måtte den almindelige franske husstand bruge ca. halvdelen af indkomsten på korn alene, mens i England gik 70 pct. af husstandens indkomst til at købe mad, der som oftest bare var vælling. I gode tider blev den intetsigende diæt suppleret med æg, mælk og lejlighedsvis kød, men alligevel fik den normale franskmænd og englænder færre kalorier end det nuværende gennemsnit for den afrikanske befolkning syd for Sahara, Norberg (2016).¹⁶

Hungersnød var også et regelmæssigt fænomen. I hårde tider rejste bønderne mod byerne, hvor de stimlede sammen på gader og pladser og tiggede. Historikeren Fernand Braudel citerer en hollandsk købmand, der var vidne til hungersnød og beskrivelsen er gruopvækkende: De udmagrede mennesker vandrede hjælpeløst rundt, læberne blege og dækket med slim, synlige, skæve knogler fra alle led, og maven reelt bare hængende hud. I de mest ekstreme tilfælde solgte forældre deres børn eller dræbte dem i kollektive selvmord, mens de mest desperate tyede til kannibalisme og "hev i de afdødes indvolde for at fylde deres egne maver", Braudel (2002, 77).

Hungersnød var ikke den eneste kamp mod naturen. Barsk, koldt vejr var altid en trussel i vores del af verden, og mange havde ikke tilstrækkeligt tøj til at klare en hård vinter. I det forindustrielle Europa var køb af klæder en luksus som almindelige mennesker kun havde råd til et par gange i deres liv. Ofte var fattige iført ét sæt uldtøj dag og nat, som kløede og ikke lod sig vaske let, hvilket selvsagt medførte

¹⁶ Min beskrivelse af elendighedens tidsalder er inspireret af jubeloptimisten Norberg, så hvis ikke andet er angivet, er informationen sandsynligvis hentet der.

elendig personlig hygiejne, Cipolla (1994).

Hygiejneforholdene var generelt forfærdelige. På landet boede og sov de fleste med deres høns, køer og grise. I byerne lod slagtere kadavere ligge alt for længe, latrinhuller blev gravet tæt på brønde, kammerpottes blev tømt i gaderne, og rådne kroppe blev gemt under kirken. Derudover brændte enhver husholdning kul. Røgen fra deres skorstene gjorde luften mørk og dækkede enhver overflade indenfor med sod. Ikke overraskende, men meget foruroligende, menes det, at de fleste indbyggere i London i en meget lang årrække spyttede sort.

Resultatet var konstante udbrud af farlige sygdomme. Alle store byer led regelmæssigt af pest, en ekstremt smitsom sygdom forårsaget af bakterier, der spredte sig i luften og ved fysisk kontakt. Sygdommen dræbte tre ud af fem, som blev smittet, og viste sig ofte som store bylder og hævelser. Det værste tilfælde var naturligvis Den Sorte Død i midten af 1300-tallet, som på syv år dræbte mindst en tredjedel af Europas befolkning. Et andet problem var maveinfektioner som konsekvens af dårlig diæt eller decideret rådne og bakteriebefængte fødevarer, f.eks. dysenteri der gav blodig diarré og kunne ende fatalt på et døgn. Mange områder var også plaget af malaria, og endnu mere foruroligende var spedalskhed og tuberkulose, hvoraf sidstnævnte i særlig høj grad dræbte børn og unge. COVID-19 er ingenting i denne sammenhæng.

Den mest almindelige medicin var bøn og religiøse ritualer. Der var ingen antibiotika til at behandle infektioner, og der var ingen bedøvelse ved kirurgiske indgreb. Hovedet, brystet og maven kunne ikke opereres bare nogenlunde pålideligt, og lemmer blev normalt bare amputeret. Ikke overraskende døde mange tidligt, og forældre måtte ofte begrave deres børn. Helt op til 1600-tallet døde ca. 25 pct. af nyfødte børn før deres første fødselsdag, og yderligere 25 pct. døde før deres tiende. Alderdommen var heller ikke ligefrem en velsignelse. Ofte betød det blot, at man mistede sin hørelse, sit syn og sin mobilitet.

Sygdomme var ikke den eneste dræber. Naturens ødelæggelser blev suppleret med menneskelig hærgen som resultat af politiske fejder

i de herskende familier, plyndringer udefra, kampe mellem købmænd, samt massakrer af kættere, alt sammen kombineret med hyppige offentlige henrettelser. Hvis der endelig skal tales om en naturtilstand, er krig og vold måske det mest iøjefaldende element. Steven Pinker har beregnet, at den gennemsnitlige mordrate for ikke-statslige samfund – og det inkluderer alt fra jæger-samlerstammer til guldfeberen i Californien – er ca. 500 pr. 100.000. Hvis alle dødsfaldene fra krige, folkedrab og menneskeskabt hungersnød i 1900-tallet sammenregnes, får vi stadig ikke en rate, der er højere end 60 pr. 100.000 årligt, Pinker (2011). Til sammenligning er mordraten i Danmark nu ca. én pr. 100.000.

Brutal vold var en helt almindelig del af hverdagen. På vej til kirken passerede folk forbi kriminelle, der blev pisket. I kirken så de billeder og skulpturer af helgener, som gennemgik frygtelig tortur med pile, spyd, ild og blod overalt, og de vidste, at kirken regelmæssigt anvendte lignende metoder over for kættere. På vej hjem kunne de se afhuggede hoveder, der var ophængt på bymurene. Hvis de skulle more sig om aftenen, betød det formentlig endnu mere vold. Der er historier om landsbyboere, som købte kriminelle fra nærliggende byer for at få fornøjelsen af at se dem blive skåret og hakket i stykker, Tuchman (2011).

Volden var så almindelig, at den var formaliseret i love, der foreskrev amputation af hænder, ører, næser og tunger som straf for mindre forbrydelser. Offentlige henrettelser i form af grotesk modbydelige voldsorgier var også sanktioneret af magthaverne. Henrettelsen af Robert-François Damiens i 1757, den sidste af sin specifikke slags i Frankrig, illustrerer dette på værste vis. Damiens blev dømt for forsøg på snigmord af Ludvig 15. Som straf blev han først iført en benskrue, et torturretskab som bestod af en slags støvle med indadvendte jernpigge, der blev langsomt strammet til skinnebenet var knust. Herefter blev han klemmt med en rødglødende knibtang på de mest kødfyldte dele af kroppen, særligt maven, lårene og overarmene, og hans hænder blev brændt med svovl, kogende olier og smeltet bly. Bagefter blev hans arme og ben spændt fast til fire heste, som blev sat til at trække i hver sin retning. Det tog flere

timer og krævede lidt hjælp fra bødlen med at skære de mest genstridige sener over, men det lykkedes til sidst at forvandle Damiens til en levende torso. Til allersidst blev han til stor applaus brændt på bålet, hvor han endelig døde.

Kvinder blev naturligvis også udsat for grusomheder. En mands ret til at slå sin kone var almindeligt anerkendt, og gadevoldtægter var hyppige. Nogle gange blev voldtægtsmanden kastreret eller endda dræbt, men ofte blev anklagen om voldtægt afvist, fordi kvinden blev gravid som følge af voldtægten. Den herskende opfattelse af kvindes seksuelle og fysiologiske karakter dikterede nemlig, at graviditet kun kunne ske, hvis kvinden havde nydt oplevelsen, og dermed var det ikke en voldtægt, Sharhar (1983).

Endelig var der selvfølgelig slaveri, formentlig den mest uhyggelige form for undertrykkelse som verden har kendt. I den transatlantiske slavehandel blev afrikanere med tvang fjernet fra deres familie og pakket på skibe, bundet tæt til plankesenge uden meget at spise eller drikke. Livet i de amerikanske plantager var ikke bedre. Slaverne blev brændemærket med deres ejers forbogstav, som var de kvæg, boede i små, snavsede hytter med få eller ingen møbler, arbejdede fra solopgang til solnedgang, og fik mad der dårligt var egnet til dyr. Slaver, der var ulydige og modsatte sig arbejdet, blev korporligt straffet, Morgan (1975).

Den transatlantiske slavehandel var imidlertid ikke det eneste tilfælde af slaveri. En meget stor del af afrikanerne var slaver før europæerne overhovedet overtog slavehandelen. Antallet af slaver i det antikke Grækenland overgik formentlig antallet af frie personer, og i Romerriget var der slavemarkeder i næsten alle byer, og velhavende familier kunne eje hundredvis af slaver. Der kan næppe være et bedre eksempel på fremskridt end det faktum, at slaveri, der eksisterede næsten alle vegne så sent som i 1800-tallet, nu er udryddet fra alle liberale samfund.

Det er netop pointen med de væmmelige beskrivelser af levevilkår og vold: Fremskridt sker langsomt og med mange tilbageslag og afveje undervejs, men i de sidste århundreder – den tid som Deneen har udpeget som de liberale århundreder – er der utvivlsomt sket enorme

fremskridt. Det er ikke sket som konsekvens af glørværdig, teoretisk planlægning, og mange af de vigtigste aktører har helt sikkert haft motiver som vi i dag næppe kan spejle os i.¹⁷ Det er i denne sammenhæng mindre vigtigt. Det vigtige er, at liberal praksis, uanset hvordan den er udviklet, har ført til en mere fri, rig og fredelig verden. Det er let at blive så opslugt af vores nuværende problemer, at vi glemmer denne succes. Men det er vigtigt at huske, at liberal praksis voksede ud af noget, som var meget værre; en tidsalder, der var plaget af fattigdom, sygdom, vold og undertrykkelse.

Det virker ikke til, at Deneen for alvor værdsætter hvor meget og hvordan liberal praksis har forbedret vores liv. Han har en tendens til at reducere fremskridt til klimakrise, fremmedgørende teknologi, ulige fordeling af goderne og opløsning af sociale bånd. Det ses tydeligst i en af bogens mest opsigtsvækkende påstande: "Blandt de største udfordringer for menneskeheden er evnen til at overleve fremskridt" (s. 19). Derfor ender han ofte med at pege nostalgisk på fortiden. Hvis vi ser bort fra elendigheden, var fortiden nemlig karakteriseret af en mere rodfæstet social orden kendetegnet ved stærke fællesskaber, respekt for traditioner, og begrænset mulighed for vildfaren selvudfoldelse. Det gav det enkelte menneske en stabil identitet og en mere meningsfuld tilværelse end den blotte tilfredsstillelse, som vi angiveligt oplever i liberale samfund.

Der er tre mulige svar på denne pessimisme: det korte, det lange og det rigtige svar.

Det korte svar er, at det muligvis er tolerabelt at leve med lidt eksistentiel usikkerhed, hvis det betyder, at vi ikke behøver at sulte, blive lemlæstet, voldtaget eller begrave vores børn.

Det lange svar, som jeg skal køre kort, er, at Deneens tilbageblik er et skønmaleri. Fortiden var ikke blot en periode præget af materiel elendighed, men også af ekstrem social undertrykkelse og kontrol. Historikeren Derek L. Philips har undersøgt spørgsmålet og fundt ud af, at der i det antikke Grækenland såvel som

middelalderlige samfund fandtes enorm social ulighed, lav politisk engagement, og udbredt fjendtlighed og dominans både mellem lokalsamfund, men også inden for dem. Philips' skarpt skårne konklusion er, at fortiden "ikke ser ud til at have haft meget til fælles med de idealiserede skildringer, der blev præsenteret af sociologiske teoretikere fra det sidste århundrede og fra kommunitære tænkere i dag. Den historiske udbredelse af den slags samfund, de beskriver, er en fiktion," Philips (1993, 150).

Det rigtige svar kræver mere plads og omhu end det er muligt at give her. Deneen har nemlig ret i, at vi, også i den vestlige verden, søger andet end simpel tilfredsstillelse. Vi søger at høre til. Vi ønsker at knytte tætte bånd og have langvarige, forpligtende relationer, hvor vi er noget for andre, og andre er noget for os. Vi ønsker, at vores liv skal være baseret på historier, der strækker sig tilbage til før, vi blev født, og som transcenderer den daglige trummerum. Der kan gives gode evolutionære forklaringer på denne tilbøjelighed, se f.eks. Baumeister & Leary (1995), men der er ingen grund til at tænde for den store afmystificeringsmaskine. Det afgørende er, hvordan vi forsøger at opfylde ønskerne.

Vi er født ind en verden af fællesskaber og omstændigheder, som vi ikke selv har skabt. Vi har f.eks. ikke selv valgt vores forældre, vores fødselssted eller vores køn. Deneen mener ganske korrekt, at denne givne sociale orden hjælper os i vores søgen efter at høre til. Det er en forankring, som vi arver, og bør værdsætte. Men samtidig findes der også fællesskaber, der udspringer fra os selv. I dag har vi til en vis grad mulighed for selv at vælge, hvem vi vil omgås af de utallige mennesker, vi møder på vores vej. Over tid vil den givne orden således blive forandret af vores valg. Familien udvides f.eks. gennem ægteskab og børn, og med en brav indsats er det sågar muligt at påvirke den fælles forståelse af vores nation og sprog. Mens Deneen klogt påpeger den givne orden, er han blind for de fællesskaber, som kan dannes og ændres. Han har en tendens til at betragte fællesskaber som bestående af foruddefinerede roller, der kontrollerer og dirigerer den enkelte. Det er muligvis tilfældet for nogle fællesskaber, men det er ikke et definerende træk

¹⁷ Joseph Henrich (2020) leverer i en interessant forklaring på fremskridtene: De grundlæggende institutioner for slægtskab og ægteskab blev ændret af navnlig den katolske kirke.

ved alle fællesskaber. Forhold, der er baseret på frivillig, gensidig forpligtelse, eksisterer også, og ofte overlapper og smelter de sammen med den givne orden.

Denne indsigt har konsekvenser for, hvordan vi i dag bør forsøge at opfylde ønsket om at høre til. Det er en misforståelse, hvis vi tror, at det enten handler om at affinde os med den orden, vi fødes i, eller smide lænkerne og skabe vores helt egen plads i verden. Førstnævnte, som ofte var eneste mulighed i fortiden, har en tendens til at resultere i fastgroede hierarkier af klasse, køn, race, etnicitet og seksualitet samt uendelige klan- og gruppebaserede konflikter. Det sidstnævnte er idealet for mange i dag. Vi skal realisere os selv, som det hedder. På den måde bilder vi os selv ind, at vi er essentielt selvdefinerende væsener. Men en sådan selvskabelse er ren alkymi. Vi er ikke bare autonome væsener, der kan skabe os selv ud af ingenting, men væsener som altid tænker og fortolker og reagerer i forhold til vores omstændigheder. Råstoffet, som vi formes ud af, er således den kontekst, vi er kastet ind i. En orden, der opstod og udviklede sig længe før os og sandsynligvis vil fortsætte længe efter os. Vi kan ikke leve uden denne arv, da vi er nødt til at starte et sted. Men hvad vi får ud af arven, hvordan vi reagerer på den og tilpasser den, er ikke bestemt på forhånd. Det er bestemt af en praktisk proces, der minder mere om selverkendelse end selvskabelse.¹⁸ Det er en proces, som kræver en aktiv stillingtagen og under-

¹⁸ Grænsen mellem selverkendelse og selvskabelse er indrømmet hårfin, og der er åbenlyst mange i dag, som ikke formår balancegangen. Det bliver heller ikke lettere af, at vi generelt ved mindre, end vi tror, at vi ikke er totalt gennemsigtige for os selv, og at vi uvægerligt forandrer os gennem livet. Der er med andre ord ingen solid, overskuelig beholder for vores tanker, følelser og handlinger. Derfor handler det ikke bare om dyb introspektion, men mere om at lade mødet med livet lære os hvem vi er (på en intersubjektiv Martin Buber'sk facon). Således er selverkendelse lidt som at skrive en slags selvbiografi. Vi befinder os og engagerer os i forskellige fællesskaber og omstændigheder, nogle gange sammenhængende, men sommetider forbløffende usammenhængende. Opgaven er at samle alt dette materiale til en enkelt god danseshistorie.

søgelse af os selv og vores omverden, og som ideelt udmøntes i selvkontrol, ansvarlighed, integritet og ikke mindst en villighed til at forpligte os. En proces, som ultimativt tillader, at vi bliver bedømt ikke alene på vores nedarvede tilhørsforhold i diverse fællesskaber, men også på vores personlige karakter. Desværre levnes der ikke meget plads til dette i Deneens midlalders sociale orden – men det gør der i liberal praksis.

Efterfølgerideologi

Uanset hvilket svar man finder mest tiltrækkende, ændrer det ikke på, at den liberale praksis groft sagt sluttede elendighedens tidsalder. Ekstrem fattigdom, hungersnød, sygdom, vold og slaveri er langt mindre udbredt i nutidige, vestlige samfund end noget andet sted og tidspunkt i historien. Selvom liberal praksis naturligvis ikke er perfekt, kan man næppe betegne den som en komplet fiasko.

Til tider ser Deneen næsten dette. I et forbløffende tvist nær slutningen af bogen, giver Deneen faktisk liberalismen æren for at afskaffe "slaveri, trældom, ulighed, tilsidesættelsen Michael Oakeshott nåede omtrent samme konklusion om selverkendelse i sin behandling af, hvordan det moderne menneske bedst lever med frihed: "This disposition or quality of character is not to be understood as a surrender to so-called 'subjective will', or as a relapse into the effortless indulgence of inclination, or as the canonization of 'conscience'; it is a difficult achievement. The self here is a substantive personality, the outcome of an education, whose resources are collected in a self-understanding; and conduct is recognized as the adventure in which this cultivated self deploys its resources, discloses and enacts itself in response to its contingent situations, and both acquires and confirms its autonomy. Nor does the experience of this disposition imply the worship of nonconformity, a devotion to arbitrary so-called 'self-expression', or a resolution to be different at all costs. The conduct it prompts is not composed of unconditional choices, and it does not require indifference to moral or prudential practices or aversion from any but self-made rules. It is composed of actions and utterances which reflect the contingent sentiments, affections, and beliefs this particular self has made its own, performed in its own subscriptions to practices whose resources it has made its own," Oakeshott (1975, 236-237).

af kvinders bidrag, og vilkårlige former for hierarki og magtanvendelse” (s. 186). Denne indsigt burde have været udgangspunktet for Deneens polemik. Hvis han havde kaldt sin bog *Why Liberalism Sort of Succeeded Yet Is Also Complicated and Problematic* i stedet for *Why Liberalism Failed*, kunne bogen – ud over at irritere hans redaktør og sandsynligvis sælge mindre – fungere som et tiltrængt forslag om at udvikle “ikke en bedre teori, men bedre praksis” (s. 197). En praksis, der helt konkret fremmer fællesskab og selvkontrol, og som stilfærdigt anerkender, at status, seksuelle erobringer og smarte gadgets næppe hjælper med at besvare tilværelsens eksistentielle spørgsmål. Ikke en postliberalisme, men en postteoretisk liberalisme, der sikrer en bedre balance mellem frihed og tradition, og som betoner selverkendelse snarere end selvskabelse. Det kunne have været en god fortælling, i stil med Yuval Levins utallige bidrag, f.eks. Levin (2014, 2017, 2020), også selvom mange af betragtningerne muligvis kan findes mere udførligt formuleret andre steder.¹⁹

Desværre vender Deneen hurtigt tilbage til rollen som defaitistisk forfaldsmytoman og afslutter bogen med at gentage, at liberalismen har fejlet totalt og fuldkomment: ”Efter et femhundrede år gammelt filosofisk eksperiment, der har udspillet sin rolle, er vejen bannet til at bygge nyt og bedre” (s. 198). Vi bør derfor forkaste det store liberale samfund og i stedet forsamle os i mindre lokalsamfund. Det

¹⁹ Det skal ikke forstås som en kritik, men jeg er stødt på de fleste af Deneens betragtninger andre steder. Jeg nævner i flæng: Hobbes ændrer frihedsbegrebet, Quentin Skinner, liberalismens antropologi er forkert, Michael Sandel, en gammel moralsk orden er gået tabt, Alasdair MacIntyre, sekularisering medfører nihilisme, Augusto Del Noce, individualisering skaber identitetsmæssig usikkerhed, Zygmunt Bauman, kapitalismen er destruktiv, Joseph Schumpeter, teknologi er fremmedgørende, Jacques Ellul, ulighed skaber uro (uendelig mange tænkere), et nyt aristokrati er opstået, Christopher Lasch, narcissismen spreder sig, Christopher Lasch igen, moderniteten nedbryder sociale bånd, Émile Durkheim, amerikansk liberalisme nedbryder sociale bånd, Michael Walzer, individualisme nedbryder sociale bånd, Richard E. Nisbet, og sådan kunne jeg ellers blive ved.

er den konstruktive fernis på Deneens postliberale polemik. I de mindre lokalsamfund vil det være muligt at leve i bedre overensstemmelse med naturen, med stærke sociale bånd, og med en mere kritisk indstilling til påståede fremskridt, herunder særligt teknologisk fremskridt. På sin vis minder dette om små religiøse samfund, og faktisk hævder Deneen også, at særligt amish-folket er friere og antageligvis lykkeligere end os.²⁰

Der er dog intet i liberale samfund, som forhindrer Deneen og ligesindede i at vælge en amish-light-levestil. Intet forhindrer ham i at lære at bygge, reparere, lave mad, plante, konservere og kompostere i stedet for at bruge tid på Twitter. Faktisk har fremskridt gjort det forbavsende let at bo uden for storbyen. Amazon og deslige kan f.eks. sende alverdens varer til de mest fjerne egne, og Netflix, YouTube og diverse nyhedsmedier forbinder enkeltpersoner i små lokalsamfund til enorme mængder information og underholdning. Der er muligvis færre arbejdspladser på landet, men samtidig bliver hjemmearbejde stadigt nemmere og mere udbredt. Alt i alt har landsbylivet næppe været lettere. Engang var det kun Marie Antoinette, der aktivt kunne tilvælge et liv som udflyttermalkepige, men i dag er det muligt for næsten alle.

Alligevel vælger stort set ingen Amish-light-livet på landet. Så på hvilket tidspunkt muterer Deneens velmenende opfordring til egentlig paternalisme, der dikterer, at vi er geografisk fanget mod vores eget ønske, at vi kun kan bruge begrænset tid online, og at importen af udenlandske varer skal forbydes til fordel for lokalt fremstillede produkter? Og hvem skal overhovedet træffe disse beslutninger sådan

²⁰ Deneens forslag om en amish-light-levestil kræver en opsigtsvækkende omvæltning af vores liv, men det afskrækker ham ikke, da vi ifølge Deneen befinder os i “et øjeblik for mere end blot institutionelle lappeløsninger” (s. 4). Han afviser desuden, at forslaget indebærer en tilbagevenden til livet i elendighedens tidsalder, selvom han ikke rigtig argumenterer for det. Han lader heller ikke til at være bekymret for, at hvis vi forskanser os i små lokalsamfund og forærer geopolitisk og teknologisk overherredømme til navnlig Kina, så vil det garantere deres tyranniske dominans over resten af verden.

som kirkeledere og patriarker i amish-samfundene gør? Skal præsterne i Deneens katolske kirke? Ellers tak. I min optik er der en væsentlig forskel på at ønske mere selvkontrol og ønske mere kontrol over andre, og det er lidt uklart om Deneen evner at se denne forskel.²¹

Den uheldige konsekvens af, at Deneen insisterer på at være postliberal, er, at han risikerer at finde sig selv på den forkerte side i den egentlige ideologikamp, der ser ud til at rasere vores samfund i de kommende år: Mellem dem, der værdsætter liberal praksis og de fremskridt, den har medført, og dem, der ikke gør det.²² Mellem dem, der ser liberal praksis som den foreløbige kulmination på den vestlige civilisations politiske, religiøse, kulturelle og moralske traditioner, og dem, der ikke står på skuldrene af disse traditioner, men ønsker at trampe på deres grave. Det er blevet foreslået at kalde sidstnævnte for efterfølgerideologien. En bevidst vag titel, der kan omfatte alt fra identitetspolitik, intersektionalisme og wokeness til kritisk teori, postmodernisme og marxisme med en flig af HR-management-nonsens og en slet skjult henvisning til dens proselytters konforme mentalitet. Alt sammen selvfølgelig blandet sammen i en kæmpe krudttønde af COVID-19, massearbejdsløshed, sociale medier og årelang, åndsfortærende politisk polarisering.

Fra tid til anden lyder dette kulturelle selv-mord som Deneens forestilling om liberalisme. F.eks. hævdede Max Horkheimer berømt, at målet med kritisk teori er "at befri mennesker

²¹ Adrian Vermeule, en anden postliberal tænker, er mere bramfri i sine taktiske overvejelser: "It is a matter of finding a strategic position from which to sear the liberal faith with hot irons, to defeat and capture the hearts and minds of liberal agents," Vermule (2018). Det er svært ikke at tolke det, som om Vermeule reelt argumenterer for, at tvang legitimt kan bruges til at omstyrte liberalismen. Forbilledet er således ikke små amish-samfund, men snarere Jarosław Kaczyńskis Polen og Viktor Orbans Ungarn.

²² Hvem der støtter liberal praksis og hvem der ikke gør, er naturligvis kun den første afgrænsning. Den næste er med hvilke argumenter og hvilke midler skal vi forsvare vores forskellige liberale samfund – her forudsiger jeg også betydelig uenighed.

fra de omstændigheder, der gør dem til slaver", Horkheimer (1982, 244). Deneen vil måske påstå, at dette simpelthen er liberalismen, der endelig fortærer sig selv. Men det argument giver kun mening, hvis man ignorerer store dele af liberalismens idéhistorie og fuldstændig lukker øjnene for praksis. Efterfølgerideologien støtter nemlig ikke liberal praksis. Den ser liberal praksis, og især USA, som undertrykkelse snarere end frihed. Den argumenterer for, at liberalismens slagord er skalkeskjul, der skal dække for ulighed og udnyttelse af både mennesker og natur; problemer som kræver mere end blot institutionelle lappeløsninger.

Faktisk er det Deneen, som har visse lighedstræk med efterfølgerideologien.²³ Deneen kalder vores samfundsform for "liberalokratisk despotisme" (s. 182) mens Herbert Marcuse, en anden fremtrædende fortæller for kritisk teori, brugte "totalitært demokrati", Marcuse (1965, 99). Marcuse argumenterede for, at "hvad der i dag erklæres og praktiseres som tolerance, tjener i mange af dets mest effektive manifestationer til undertrykkelse", Marcuse (1965, 81). Det skaber et system, hvor borgerne er "magtesløse og fremstår urimelige", Marcuse (1965, 93). Tilsvarende hævder Deneen, at liberalismen er "en gennemgribende usynlig ideologi" (s. 179) som efterlader os "usikre, magtesløse, bange og alene" (s. 16). Deneen ser demokratiske valg som "et Potemkin-drama" (s. 8) som skaber udseendet af folkelig selvbestemmelse, men som i virkeligheden bidrager til at fragmentere samfundet og konsolidere magten hos et "permanent aristokrati" (s. 135). Marcuse skrev, at udøvelsen af politiske valg kun tjener til at styrke det totalitære demokrati "ved at forsikre om eksistensen af demokratiske friheder, som i virkeligheden har ændret deres indhold og mistet deres effektivitet", Marcuse (1965, 85). Marcuse talte om "systematisk idiotisering af børn og voksne" og "impotent og velvillig tolerance over for åbenlyst bedrag i markedsføring, spild og planlagt forældelse", Marcuse (1965, 83), mens Deneen mener, at vores uddannelsesvæsen "er egnet til en *res idiotica*" (s. 112) – et privat og isoleret menneske

²³ Schoenfeld (2019) fortjener æren for at have påpeget ligheden mellem Deneen og Marcuses tekster.

orienteret mod ”forbrug, appetit og løsrivelse” (s. 39). Og sådan kunne jeg ellers blive ved.

Lad mig sige det så polemisk som overhovedet muligt: Deneens påstand om, at liberalismen har fejlet og er uforbederlig, bidrager til oprøret mod liberal praksis. Denne uhellige hestekosalliance mellem efterfølgerideologi og postliberalisme er en reel trussel mod vores samfundsform. Om end deres vej fremad er forskellig, er de nemlig enige i at opgive liberal praksis. Modsat mener jeg, at vi bør finde ud af, hvordan vi forsvarer og forbedrer liberal praksis. Det indebærer selvfølgelig, at vi er i stand til at kritisere dens mangler. Liberalismen har ikke løst alle problemer, og den har sandsynligvis også skabt nye. Men vi skal også kunne fejre dens mange triumfer, og vi skal for alt i verden stoppe med at foregive, at alt ondt kan spores tilbage til liberalismen. Vores mål må ikke være at rive ned, men styrke hvad der har bragt os så utroligt langt.

Michael Oakeshott beskrev engang politik som at sejle et skib: ”I politisk aktivitet ... sejler mænd på et uendeligt og bundløst hav; der er hverken havn til husly eller havbund til forankring, hverken start eller destination. Missionen er at holde sig oven vande og på ret køl; havet er både ven og fjende; og sømandskabet består i at bruge ressourcerne som findes i den traditionelle måde at agere på til at gøre enhver fjendtlig lejlighed til venlig,” Oakeshott (1962/1991, 61). Det er en forstandig beskrivelse, der er værd at huske i disse tider. Hvis man havnet i en voldsom storm, så hjælper det ikke at sænke skibet og håbe på at bygge et nyt på åbent hav. Man skal i stedet bruge det, vi har til at finde vejen ud af stormen. Det er vores opgave nu. Den liberale praksis – vores praksis – er det bedste, vi kan håbe på i en kaotisk, uforudsigelig og farlig verden, og vi bør holde fast i den, så godt vi nu kan.

Litteratur

Adams, John (1776): *From John Adams to Mercy Otis Warren, 16 April 1776*. Founders Online, National Archives. Hentet fra <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-04-02-0044>

Adams, John (1798): *From John Adams to Massachusetts Militia, 11 October 1798*. Founders Online,

National Archives. Hentet fra <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-3102>

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

Braudel, Fernand (2002): *The Structures of Everyday Life: Civilization & Capitalism 15th–18th Century*, vol. 1. London: Phoenix Press

Burns, Daniel E. (2019): ”Liberal Practice v. Liberal Theory”. *National Affairs*. Hentet fra <https://www.nationalaffairs.com/publications/detail/liberal-practice-v-liberal-theory>

Cipolla, Carlo (1994): *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*. New York: W. W. Norton & Company

Deneen, Patrick J. (2018): *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press.

Dinesen, Peter Thisted, Merlin Schaeffer & Kim Mannemar Sønderskov (2019): ”Danskernes sociale tillid er høj og intakt, men lavere hvor der bor flere indvandrere.” *Berlingske*.

Ferguson, Adam (1767): *An Essay on the History of Civil Society*. Indianapolis: Liberty Fund, 2011.

Fowler, Simon (2007): *The Workhouse: The People, The Places, The Life Behind Closed Doors*. Barnsley: Pen and Sword History.

Frederiksen, Morten, red. (2019): *Usikker modernitet - Danskernes værdier fra 1981 til 2017*. København: Hans Reitzels Forlag

Goldberg, Jonah (2020): ”Liberalism Has Not Failed”. *Newsweek*.

Haidt, Jonathan & Tobias Rose-Stockwell (2019): ”The Dark Psychology of Social Networks”. *The Atlantic*. Hentet fra <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2019/12/social-media-democracy/600763>

Hanley, Ryan Patrick (2019): *Our Great Purpose: Adam Smith on Living a Better Life*. New Jersey: Princeton University Press

Hayek, F. A. (1948): *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press

Hayek, F.A. (1958): ”Freedom, Reason, and Tradi-

- tion,” *Ethics* 68(4): 229-245
- Henrich, Joseph (2020): *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Farrar, Straus and Giroux
- Horkheimer, Max (1982): *Critical Theory*. New York: Continuum
- Hume, David (1748/2007): *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hume, David (1758/1987): *Essays, Moral, Political, Literary*. Indianapolis: Liberty Fund
- Jay, John (1787): “Federalist No. 2”. The Avalon Project, Yale Law School Lillian Goldman Law Library. Hentet fra https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed02.asp
- Levin, Yuval (2014): *Taking The Long Way. First Things*. Hentet fra <https://www.firstthings.com/article/2014/10/taking-the-long-way>
- Levin, Yuval (2017): *The Fractured Republic: Renewing America’s Social Contract in the Age of Individualism*. New York: Basic Books.
- Levin, Yuval (2020): *A Time to Build: From Family and Community to Congress and the Campus, How Recommitting to Our Institutions Can Revive the American Dream*. New York: Basic Books
- Locke, John (1663-64/1997): “Essays on the Law of Nature” i Locke: *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press
- Locke, John (1678/1997): “Law of Nature” i Locke: *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press
- Locke, John (1689/2010): “A Letter Concerning Toleration” i *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Indianapolis: Liberty Fund
- Locke, John (1693/1997): “Law” i Locke: *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press
- Marcuse, Herbert (1965): “Repressive Tolerance” i *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press
- Morgan, Edmund (1975): *American Slavery, American Freedom*. New York.
- Norberg, Johan (2016): *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*. London: Oneworld Publications
- Oakeshott, Michael (1962/1991). *Rationalism in Politics and other essays*. Expanded Edition. Indianapolis: Liberty Press
- Oakeshott, Michael (1975): *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- Pew Research Center (2019): “Public Trust in Government: 1958-2019”. Pew Research Center. Hentet fra <https://www.pewresearch.org/politics/2019/04/11/public-trust-in-government-1958-2019>
- Phillips, Derek L. (1993): *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. New Jersey: Princeton University Press
- Pinker, Steven (2011): *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*. London: Allen Lane
- Rawls, John (1971/1999): *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Shahar, Shulamith (1983): *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*. London: Methuen
- Schoenfeld, Gabriel (2019): “The Illiberal Temptation”. *The American Interest*. Hentet fra <https://www.the-american-interest.com/2019/04/26/the-illiberal-temptation>
- Smith, Adam (1759/2009): *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Penguin Books
- Tocqueville, Alexis de (1835/2003): *Democracy in America*. Washington, DC: Regnery Publishing
- Tuchman, Barbara (2011): *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*. New York.
- van Hooff, Jenny (2016): *Modern Couples?: Continuity and Change in Heterosexual Relationships*. London: Routledge
- Vermeule, Adrian (2018): “Integration from Within.” *American Affairs* 2(1). Hentet fra <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within>

Et forsvar for kapitalismen og det liberale samfund

Simon Fendinge Olsen*

Kapitalismen og det liberale samfund er under pres, både efter COVID-19 og på længere sigt. Men det er en misforstået kritik, der underkender fremskridt, frihed og fællesskab. Derfor bør vi stå vagt om det liberale samfund og kapitalismen som midler i den unikke cocktail, der hedder det gode samfund. For kun gennem fremskridtet, velstanden og friheden gives mennesker muligheder, og kun gennem det liberale samfund kan disse muligheder udnyttes til fulde. Derfor bør vi stå vagt om de to midler, der har skabt vores moderne samfund, og som alle borgere, liberale som det modsatte, nyder godt af i dag..

Kriser skaber sårbarhed, tid til revurdering og genovervejelser. Det har blandt andet Pelle Dragsted udnyttet i den seneste tid, folketingspolitikkerne har brugt det til at foreslå deres kæpheste en masse, og kriserne har givet mulighed for ubegrænset taletid til mere eller mindre rabiate stemmer.

Den dynamik så vi også efter finanskrisen, hvor der blev harceleret mod den ondsindede kasinokapitalisme, finansmænd og efterspurgt et nyt politisk system både globalt og i Danmark. Desværre er de genovervejelser, der er kommet efter coronakrisen, nøjagtigt ligeså økonomisk og filosofisk uovervejede, som de revolutionære, socialistiske og ukonstruktive samfundsomstyrtende tanker, der prægede tiden efter finanskrisen.

Efter finanskrisen, der kan siges at være en kapitalistisk krise, var der i det mindste en præmis for kritikken. Men nu, hvor det eneste kapitalismen har været skyld i, er at have holdt hånden under samfundsøkonomien og have fundet løsninger trods politisk tvang og destruktion, giver den ingen mening. Derfor er

der behov for et forsvar for kapitalismen, der i sin helhed ikke bare leverer et bedre liv til tusinder, men også et rigere, fredeligere og friere samfund.

Og netop friheden hænger uløseligt sammen med kapitalismen. For kapitalismen er væsentlig og det bedste redskab til at opnå frihed, fred og velstand. Man fristes næsten til at sige, at det er menneskeheden – læs: angelsaksiske liberales – bedste opfindelse. Men målet ligger i det liberale samfund, nemlig friheden. Og kritikken af det liberale samfund fungerer desværre i tandem med kapitalismen. For når kritikken af kapitalismen er på sit højeste, opstår tanker om samfundsomstyrtning desværre også. Den dynamik er ikke blot demokratisk absurd, men også på alle måder en farlig divergens fra det fælles grundlag om frihed og frisættelse, vi i Danmark er blevet enige om.

Det liberale samfund er skabt på skuldrene af århundreders tænkere, revolutioner og forfatninger. Det har skabt ytringsfriheden, pressfriheden, trosfriheden, magtens tredeling og andre af de tusinder af essentielle dele af vores liberale demokrati, der har skabt den frihed,

*Simon Fendinge Olsen er politisk formand i Liberal Alliances Ungdom. Derudover læser han International Business på Copenhagen Business School, arbejder i verdens største bæredygtige investeringsfond og har en svær passion for John Locke, Adam Smith og AGE.

som opportunistiske meningsdannere forsøger at underminere.

Det liberale samfund er eksponent for friheden, for oplysningen, for ansvaret og for lighed for loven. For den minoritetsbeskyttelse, der er så væsentlig i tidens ånd. For den frigørelse, som millioner af danskere, og milliarder af mennesker verden over plæderer for, være det sig fra den gængse 37-timers arbejdsuge fedtet ind i tungt bureaukrati, eller fra hungersnød og totalitære regimer.

Men det liberale samfund har en anden væsentlig indbygget fordel, som ingen af de kortsigtede opportuniste i den gængse danske debat indser. Det rummer det konservative samfund. Det rummer det socialistiske samfund. Det rummer minoritetssamfund. Det liberale samfund som paradigme giver nemlig muligheden for at gå i kirke, passe dine civile pligter, skabe et andelsmejeri eller være sort, brun, transkønnet eller Brøndby-fan. Det gør det, idet det frasiger sig sammenblandingen af individ, gruppe og stat. Hvad er rigtigt for mig, er ikke nødvendigvis rigtigt for dig, hvad der er rigtigt i min by, er ikke nødvendigvis rigtigt i din og så fremdeles. Herunder rummer det liberale samfund plads til både Pelle Dragsteds, Katrine Lilleør, The Selsings og Bwalya Sørensens drømme. Det rummer ganske enkelt alle, og kombinationen mellem kapitalismen og det liberale samfund er et match made in heaven for de, der ser friheden og det Lockske ideal om retten til liv, frihed og ejendom som et ideal, vi skal forme vores liv efter. For de, som ikke gør, har man netop i kraft af det liberale samfund muligheden for at melde sig ud, og praktisere de idealer, man nu engang har, uden at blive diskrimineret, men til stadighed nyde godt af den velstand, der bliver skabt.

Men det liberale samfund bliver dog sjældent bragt på bålet i kraft af sig selv. Ofte er det blot pindsvinet mellem grenene på det bål, man forsøger at brænde kapitalismen på.

Jagten på kapitalismen viser ikke blot en iboende mangel på forståelse for effektivitet og velstand, det viser også en voldsom mangel på forståelse overfor rimelighed og retfærdighed.

For selv de mest radikale marxister synes sjældent at have et problem med de goder, som kapitalismen har skabt gennem årene. De vil

gerne bygge et nyt og svagere økonomisk system, men det skal være på skuldrene af flere århundreders kapitalisme. Det sker ofte i tanken om, at kapitalismen hindrer de store fremskridt, at kapitalismen skader klimaet, at kapitalismen skaber grådig ulighed på skuldrene af et hårdtarbejdende og udbytter proletariet, og at kapitalismen i sig selv fører til alskens diskrimination.

Problemet er, at ingen af disse tanker har hverken etisk eller empirisk gang på jord end-sige nogen form for forbindelse med virkeligheden.

Kapitalismen har bragt ekstreme fremskridt, hvor end den har sat sine gyldne spor. Kapitalismen har bidraget til ekstreme landvindinger indenfor medicin, herunder at kurere farlige sygdomme, holde diabetikere i live med en normal livskvalitet, og endda hjælpe aldrende mænd med potensproblemer med at holde artens overlevelse i gang. Den sikrer, at vi konsekvent får mere ud af vores landbrugsjord, at vi giver flere mennesker adgang til rent drikkevand, og at vores adgang til gode, sunde og billige fødevarer bliver større hver dag. Bare i Danmark har vi store, kapitalistiske virksomheder, der på daglig basis gør verden bedre for alle. Mærsk, der sikrer, at millioner af varer bliver distribueret til forbrugere verden over, til gavn for både Danmark og verden. Novo Nordisk, der redder blødere, diabetikere og andre kronikere hver dag, og sikrer deres livskvalitet, både i Danmark og i verden. LEGO, der i mange år har skabt et bedre liv og en bedre hverdag for børn og familier i hele verden, med et glimrende brand, en sund økonomi og en masse arbejdspladser og selskabsskat til følge.

Men også vores klimavenlige virksomheder bidrager på daglig basis til en bedre verden. Grundfos, der ikke bare sikrer rent drikkevand, men også på sigt kan bære en stor del af de 6 procent af det globale CO₂, som vandsektoren kan fjerne globalt. Danfoss, der sikrer, at den globale varmesektor hver dag bliver mere effektiv, og reducerer en af de store klimasyndere. Haldor Topsøe, der både opfinder nye produkter indenfor klimavenlige områder, og reducerer udledningen for blandt andet olie og gas. Ørsted, der genererer bæredygtig strøm verden over, udvikler nye og verdensførende

teknologier, og endda tjener penge på det – endda også til staten. Alle er de virksomheder, der dagligt gør verden til et både bedre og mere klimavenligt sted at være – og så er de endda danske, og, i ordets egentlige forstand, bundkapitalistiske. Virksomheder, der opererer og konkurrerer frit, tager ansvar for lokalsamfundet, landet og verden, og skaber en bedre og mere bæredygtig verden – det er ikke et kapitalistisk ideal, det må være et universelt ideal.

Men selv da, når anerkendelsen af de fremskridt som kapitalismen skaber utvetydigt i både lille Danmark og det store varme udland, opstår der vanskeligheder. For kommer dette ikke kun de rige til gode? Er det ikke kun en lille overklasse af kapitalejere, der skummer fløden på dette? Får de laveste i denne marxistiske klasseanalyse ikke bare lov til at slide dem selv ihjel til gavn for *the bourgeoisie*?

Og nej, sådan hænger verden selvsagt ikke sammen. De mennesker, der har suverænt størst gavn af frihandel og kapitalisme, er de, der har mindst i samfundet. I kapitalismen bliver alle bådene i havnen hævet af vandet, men alle bliver ikke nødvendigvis hævet lige meget. Men selv da, har vi set løbende over tid, at kapitalismen ofte netop er med til at reducere uligheden – som set i de fleste vestlige lande i en lang periode i det 20. århundrede, ligesom det er med til at sikre ligheden for loven og demokratiske rettigheder – noget, man ikke skal have en Ph.D. i historie for at se sammenhængen i.

For i en verden med frihed og ansvar, med incitamentet til at løbe en risiko og gøre sit for at gøre noget for verden, følger også risikoen for at fejle. Men der følger også muligheden for at vinde, og den gevinst skal, i lyset af lange nætter, tidlige morgener og mindre tid under dynen, end man havde forudset, naturligvis belønnes. Det kan netop skabe ulighed, også når man ser de, der har kapital, turde løbe risici, og blive belønnet – eller det modsatte – for dette. Dette er ikke bare en sund dynamik, den er også retfærdig. Muligheden for at lykkes med sine projekter, friheden til at iværksætte, men også ansvaret, hvis det går galt. Der er belønning ved kasse ét, når det lykkes, men i et liberalt drømmesamfund er der også et civilsamfund, nære relationer og en familie, der

samler op, når det ikke gør.

Derfor skader kapitalismen ikke de svageste, men har både nationalt og globalt først hjulpet folk ud af fattigdom, siden hjulpet dem i arbejde, givet bedre lønninger, givet adgang til gradvist flere og bedre varer, og siden frigjort mennesker til at købe egen bil, starte en opsparing, købe et hus, og foretage de valg, der giver den største individuelle lykke.

Så stopper analysen vel her?

Nej, for der kan jo stadig være diskrimination. Denne gang er det bare ikke på baggrund af sociale og økonomiske klasser, men på baggrund af hudfarve, hårfarve, fodboldhold, race, etnicitet, køn, hjemby, yndlingsbog, skostørrelse eller noget tiende.

Desværre lader heller ikke dette lille glimt af lys kritikerne nogen stor succes i sigte. I stedet ses det hurtigt, at lyset her viser kapitalismens overstrålende succes i at arbejde imod netop diskrimination.

Som Thomas Sowell, den sorte og kapitalistiske økonom, sagde det, ”kender kapitalismen kun én farve, og det er grøn”, hvor grøn naturligvis refererer til penge. Modsat i andre systemer, hvor de gængse markeds kræfter sættes ud af kraft, determineres afsætningen og prisen ikke af sociodemografiske faktorer, men derimod simpelt af din betalingsvillighed. Sætter man dette op imod systemer, hvor markeds kræfterne ikke er gældende, er det pludselig dit netværk, din hudfarve, dit køn eller din hund, der er definerende for, hvilken pris du betaler, og hvorvidt varen overhovedet er tilgængelig. Det liberale samfund, som kapitalismen også bygger på, tilsiger desuden lighed for loven, minoritetsbeskyttelse – den vigtigste minoritetsbeskyttelse, da den mindste minoritet er individet – og ingen diskrimination, hverken positiv eller negativ.

Vi har altså at gøre med et system, som ikke diskriminerer, hjælper de svageste, skaber frihed, fremskridt, velstand og fred, og endda skaber klimavenlige løsninger samtidigt. Alt i alt ikke et system man med det første bør brænde på bålet. Men værre bliver det, når man overvejer, hvad kapitalismen ofte bruges til relativt til dets ekstreme modsætning, kommunismen.

For i de lande, der er knækket af kommunismens uhyrligheder og umenneskelighed, er

erstatningen til planøkonomien næsten altid kapitalismen, være det sig i en hurtig transition eller en mangeårig udvikling, hvor man spiser elefanten en bid ad gangen. I Kina og Rusland, hvor kapitalismen i sandhed ikke er perfekt endnu, er den end dog stadig lykkedes med at bringe folk ud af fattigdom, bringe den økonomiske frihed og fremskridtet tilbage i livet for mennesker, der har måttet så grueligt mange år i et kommunistisk diktatur igennem. I andre gamle sovjetlande, eller mest ikonisk de sydøstasiatiske lande, har man også her bekæmpet mange års ressourcespild, død og ulykke med den kapitalistiske pendant med frihed, fremskridt og velstand, hvilket har bragt historisk mange mennesker fra global fattigdom til den globale middelklasse, godt hjulpet på vej af Kinas og Indiens erkendelser af det overlegne kapitalistiske system.

Kapitalismen har skabt frihed og fremskridt overalt på kloden. Den har været en drivkraft i opretholdelsen og udvidelsen af de gode og liberale samfund og demokratier verden over. For kapitalismen er ikke et mål i sig selv, og må aldrig stå alene. Men den er et uovertruffet middel til det gode samfund, som vi har set det i mange lande. For den økonomiske frihed og den personlige frihed er ofte uløseligt forbundet, og selvom årsagssammenhængen kan synes at gå begge veje, er der ingen tvivl om, at den ægte kapitalisme og det liberale samfund hører uløseligt sammen, som det også har kunnet ses i de gamle sovjetlande og en stor del af de sydøstasiatiske superlande.

Og det er i sandhed hele humlen. For mens kapitalismen – trods pres fra totalitære og kommunistiske kræfter – står tilbage som en uovertruffet sejrherre, er dens succes i sig selv blot at skabe fylDET i det gode samfund. Bunden og toppen består af det liberale samfund, der i sin pomp og pragt har gået sejrsgang verden over, uden dog af den grund at have givet Francis Fukuyama ret i andet, end at han var tydeligt for optimistisk.

For det liberale samfund, som kapitalismen tillader, er ikke bare et samfund, hvor diskrimination reduceres, klimaet forbedres, fremskridtet hyldes og den globale levestandard hæves dag for dag. Det er frem for alt et samfund, hvor demokratiet sikrer et ubetinget

fremragende samfund for de lande, der har været kloge nok til at adoptere det. Det er et samfund, hvor friheden og borgeren er essentielle og i højsædet, hvor friheden, frisættelsen og frigørelsen står allerøverst på resultatlisten. Og her gøres der ikke op med sammenhængskraft, civilsamfund eller noget tredje – for det er ikke frigørelse fra ansvar og samfund, men fra tvang og materielt armod.

Det er mulighedernes samfund, det er et samfund, der beskytter retten til liv, frihed og ejendom, som John Locke skrev det. Det er det bedste samfund, der nogensinde er opfundet. Det giver lykke, glæde, frihed og fremskridt til millioner af danskere og milliarder af mennesker hver dag – en stor mængde mennesker i dag, en større mængde mennesker i fremtiden.

Og netop når man næsten ikke kan tro, at det kan blive meget større, andet end naturligvis hvis Superligatitlen ender på Fredensvang, skal man huske, at det også er det eneste samfund, og den eneste ideologi, der rummer alle andre ideologier og dermed ikke bare giver plads, men også frihed, til forskellighed. Hvor konservative, socialister og socialdemokrater forsøger at presse alle ind i den samme kasse i ensretningens navn, giver liberale i langt videre udstrækning plads til, at man helt undlader ensretningen, men laver det individuelle liv bundet sammen af det frivillige (civil)samfund.

Så når fascister, kommunister eller andre totalitære kræfter spænder kapitalismen på det bål, der brænder foran deres ideologiske kors-tog, bør man stoppe op og spørge sig selv, hvad man vægter i mennesket. Hvis det er frihed, fremskridt, forskellighed, oplysning, ansvar, lighed for loven og velstand, er svaret på i al fald to af ingredienserne i cocktailen klar – det er kapitalismen.

Universalisme som ledestjerne eller konkret politisk projekt?

Signe Bøgelund Hansen*

Universalismen er grundlæggende for den liberale tilgang om lige menneskeligt værd og har været grundlaget for udbredelsen af menneskerettigheder på globalt plan. I artiklen diskuteres hvordan universelle værdier bedst muligt realiseres, hvor der er særligt fokus på om nationalstaten kan befordre realiseringen af universelle værdier. Immigration og nationalidentitet bliver også diskuteret i relation til universalismen.

Den moralske universalisme er den grundlæggende idé, at mennesket besidder nogle grundlæggende ens egenskaber, der begrundes at vi alle, uagtet eksterne kriterier som nationalitet, køn, kultur, religion mm., har den samme moralske værd.

I praksis er idéen blevet udført gennem blandt andet globale menneskerettighedserklæringer. Særligt i 1990'erne og 00'erne var der også en idé i liberale kredse om, at universalismen skulle praktiseres gennem en aktivistisk udenrigspolitik, der skulle fordre opbyggelsen af demokrati, frihed og borgerrettigheder i samfund, der ellers var underlagt tyranniske styreformer og undertrykkende religiøse dogmer. Den aktivistiske udenrigspolitik bygget på universalistiske idéer viste sig dog ikke ligefrem at være succesfuld i opnåelsen af demokrati og menneskelig frihed. Derfor var det nærliggende at stille spørgsmål til udenrigspolitikken underliggende universalistiske idé: Kan det virkelig passe, at alle mennesker besidder grundlæggende ens egenskaber, der retfærdiggør ens moralsk værd, og dermed opfyldelsen af menneskerettigheder og demokrati? Er visse kulturer og identiteter uforenelige med et ønske om frihed, demokrati og men-

neskerettigheder? Spørgsmålene relaterer sig også til nutidige, danske debatter om nation, identitet og immigration. I 2015 gennemførte Jyllands-Posten en undersøgelse, der viste, at en stor del af danske muslimer satte Koranen over Grundloven, som en del politikere problematiserede ud fra et synspunkt om, at et liberalt demokrati med fælles forpligtelser kun fastholdes, hvis der også er en liberaldemokratiske fælles identitet, Just (2015). Derfor vil jeg undersøge de skillelinjer, der er i nyere liberal teori angående universalisme, nationalitet og identitet. Kan en universel forståelse af mennesket f.eks. kombineres med en nationalliberal tilgang til identitet og immigration?

Først følger en introduktion til en række nyere liberale teoretikere på området, heriblandt den nationalliberale, David Miller og de mere kosmopolitiske anlagte teoretikere som Daniel Weinstock og J.H. Carens, hvor sidstnævnte tolker på den mere libertarianske, Robert Nozicks, synspunkter. Dernæst følger en diskussion af deres synspunkter i relation til den nutidige, offentlige debat i Danmark. Artiklen afrundes med en konklusion, hvor det vurderes, om et universalistisk syn på mennesket kan kombineres med en nationalliberal tilgang til identitet og immigration.

*Signe Bøgevald Hansen er landsformand for Liberal Alliances Ungdom. Hun er 22 år og læser til daglig statskundskab på Aarhus Universitet.

Den universelle forståelse af mennesket og de dertilhørende menneskerettigheder er helt centralt for liberalismen – særligt indenfor den rettighedsliberale tilgang. Derfor går debatten indenfor liberale kredse heller ikke på, om der findes universelle værdier. Alligevel er der dog forskellige forståelser for, hvordan en universel forståelse af mennesket skal implementeres i praksis og forstås i en konkret politisk virkelighed.

David Millers nationalliberale tilgang

Millers udgangspunkt er empirisk. Han beskriver, hvordan vi i dagligdagen langt fra behandler alle mennesker ens. Langt de fleste af os viser særlige hensyn og særlig omsorg til vores nærmeste – familie, venner osv., Miller (2016). Miller beskriver sig selv som universalist, hvorved han altså mener at vi har en forpligtelse i forhold til at beskytte menneskerettigheder på globalt plan samt sikre opfyldelsen af grundlæggende humanitære behov på globalt plan, Miller (2016). Men at alle mennesker har den samme moralske værdi, betyder dog ikke, at vi har særlige forpligtelser overfor folk, som vi ingen relationer har til – altså udover at undlade at krænke deres menneskerettigheder og yde dem en minimalistisk opfyldelse af grundlæggende humanitære behov, Miller (2016). Miller er stor fortaler for en liberal nationalstat, og det han kalder en ”tynd” nationalisme, der grundlæggende ikke baserer sig på etniske karakteristika, men i stedet idé- og forfatningsmæssige. Altså en form for forfatningspatriotisme, hvor man på baggrund af den solidaritet og samhørighedsfølelse, man føler til sine landsfæller, bakker op om landets institutioner, grundlæggende kultur og værdier.

Nationalstat og solidaritet

Miller mener, at der ved nationalitet kommer en form for solidaritet, der mangler, når det kun handler om økonomiske og politiske fællesskaber, og som i særdeleshed også mangler på internationalt plan, hvorfor vi har særlige forpligtelser overfor dem, vi deler nation med, men ikke har det for hele verdens befolkning. Ja, Miller mener ligefrem, at denne solidaritetsfølelse, vi har med vores landsfæller, er afgørende for bevarelsen af et liberalt demo-

krati. Uden en fælles nationalitet, heller intet liberalt og frit samfund. Eksklusion er derfor afgørende for et liberalt demokrati. Det vil sige, at Miller ikke abonnerer på en forståelse af universalismen, hvor alle mennesker har krav på at være borgere i en bestemt nationalstat. Derfor opstiller han også en række krav til borgere i et velfungerende liberalt demokrati: 1) Man skal føle sympati med hinanden. 2) Der skal være en grundlæggende enighed om etiske principper. 3) Tillid mellem borgerne og 4) demos skal være en stabil gruppe, Miller (2009). Miller mener nemlig at man meget nemt kan komme til at svække både friheden og demokratiet, hvis man af universalistiske hensyn inkluderer for mange i nationalstaten. Friheden kan risikere at erodere, hvis for mange inkluderes, der ikke bakker op om grundlæggende etiske principper. Ligeledes kan udvidelse også svække den demokratiske beslutningsproces, Miller (2016).

Universalisme og moralsk arbejdsdeling

For at opnå liberalismens iboende universalistiske værdier, mener Miller i stedet, at vi skal stræbe efter en såkaldt ”moralisk arbejdsdeling”, Miller (2016). Ved en moralisk arbejdsdeling anerkender man universelle menneskerettigheder, men har samtidig en erkendelse af, at den bedste måde, at beskytte disse rettigheder på, er ved at lade de enkelte nationalstater om det. Netop fordi vi føler særlige forpligtelser overfor vores landsfæller, så giver det bedst mening, at det netop er nationalstaten, der håndhæver vores rettigheder. Men hvad så i de tilfælde, hvor nationalstaten ikke håndhæver vores universelle rettigheder? Hvis en stat fejler i forhold til at beskytte borgernes menneskerettigheder, hvis ansvar er det så? Det må være stater, der har et særligt bånd til den fejlende stat og dermed også særlige forpligtelser. Måske en tidligere kolonimagt eller et land, der fx er placeret geografisk i nærheden, Miller (2016). Miller beskriver to positioner i forhold til en stats forpligtelse til at beskytte menneskerettigheder udenfor dens territorium. Den første position tilsiger at forpligtelserne er betingelsesløse og ubegrænsede: hvis en stat har kapaciteten til at beskytte menneskerettigheder globalt, så har den også forpligtelse til

det. Den anden position tilsiger, at en stat kun har en forpligtelse i det omfang, at det ligger indenfor en fair fordeling af ansvar. Hvis en stat ønsker at gøre mere, end den er forpligtet til, så skal den have et eksplicit samtykke fra dens egne borgere, idet det ville fratage ressourcer fra det hjemlige til at sikre bedre vilkår der. Miller abonnerer på den sidstnævnte tilgang. Det ville derfor være begrænset, hvor stort et ansvar en stat som Danmark ville have for at beskytte universelle menneskerettigheder på den anden side af jorden – også uagtet at Miller jo mener, at den slags værdier eksisterer.

Millers forståelse af universalismen leder mig videre til Weinstock, som netop kritiserede Millers nationalliberale tilgang i en artikel: "Is there a Moral Case for Nationalism?" fra 1996.

Daniel Weinstock: Nationalismen kan slet ikke være liberal

Daniel Weinstock kritiserer Millers nationalliberale tilgang til universalismen, fordi Weinstock mener, at Miller afviser den liberale doktrin om neutralitet i forhold til nationalitet og kultur, når han mener, at en særlig national identitet er nødvendig for at have et liberalt samfund, Weinstock (1996). Mens Weinstock anerkender Millers empiriske forståelse af, at mennesker føler særlige forpligtelser overfor deres landsfæller, så mener han ikke, at det er naturligt at man skal bakke disse følelser op af en nationalistisk politik, Weinstock (1996). Ligesom mennesker har alle mulige andre irrationelle følelser, som man ikke bakker op politisk, så mener Weinstock altså heller ikke, at man bør gøre dette i forhold til nationalfølelsen. Synspunktet er plausibelt, men spørgsmålet er, om man ikke på længere sigt, ville miste befolkningens opbakning, hvis man overhovedet ikke tog hensyn til deres nationalfølelser – uagtet hvor irrationelle disse måtte være. Ligeledes kritiserer han Millers forståelse af den såkaldte "forfatningspatriotisme" for at blive så "tynd", at den slet ikke er nationalistisk længere, men egentlig blot bygger på universelle værdier som demokrati, frihed og menneskerettigheder.

Carens, Nozick og ejendomsret

Det leder mig videre til Carens, der beskriver en libertariansk tilgang til universalisme og immigrationspolitik gennem Nozicks argumenter om selvejerskab og ejendomsret. Statens eneste opgave er, jf. Nozick, at beskytte individers rettigheder, og staten har derfor ingen ret til at forhindre frivillige transaktioner mellem mennesker - fx hvis man ønsker at hyre en arbejder fra et andet land, Carens (1987). Individer kan dog godt udelukke immigranter jf. Carens tolkning af Nozicks argument. Fx ved ikke at leje dem huse, handle med dem osv., men i Nozicks statsopbygning kan individer også gøre dette mod deres etniske medborgere. Nozick drager en distinktion mellem staten og små fællesskaber. I frivillige fællesskaber kan individer frit vælge, om de ønsker at være en del af dette fællesskab, og i den slags fællesskaber vil individer måske vælge at sammenlægge deres ejendom og dermed også ejendomsret. Sådan et slags fællesskab har retten til at sige hvem, der kan være en del af det, men tvungne fællesskaber, som staten er, har ikke ejendomsret jf. Nozick, og kan derfor ikke holde immigranter ude, Carens (1987).

Hvordan skal universalismen udmøntes?

Carens forståelse af universalismen samt ejendomsretten fører til den konkrete, politiske implikation, at det kan være meget svært at opretholde en nationalstat. En så streng opretholdelse af ejendomsretten, som Nozick abonnerer på jf. Carens, ville muligvis i udgangspunktet og på kort sigt føre frihed med sig på globalt plan, men på længere sigt, vil den selvsamme frihed, som man prøver at beskytte muligvis erodere på grund af for en lille folkelig opbakning til den i staterne, når man nægter at lade staten håndhæve grænserne. For hvis grænserne åbnes ubetinget, så vil befolkningens identitet og dermed opbakning til demokratiet og individuelle rettigheder gradvist kunne ændres. Men behøver Millers argument om national identitet have denne implikation? Nej, ikke nødvendigvis. Kunne man ikke godt forestille sig at have en stærk håndhævelse af ejendomsret og selvejerskab jf. Nozick, ved at lade grænserne stå åbne for folk, der har arbejdet i landet, men samtidig kun give statsborger-

skab til dem, der bakkede op om en demokratisk identitet, der jf. Miller hører det liberale demokrati til? Det mener jeg er en mulig kombination på de to tilgange.

Weinstocks indvending og kritik af Millers ”tynde” forfatningspatriotisme er relevant, mener jeg. Men spørgsmålet er, om det gør noget, at nationalismen bliver tynd? Det slet ikke at have nogen form for samhørighedsfølelse og solidaritet indenfor nationalstaten virker ikke som et gavnligt alternativ, hvis man ønsker at fastholde friheden og demokratiet på lang sigt – også på globalt plan. Og når langt de færreste af os kan afvise, at mange mennesker føler en større tilknytning til deres landsfæller end til en tilfældig udlænding, er det så ikke meget fornuftigt, at man ud fra et liberalt og universalistisk synspunkt holder fast i Millers moralske arbejdsdeling? Jo, det mener jeg. Til gengæld virker det til, at Millers ellers så empiriske tilgang til nationalfølelser ikke gør sig gældende her. For hvis den moralske arbejdsdeling er udgangspunktet, så viser virkeligheden også bare, at langt fra alle stater magter denne opgave, og derfor synes det nødvendigt også at have stærke internationale organisationer, hvis vi ønsker at kunne realisere de universalistiske værdier. Det kan ikke kun være en opgave for nærliggende stater at opretholde universelle værdier – særligt ikke i de tilfælde, hvor alle omkringliggende stater også er præget af ufrihed og manglende håndhævelse af grundlæggende menneskerettigheder.

Afslutning

Universalismens idealer må dog altid vejes op med dens konkrete politikker, og i den henseende viser meget empiri, at en aktivistisk udenrigspolitik ikke nødvendigvis altid er vejen frem. En sådan politik kan endda ende med at skabe mere ufrihed, end der oprindeligt var til stede. Derfor må udgangspunktet også være, at universalismen skal være en ledestjerne, der guider os, men som også altid må implementeres på en sådan måde, at dens idealer er levedygtige på længere sigt.

Litteratur

Carens, J. (1987): “Aliens and citizens: the case for open borders.” *The review of politics*.

Just, A. N. (2015): ”Danske muslimer: Koranen skal definere dansk lov”. Hentet fra Berlingske.dk 18. oktober 2015. <https://www.berlingske.dk/samfund/danske-muslimer-koranen-skal-definere-dansk-lov> 18

Miller, D. (2007): *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: OUP.

Miller, D. (2009): “Democracy’s Domain”. *Philosophy & Public Affairs*.

Miller, D. (2016): *Strangers in our Midst*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Weinstock, D. M. (1996): “Is there a Moral Case for Nationalism?” *Journal of Applied Philosophy*.

Richard Rortys postmoderne bourgeoisliberalisme

Johan J. R. Espersen

Den amerikanske filosof Richard Rorty (1931-2007) påpegede, at den liberale kejser ikke har noget tøj på, men fortsatte derefter med at fortælle os, at vi trods alt skal acceptere denne nøgne, tykke hersker, fordi han faktisk gør et godt arbejde. Det medførte hård kritik fra alle fløje, men gjorde ham samtidig til en enestående interessant tænker i nyere tids filosofi.

Det har været et skelsættende år. Coronapandemien og en global økonomisk krise har haft voldsomme konsekvenser for stort set alle samfund. Det kan derfor virke tonedøvt at påstå, at det aldrig har været bedre at være i live. Men i det store billede er vi fortsat rigere end vores forfædre, selvom vi arbejder mindre, vi lever generelt længere og mere komfortabelt, og vi er mindre udsatte for vold og overgreb. Og det gælder ikke kun i trykke Danmark. I løbet af de seneste par generationer er milliarder af verdens fattigste flyttet fra ekstrem fattigdom til en middelklassetilværelse, og vi bevæger os langsomt men lovende henimod en udryddelse af massesult. Samtidig er slaveri, barbariske straffe, vilkårlig magtudøvelse, og undertrykkelse af kvinder og minoriteter mindre udbredt end i nogen anden periode i menneskets historie, Norberg (2016), Pinker (2018), Rosling (2018).

Set i det størst mulige perspektiv ligner det et lille mirakel, Goldberg (2018). Mennesket er omkring et par hundredetusinde år gammelt, og al den tid har stort set alle levet i ekstrem fattigdom og voldsplaget elendighed. Hvis de sidste 200.000 år var ét år, blev alle forbedringer og fremskridt frembragt inden for de sidste 14 timer. Den pludselige forandring af vores levevilkår er en så vigtig begivenhed i menneskets historie, at den rangerer på niveau med fremkomsten af sprog, domesticeringen af

planter og dyr, og etableringen af de første byer.

Der er uoverskueligt mange årsager til den mirakuløse udvikling, men en af de væsentlige er liberalismen. Frie markeder, frihandel, politisk frihed og utallige andre forbedringer af vores frihed, som vi i dag ofte tager for givet, har kort fortalt frigjort store dele af verden fra økonomisk nød og politisk undertrykkelse. Kombineret med videnskabelige og teknologiske revolutioner har liberalismen således bidraget til at øge menneskehedens trivsel mere end nogen anden samfundsform.

Historien er naturligvis meget mere kompliceret end ovenstående, og liberalismen er heller ikke uden skyggesider. Faktisk er kritikken efterhånden ganske omfangsrig: Økonomisk frihed har medført overdreven materialisme og konsumerisme, frembragt miljø- og klimaudfordringer som vi er langt fra at løse, og skabt en global, kapitalistisk elite, der koncentrerer magt og ressourcer i egne hænder. Personlig frihed har fremmet en atomisme, der har resulteret i en svækket følelse af mening og samhørighed, en opløsning af kernefamilien og lokale fællesskaber, og en stigning af politisk antagonisme. Dele af kritikken er nok rigtig, men uagtet eventuelle skyggesider vil jeg alligevel postulere, at nutidens liberale samfund er de bedste samfund, der nogensinde har eksisteret.

Liberalismen er ikke resultatet af en enkelt beåndet filosof tankevirkomhed, men af en langsom, stykkevis, besværlig praksis som

særligt har taget fart gennem hundredårene siden oplysningstiden. Jo mere man studerer liberalismen, desto mere splintrer den således i bruddele, som ikke blot er relateret til hinanden, men ofte står i modstrid til hinanden. Det er nærliggende at konkludere, at det, vi kalder liberalisme, kun er en løs relation blandt en række forskellige tænkere, synspunkter, institutioner og samfundsbevægelser, og at der derfor er utallige liberalismer, hvoraf ingen kan hævde at være særligt autoritative eller autentiske. Denne tilgang, uanset om den måske er mere præcis, begrænser dog muligheden for, at jeg kan formulere min pointe på en nogenlunde kortfattet måde. Derfor vil jeg – inspireret af filosofen John Gray, Gray (1995) – uforkammet postulere, at *den moderne liberalisme*, den seneste tids dominerende liberale teori som fremført af bl.a. John Rawls, Robert Nozick og James M. Buchanan, er kendetegnet ved fem metaprincipper, der ligger under parolerne om frihed, lighed og rigdom.

For det første er den moderne liberalisme *individualistisk*. Den hævder, at vi kan og bør forstå os selv som autonome individer, og giver derfor stort set altid individet moralsk forrang over fællesskabet. Derfor bliver individuelle rettigheder også betragtet som meget vigtige.

For det andet er den *universalistisk*. Den betoner med andre ord menneskeheden enhed, og har en bemærkelsesværdig tendens til at erklære, at historiske, sociale og kulturelle kontekster er sekundære i forhold til kravet om frihed.

For det tredje er den *melioristisk*. Den påpeger, at sociale og politiske institutioner kan forbedres ved selvkorrektion. Det er oplysningstidens kongstanke som den moderne liberalisme selvfølgelig har arvet.

For det fjerde er den *fundamentalistisk*. Den søger med andre ord at finde et fast fundament for dens principper. Tilhængerne af den moderne liberalisme betragter groft sagt deres overbevisningssystem som en bygning, hvor der er et fundament, som alle de øvre etager bygger på, hvad enten dette fundament er naturen, nyttemaksimering, en samfundskontrakt eller noget helt fjerde.

For det femte er den *rationalistisk*. Den bruger flittigt og metodisk fornuften til at bygge

videre på førnævnte fundament. Idealet er et filosofisk system uden henvisninger til tradition, religiøse overbevisninger og følelser, men gerne med udstrakt brug af formel logik og sågar økonomisk og matematisk modellering.

Det er selvsagt en meget grov skitse, og mange velrenommerede nyere liberale tænkere følger åbenlyst ikke ovenstående til punkt og prikke. F. A. Hayek mente f.eks., at det er skepsissen over for den konstruktivistiske fornuft, eller rettere skepsissen over for rationalismen, som bedst begrunder liberalismen. Hvis man går lidt længere tilbage, vil man også hurtigt bemærke, at den skotske oplysningstradition kun kan tilslutte sig enkelte af metaprincipperne. Det gør dog ikke den moderne liberalisme til en monstrøs mutation af en ældre liberalisme. For uanset afvigere og forskellige strømninger kan de fem metaprincipper spores helt tilbage til John Locke.¹

I denne sammenhæng er det afgørende dog ikke hvordan vi helt præcist trækker trådene. Det interessante er nemlig, at det, der groft sagt er kendt som postmodernisme med en vis succes underminerer metaprincipperne. Det lyder måske problematisk for den moderne liberalisme, men filosofen Richard Rorty (1931-2007) har en unik og interessant løsning på udfordringen: Liberalismen har slet ikke brug for metaprincipper, når bare der findes liberale borgere.²

De store fortællingers død

Hvad er postmodernisme? Det er umuligt at give et simpelt, kortfattet svar, for der er omtrent lige så mange definitioner, som der er talsmænd og kritikere. Det giver god mening, idet det er en strømning, som gør en dyd ud af Det ville dog være forkert at påstå, at Lockes liberalisme er det samme som moderne liberalisme. F.eks. er Lockes filosofi i en vis grad religiøst funderet, Waldron (2010). I min optik befinder Locke sig mellem David Hume og Adam Smith, der repræsenterer en mere pragmatisk oplysningstradition, Rasmussen (2014), og så Baruch Spinoza, Denis Diderot og senere Jeremy Bentham, som repræsenterer en mere radikal tradition, Israel (2002).

2 En stor del af æren for fortolkningen af Rorty som (kvasi)dydsetiker går til William Curtis, Curtis (2015).

af at påpege fraværet af essens i stort set alle tilværelsens facetter: Hvordan definerer man noget, der groft sagt hævder, at entydige termer og overordnede fortolkninger er umulige?

Desuden er postmoderne tænkere ofte ekstremt dunkle. Det kan være fristerende at afvise postmodernismen som tomme, ubrugelige teorier, der er skjult af en uigennemtrængelig jargon. I visse tilfælde er det nok sandt, Sokol & Bricmont (1997). Og dog vil jeg påstå, at kernen af postmodernismen er værd at tage alvorligt; en kerne som handler om at undersøge den grundlæggende usikkerhed som omrammer os og de ord og regler, vi konstruerer for at styre vores liv.

Postmodernismens navn, en etymologisk forvirrende kombination af post (efter) og modo (lige nu), antyder postmodernismens raison d'être, nemlig at efterfølge moderniteten på en eller anden måde. Moderniteten skal her forstås som perioden, der bl.a. strækker sig over oplysningstiden, den industrielle revolution og opblomstringen af de liberale samfund. Postmodernismen kan betragtes både som en reaktion på moderniteten og en fortsættelse af moderniteten. Den er en modreaktion i den forstand, at den modsætter sig modernitetens antagelser og værdier, men samtidig kan man også med en vis ret hævde, at spændingerne faktisk findes iboende moderniteten, og postmodernismen derfor er en fortsættelse af den moderne tankegang. Det afhænger dybest set af, om vi betragter moderniteten i forhold til, hvad der blev opbygget eller, hvad der blev forkastet. Hvis vi ser kernen af moderniteten som udviklingen af rationalisme og liberalisme, er postmodernismen meget bredt set imod dette. Men hvis vi ser kernen af moderniteten som nedrivningen af gamle antagelser og praksisser, f.eks. religiøs overtro og enevælde, forsøger postmodernismen at fortsætte dette, men målet er nu rationalisme og liberalisme.

Hvis vi skal nærme os noget som ligner en definition, vil det næppe være helt urimeligt at sige, at postmodernismen er imod modernismens søgen efter universelle, rationelle, systematiske og absolutte kriterier for viden og fremskridt.³ Denne formulering låner fra

3 Jeg er klar over, at mit forsøg på en definition af postmodernismen overser forskellen på post-

Jean-Francois Lyotard, hvis bog *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Lyotard (1979) betragtes som et af de mest autoritative udtryk af postmodernisme. Heri beskriver Lyotard postmodernismen som en modstand mod eller skepsis over for metanarrativer. Metanarrativer skal forstås som et forsøg på at forklare erhvervelsen af viden, historiens fremskridt og samfundets udfordringer ved hjælp af omfattende og sammenhængende forklaringer om verden. Teorier om åndens dialektik, hermeneutikkens meningsbegreb, og frigørelsen af det rationelle subjekt eller arbejderen falder ifølge Lyotard ind under denne kategori. Det forekommer dog usandsynligt, at disse metanarrativer kan omfatte og forklare kompleksiteten og variationen i vores tilværelse. Lige så usandsynlig er den indbyggede forventning om samlet fremskridt hen imod et specifikt mål. Verden bør snarere betragtes som en collage af lokale diskurser, som ikke kan forenes af noget overordnet metanarrativ. Det betyder selvsagt, at den store, spekulative systemfilosofi bør bortkastes.

Nogle vil måske hævde, at dette er særligt problematisk for videnskaben. De ser opdelingen af viden og opløsningen af sammenhæng som bekymringsvækkende. Men Lyotard afviser ikke viden som sådan, kun en vis forståelse af viden, nemlig det modernistiske forsøg på at inkorporere alt i ét stort metanarrativ. Lyotards pointe er således, at selvom videnskab måske mister sin privilegerede status som noget universelt og absolut, der giver neutrale, objektive data om verden, betyder det ikke, at der ikke findes videnskabelig viden. Og bare fordi videnskab er et slags sprogspil, der ikke handler om verden i sin helhed, men om regelmæssigt sprogbrug i et fællesskab, Wittgenstein (1953), betyder det ikke, at enhver diskussion af videnskabens metoder og processer er umulig.

Tabet af metanarrativer har naturligvis

modernisme og postmodernitet – det er både et tankesæt og en tidsepoke – og derudover er det en rodet, men alligevel tynd definition, der ignorerer betydningsfulde dele af postmodernismen, f.eks. Jacques Derridas dekonstruktionsbegreb, Jean Baudrillards forestilling om hyperrealitet, David Salles pastichemalerier, eller John Barths metafik-tive noveller og romaner.

konsekvenser ud over videnskaben. Angrebet på de store fortællinger blev nemlig ikke kun rettet udad mod verden, men også mod den største af alle fortællinger, nemlig fortællingen om subjektet. Subjektet, der står på spil her, er naturligvis det moderne subjekt som formuleret af bl.a. René Descartes. Dette subjekt er en samlet, selvbevidst enhed, hvis fornuft er et objektivt og universelt tilgængeligt instrument, der kan bruges til at få adgang til den eksterne virkelighed. Postmodernismen – og vær opmærksom på, at dette er endnu en grov forenkling – hævder, at dette selvbevidste subjekt er en bedragerisk fortælling, fordi den får os til at tro, at viden om os selv er øjeblikkelig og gennemskuelig. Postmodernismen sætter tværtimod spørgsmålstegn ved vores evne til at erklære os åbenlyst uafhængige af de betingelser vi eksisterer i, såsom det sprog hvori vi udtrykker vores såkaldt klare og distinkte ideer, den krop hvis bedrag vi frygter, og de historiske og kulturelle sammenhænge som vi konkret lever i.

På den måde fremhæver postmodernismen det fragmenterede, ustabile og diskursive ved vores tilværelse. Forenklet til det ekstreme betyder det, at der ikke findes universelle, objektive teorier om subjektet, samfundet eller videnskaben. Der er ikke noget neutralt, ahistorisk eller værdifrit startpunkt, hvorfra man kan begynde sin teoretisering. Teorier og ikke mindst ideologier er altid motiveret af bekymringer og værdier, som ofte er moralsk og politisk kontroversielle og derfor kan bestrides.

Det burde være let at se, hvordan postmodernismen kan føre, at de liberale samfund delegitimeres. Mest åbenlyst gøres dette ved at afsløre samfundsinstitutionernes historiske betingede autoritet og de undertrykkende magtforhold, der er indskrevet i dem, især i relation til minoriteter. En af de vigtigste indsigter i postmodernismen er, at magten gennemsyrrer alle sociale relationer, og at vores samfund er præget af mere eller mindre skjult disciplinering og eksklusion. Derfra er der ikke langt til at kræve fundamentale ændringer af de liberale samfund.

Postmodernismens kritik rammer imidlertid ikke kun institutionerne i de liberale samfund, men også selve den liberale teori. Post-

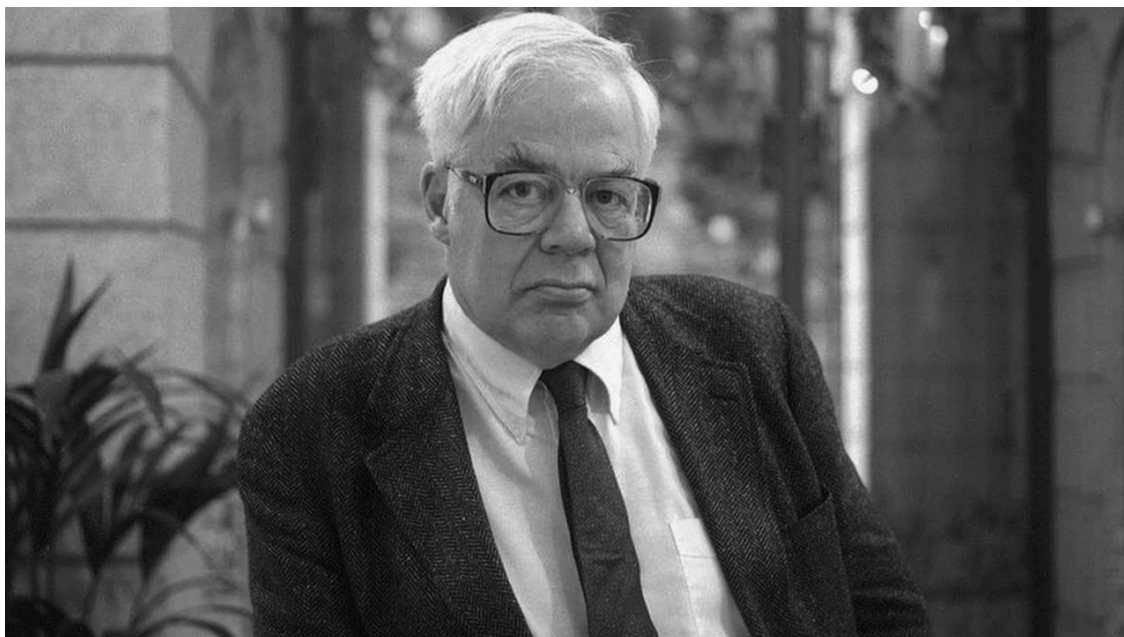
modernismen benægter nemlig åbenlyst den moderne liberalismes fem metaprincipper: Den angriber ideen om et stabilt, selvstændigt subjekt (dvs. i grove tæk individualismen). Den modsætter sig universelt gyldige teorier (dvs. universalismen) og favoriserer det kontekstuelle. Den afviser den vestlige idéhistories søgen efter fundamenter (dvs. fundamentalismen), herunder særligt fornuften (dvs. rationalismen). Og til sidst afviser den forestillingen om, at vi er på vej til noget bestemt og ofte bedre (dvs. meliorismen). Hvordan skulle det dog være muligt at kombinere dette med liberalisme?

Et spejl af naturen

Det er her, at Rorty – engang beskrevet af litteraturkritikeren Harold Bloom som den mest interessante filosof i verden⁴ – træder ind i debatten. Rorty omfavnede selv eksplicit postmodernismen ved flere lejligheder, om end han til sidst blev så træt af begrebet, at han fortrød at have brugt det, Rorty (1987). Der kan dog næppe herske tvivl om, at han deler mange facetter af den postmodernisme, jeg netop har skitseret. Men han deler ikke kritikken af liberalismen, som meget ofte følger i kølvandet på postmodernismen. Han er opmærksom på, at dette får ham til at skille sig ud. Som han selv udtrykker det i et læseværdigt selvbiografisk essay:

”... most people who admire Nietzsche, Heidegger and Derrida as much as I do ... participate in what Jonathan Yardley has called the ‘America Sucks Sweepstakes’. Participants in this event compete to find better, bitterer ways of describing the United States. They see our country as embodying everything that is wrong with the rich post-Enlightenment West. They see ours as what Foucault called a ‘disciplinary society’, dominated by an odious ethos of ‘liberal individualism’, an ethos which produces racism, sexism, consumerism and Republican presidents. By contrast, I see America pretty much as Whitman and Dewey did, as opening a prospect on illimitable democratic vistas. I think that our country – despite its past and present atrocities and vices, and de-

⁴ Harold Blooms udtalelse findes på bagsiden af *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty (1989)



spite its continuing eagerness to elect fools and knaves to high office – is a good example of the best kind of society so far invented,” Rorty (1999, 4).

Tag dog ikke fejl af Rorty. Selvom han altså støtter det amerikanske, liberale samfund, i hvert fald sådan som det så ud i Rortys tid, er der ingen tvivl om, at han betragter sig selv som venstreorienteret. Det er ikke så overraskende, eftersom han blev født ind i en lille, elitær kreds af venstreorienterede. Hyppige gæster i Rorty-hjemmet inkluderede den amerikanske antikommunistiske socialist Sidney Hook, den italienske anarkist Carlo Tresca, og Jan Frankel, Lev Trotskij's sekretær, der boede med Rortys familie under et andet navn. I førnævnte essay beskriver Rorty således, at han som 12-årig fik at vide, at formålet med livet er at kæmpe mod social uretfærdighed. Han tog lektionen til sig, men på samme tid lærte han også om de brutale konsekvenser af de socialistiske kampe. Ved middagsbordet kunne han høre om, hvordan Stalin havde beordret mordet på Trotskij, brutalt udrensende partifæller, og dræbte millioner i Gulaglejrene. Det vaccinerede ham i en tidlig alder mod totalitarismen.

Samtidig havde Rorty også en kuriøs og i egne øjne nærmest skamfuld forkærlighed for det ikkepolitiske. Han tilbragte en stor del af sin barndom i de blomstrende bakker i det nordvestlige New Jersey, hvor han fandt sjæld-

ne sommerfugle og blomster. Særligt de vilde, velduftende orkideer fascinerede ham. Det var dette opdelte interessefelt, der førte den unge Rorty til universitetet. Hans erklærede mål var at forene Trotskij med orkideerne: Han ville finde de store sandheder og det filosofiske system, som tillod ham at være både en bannerfører for retfærdighed og en nørdet enspænder.

På universitetet stiftede Rorty bekendtskab med den analytiske filosofi, der længe har domineret det angelsaksiske filosofimiljø. I starten af sin akademiske karriere vandt han anerkendelse for sine bidrag til den analytiske tradition, men alligevel blev han langsomt desillusioneret. Hans problem var simpelt, men alligevel altødelæggende: Hvordan kan vi give en ikke-cirkulær begrundelse for vores overbevisninger? Rortys nedslående svar blev givet i bogen *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty (1979), som blev Rortys gennembrud uden for de snævre filosofiske kredse.

Bogen er et frontalangreb på filosofien, ikke mindst den analytiske, som ifølge Rorty lider af et grundlæggende selvbedrag. Selvbedraget går ud på, at filosofien tror, at den kan se verden sub specie aeternitatis, som Baruch Spinoza formulerede det, altså fra en evig, universel synsvinkel. På baggrund af denne specielle, teoretiske forståelse af, hvordan verden er konstitueret, bilder filosofien sig selv ind, at den kan underbygge eller tilbagevise videnskabeli-

ge, moralske og religiøse overbevisninger. Det sker helt konkret ved at søge efter de overbevisninger, der nøjagtigt repræsenterer verden, som den virkelig er – som et slags spejl, som titlen på Rortys bog antyder. Rorty kalder tilgangen for *representationalisme*. I sin nutidige form fremfører repræsentationalismen, at et udsagn er sandt, hvis det beskriver noget, som det virkelig er. Udsagnet ”Trotskij blev dræbt af Ramón Mercader med en isøkse” er altså kun sandt, hvis kendsgerningerne svarer til beskrivelsen, mens det er usandt, hvis kendsgerningerne på nogen måde afviger, f.eks. hvis en anden dræbte Trotskij. Groft sagt skal vi altså lade sproget repræsentere verden gennem udsagn.

Problemet er ifølge Rorty, at repræsentationalismen skaber en fejlagtig dualisme, der får os til at tro, at den måde, vi forholder os til verden på, er at have teorier og begreber om den. Men pointen med vores sprog er slet ikke at finde sandheder, og derfor kan man heller ikke sige, at udsagn skal afspejle verden. Den underliggende dualisme mellem begrebsmæssige teorier og ufortolket omverden, mellem et organiserende system og noget der venter på at blive organiseret, er således en illusion skabt af bestræbelsen på at bruge sproget til at finde sandheder.⁵

I stedet præsenterer Rorty en alternativ, evolutionær fortælling om sproget. I denne fortælling er sproget ikke et passivt spejl, men et aktivt redskab. Sproget er sagt på en anden måde ikke en formel logik, der bruges til at repræsentere verden, men en praksis af lyde og symboler som mennesket har udviklet til at overleve. Helt konkret består vores sprog af forskellige *vokabularer*, som Rorty kalder dem, med forskellige anvendelser. Det kan bl.a. være at rose og kritisere; true og give ordre; referere og spekulere om en begivenhed; danne og teste hypoteser; præsentere resultaterne af et eksperiment; digte en historie og fortælle den, spille skuespil; synge; gætte gåder; fortælle vit-

tigheder; løse matematiske problemer; oversætte fra et sprog til et andet; og spørge, takke, bande, hilse, sladre og tilbede. Disse vokabularer bidrager alle på forskellig vis til vores evne til at tilpasse os og beherske vores omgivelser. Så hvis sproget overhovedet er et brud i kontinuiteten mellem andre arter og mennesket, er det kun i det omfang, at det er et redskab som mennesket har til rådighed som dyr ikke har. Men det gør altså ikke sproget til et spejl af naturen. Som Rorty senere hen skriver: “We need to stop thinking of words as representations and to start thinking of them as nodes in the causal network which binds the organism together with its environment,” Rorty (1999, xxiii) og “[human language] have no more of a representational relation to an intrinsic nature of things than does the anteater’s snout or the bowerbird’s skill at weaving”, Rorty (1998b, 48).

Det betyder også, at forestillingen om, at der findes en barriere mellem os selv og omverdenen, og at der er behov for at etablere en epistemologisk forbindelse, er forkert. Hvis vi afviser det konceptuelle system, der giver anledning til dualismen, altså repræsentationalismen, er der slet ikke behov for at bygge bro. Ligesom det ville være absurd at tale om hammere og søm, der holder os ude af kontakt med verden, kan sprog heller ikke gøre det.

Fordi de forskellige vokabularer på denne måde er redskaber, afviser Rorty også, at begrundelsen for vores viden skal ende i endelige udsagn, der udgør et slags fundament. En stor del af filosofiens historie har ellers handlet om at identificere privilegerede, grundlæggende udsagn, hvad enten de kommer fra Gud eller Fornuften, hvorfra vi metodisk kan udlede resten af vores viden. Men den slags udsagn findes ikke. Dermed er der heller ingen ikkecirkulær begrundelse for vores overbevisninger. Det betyder dog ikke, at det står os frit for at beskrive, som vi ønsker det. Det ville indebære, at vores sprog er tilfældigt. Men det er det ikke. Givet de omstændigheder, vi lever under, er de vokabularer, vi bruger, den åbenlyse måde for os at tale på. Det kan sagtens være, at der findes bedre måder – at vi kan blive opmærksomme på andre mønstre, lade andre aspekter træde frem, og forholde os til verden med nye kategorier og beskrivelser – men det finder vi først

⁵ Til de interesserede er Rorty inspireret af Willard Van Orman Quine, Wilfrid Sellars, og Donald Davidson. Men Rorty angriber ikke blot distinktionen mellem analytisk og syntetisk som Quine, myten om det givne som Sellars, eller distinktionen mellem skema og indhold som Davidson – Rorty angriber epistemologi og metafysik i det hele taget.

ud af, når disse nye måder bliver afprøvet og viser sig at fungere bedre end sine forgængere.

Hermed nærmer vi os også kernen af Rortys projekt i *Philosophy and the Mirror of Nature*, som han formulerer således: "We see knowledge as a matter of conversation and of social practice, rather than as an attempt to mirror nature," Rorty (1979, 171). Vi kan altså ikke finde store sandheder, der afspejler verden, og som vi kan bruge til at underbygge eller tilbagevise teorier.⁶ Den slags teoretisering er nytteløs. Men vi kan begrunde vores overbevisninger ved at henvise til de normer og praksisser, der findes i det samfund, vi lever i, og ved at henvise til de udsagn som vores nye udsagn står i relation til. Rorty har med andre ord et meget radikalt neopragmatisk syn på begrundelse og sandhed.⁷

Eftersom vi ikke kan bruge sproget til at spejle verden, bør filosofien droppe søgen efter de store sandheder og bruge sproget som det redskab til overlevelse som det nu engang er. Vi skal med andre ord vende vores opmærksomhed mod de etiske og politiske spørgsmål, der har betydning for de konkrete og forskellige fællesskaber, vi lever i. Filosofiens opgave ifølge Rorty bliver derfor at udvikle vokabularer, der gør det muligt at overleve med succes og med hinanden. Det er altså ikke muligt for filosofien at forene Trotskij og orkideerne, men filosofien kan stadig bruges. Det kræver bare det rette fokus. De diskussioner, der har domineret i filosofitraditionen, og hvoraf mange stadig trives på universiteterne, såsom spørgsmål om kausalitet, værdier kon-

tra kendsgerninger, og det psykofysiske problem er i den sammenhæng uden interesse. De er selvbedrageriske, uløselige klichéer, der fører filosoffer væk fra det, som betyder noget, nemlig hvordan lever vi bedst.

Postmoderne etnocentrisme

Rorty flugter fint med postmodernismen, når han afviser, at vi kan opdage sandheder om verden, som den virkelig er. Man kan derfor foranlediges til at tro, at Rorty også har sympati for den del af postmodernismen, der reducerer alt til et spørgsmål om magt og undertrykkelse. Men det er som nævnt ikke tilfældet. Postmodernismen fejler ifølge Rorty ligesom resten af filosofien – den har blot erstattet repræsentationalismen med et princip om at afsløre ulige magtforhold:

"To my mind, this genre – unmasking bourgeois ideology – has long been overworked, and has by now turned into self-parody.

"We see knowledge as a matter of conversation and of social practice, rather than as an attempt to mirror nature"

Belief in the utility of this genre has persuaded a whole generation of idealistic young leftists in the First World that they are contributing to the cause of human

freedom by, for example, exposing the imperialistic presuppositions of Marvel Comics, or campaigning against the prevalence of "binary oppositions." This belief has helped produce the idiot jargon that Frederick Crews has recently satirized as "Leftspeak" – a dreadful, pompous, useless, mish-mash of Marx, Adorno, Derrida, Foucault, and Lacan. It has resulted in articles that offer unmaskings of the presuppositions of earlier unmaskings of still earlier unmaskings. It has created the contemporary equivalent of the self-involved Trotskyite discussion groups of the 1930", Rorty (1987, 569).

Selvom Rorty altså modsætter sig idealet om objektiv og universelt gyldig viden, forestillingen om de store sandheder, fortolker han ikke påstande om objektivitet som en skjult form for magt, men derimod som påstande om passende formuleret enighed mellem medlemmerne af et fællesskab. Rorty afviser derfor heller ikke, at begreber som netop objektivitet

⁶ Nogle år før sin død accepterede Rorty Davidsons såkaldte triangulationsargument, hvilket fik Rorty til at medgive, at man faktisk kan tale korrekt og ukorrekt om specifikke forhold, Brandom (2000). Det er en interessant udvikling, men næppe relevant i denne sammenhæng, da han fastholdt afvisningen af repræsentationalismen, måske mere præcist korrespondenteorien for sandhed, til fordel for en neopragmatisk tilgang.

⁷ Distinktionen mellem begrundelse og sandhed er ifølge Rorty ubrugelig, Rorty (1991).

eller viden kan have nytte. Tværtimod er pointen, at disse begreber samler deres indhold fra deres forskellige konkrete anvendelsesmuligheder.

Den videnskabelige hypotetisk-deduktive metode handler eksempelvis om at forudsige og kontrollere, og forskere har derfor opbygget en konsensus om et særligt reduktionistisk, matematisk vokabular til at udtrykke dette og en praksis med intens granskning, rivaliserende teorier og gensidig kritik, der over tid eliminerer fejl og fører til pålidelige resultater.⁸ Det er først, når vi abstraherer væk fra denne kontekst, på jagt efter store sandheder, at det går galt, f.eks. hvis vi forsøger at bruge videnskabens vokabular til at forfølge kunstens eller moralens mål, fordi vi fejlagtigt forestiller os, at videnskaben som sådan er tættere på at afspejle verdens sande struktur.

På vanlig provokerende facon kalder Rorty dette synspunkt for *etnocentrisme*. Etnocentrisme bruges ofte som et skældsord for en ukritisk tro på, at vores måde at gøre tingene på er bedst og favoriseret af Gud eller Fornuften. Det er en problematisk tankegang, der dog ikke har meget tilfælles med Rortys mere bløde etnocentrisme. Den hævder nemlig blot, at vores praksisser og vokabularer er betinget af sociale, kulturelle og historiske omstændigheder,⁹ hvilket betyder, at det er vores tilhørsforhold i konkrete fællesskaber, som er bestemmende for, hvad vi taler om, hvordan vi taler, og hvem

vi kan tale med:

“To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one’s beliefs and the others. The first group – one’s *ethnos* – comprises those who share enough of one’s beliefs to make fruitful conversation possible,” Rorty (1991, 30).

Eftersom det ikke er muligt at finde et fundament, der tillader os at underbygge eller tilbagevise teorier, vil enighed eller sågar bare diskussion være umulig, hvis der ikke er en tilstrækkelig fællesmængde mellem to vokabularer. I den sammenhæng giver det mere

“To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one’s beliefs and the others. The first group – one’s *ethnos* – comprises those who share enough of one’s beliefs to make fruitful conversation possible”

mening at tale om et endeligt vokabular end om et fundament. Dette endelige vokabular fungerer som en stopklods for freldelig debat og kritik (men ofte udgangspunktet for passivitet eller vold), og består af tynde, fleksible ord som ”god,” ”rigtig” og ”smuk,” og mere fyldige, bestemmende ord som ”stringent,”

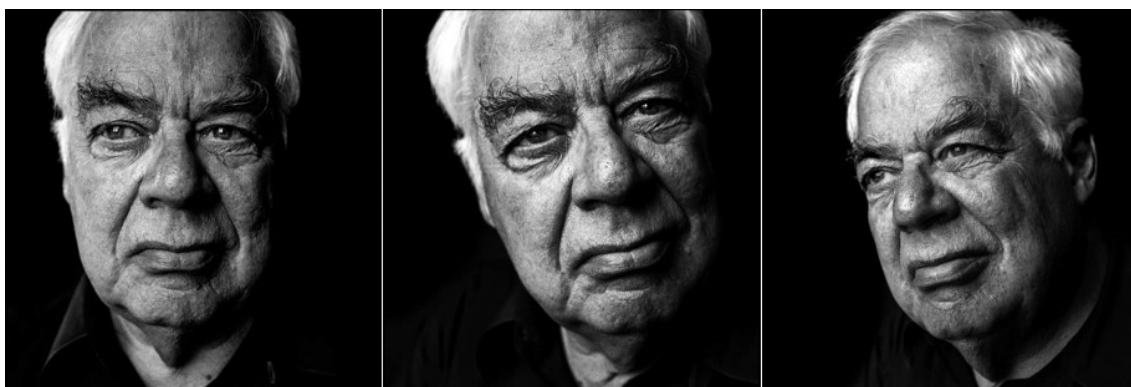
”progressiv” og ”kristen.” I sidste ende kan vi således ikke forvente at kunne begrunde vores udsagn over for alle, men kun over for dem hvis endelige vokabular til en vis grad overlapper vores.

Mange har hævdet, at dette gør Rortys etnocentrisme farligt cirkulær, og at den gør eksisterende vokabularer og praksisser ugennemtrængelige for kritik og revision. Både og, svarer Rorty. Der er rigtigt nok noget latent konservativt i etnocentrismen.¹⁰ Rorty går måske ikke selv så langt, men jeg vil påstå, at de vokabularer, vi bruger, har en særlig konstituerende autoritet, fordi de nu engang er vores.

⁸ Det lyder som antirealisme, men det er værd at huske, at Rorty angriber hele dikotomien mellem realisme og antirealisme, da han mener, at den bygger på et fejlagtigt gab mellem sprog og virkelighed.

⁹ Rortys etnocentrisme minder om den sene Ludwig Wittgensteins famøse formulering om livsformer: “What has to be accepted, the given, is – so one could say – forms of life,” Wittgenstein (1953, 226).

¹⁰ Ordkløvere kan sikkert få stor fornøjelse ud af at argumentere for, at Rorty i min fortolkning er mere konservativ end liberal. Jeg anser den diskussion for formålsløs. Hvis liberalisme og konservatisme betragtes som en klokkeformet kurve fra Murray Rothbard til Alain de Benoist, tilhører Rorty (ligesom vennerne Adam Smith og Edmund Burke) den store masse nær midten.



Men det betyder ikke, at ændringer er umulige. Rorty sammenligner sin teori om etnocentrisme med videnskabsteoretikeren Thomas Kuhns paradigmatheori, Kuhn (1962). Kuhns mest basale indsigt er, at det videnskabelige arbejde altid styres af et sæt implicitte og eksplícit antagelser, også kaldet et paradigme. Når der er opstået en kritisk masse af afvigelser fra dette paradigme, kastes videnskaben ud i en krisetilstand, som først løses, når et nyt paradigme tager over. Dette paradigmeskifte medfører en række markante ændringer i videnskabernes standarder og praksisser, som ikke kan forsvares med kriterier, der var tilgængelige før skiftet.

Rorty udvider Kuhns teori til at dække ikke kun videnskaben, men enhver aktivitet i vores samfund. Ændringer er således mulige, men det sker ved at forandre vores vokabularer gennem alternative, fantasifulde genbeskrivelser af vores fortid, nutid og fremtid. Med andre ord gennem *metaforer*. Metaforer spiller således en særlig vigtig rolle i den samfundsmæssige forandringsproces. Det interessante er, at metaforer ikke nødvendigvis er resultatet af en logisk analyse eller empiriske observationer, men snarere noget som opfindes. Alligevel fungerer de som årsager til ændringer i vores overbevisninger, og måske vigtigst af alt udvider og styrer de vores sprogbrug. Ifølge Rorty er så forskellige personer som Galileo Galilei, Karl Marx og Samuel Taylor Coleridge ens i den forstand, at de gennem metaforer udviklede nye vokabularer, der udstyrede os med nye værktøjer til at gøre ting, som ikke kunne tænkes før disse værktøjer var tilgængelige. Det giver sig selv, at det ikke er muligt at begrunde ændringerne universelt, og det er heller ikke et velplanlagt,

rationelt valg; ændringerne er kontekstuelle og spontane. "Europe did not decide to accept the idiom of Romantic poetry, or of socialist politics, or of Galilean mechanics", Rorty (1989, s. 3), som Rorty skriver. Faktisk er den slags ændringer oftere et spørgsmål om helt at skifte emne, altså ved at lade gamle problemer gå i glemmebogen. Skolastikken blev eksempelvis aldrig tilbagevist, men mistede blot vores intellektuelle bevågenhed. Det gør rigtigt nok Rortys etnocentrisme cirkulær, men der er som bekendt intet alternativ. Verden er stum. Den taler ikke, det er kun os der gør det, men det kan vi heldigvis gøre på mange måder.

Ironisk liberalisme

Det kan synes vanskeligt at forene Rortys postmodernisme med liberalisme. Han ønsker åbenlyst ikke at genoplive oplysningstidens ideal om at finde de store sandheder. Han foreslår heller ikke, at vi vender tilbage til førmoderne forestillinger, f.eks. udbredt religiøsitet, da det ville være en reaktionær tilbagegang, måske ligefrem et forfald, i forhold til den overvejende positive udvikling som vi har gennemgået i de seneste århundreder. I stedet forsøger Rorty at etablere en *postmoderne bourgeoisliberalisme*, Rorty (1991). Dette opsigtsvækkende mærkat differentierer tydeligt hans standpunkt fra den moderne liberalisme og dennes metaprincipper: Det postmoderne medfører en kritik af rationalismen og fundamentalisme, mens brugen af bourgeoisbegrebet skal ses som et angreb på særligt universalismen, men også den virkelighedsfjerne individualisme.

Rortys udgangspunkt er *in media res*: Vi har en række normer, institutioner og traditioner, som medfører praktiske begrænsninger

for vores politiske overvejelser. Dette udgangspunkt er indlysende i tråd med hans etnocentrisme. Vores nuværende politiske vokabular og system er altså ikke et produkt af overbevisende filosofiske argumenter, men af tilfældigheder, eller *kontingens*, som Rorty kalder det. Der er således intet ideelt eller uundgåeligt ved liberalismen. Liberalismen er dybest set blot vores samfunds livsform, skabt på en uforudset, stiafhængig måde. Så selvom liberalismen foretrækker at præsentere sig selv som universel, rationel og åben over for alle rimelige indvendinger, er liberalismen stadig magt, historie og kultur, og den er naturligvis afgrænset i forhold til det ikkeliberale som den ikke kan ac-

ceptere. Det er ren og skær indbildning at benægte eksistensen af en sådan afgrænsning eller at præsentere grænsen som dikteret udelukkende af fornuften.

Det skal dog ikke læses som en opbakning til relativisme. Relativisme er grundlæggende selvdestruktivt. Vi har ganske åbenlyst alle nogle værdier som vi betragter som vigtigere end andre, uanset om vi indrømmer det

eller ej. Hvis vi på en eller anden måde kunne befri os for disse værdier, og for alle andre kulturelle påvirkninger, ville vi være lige så hjælpeløse til at træffe moralske og politiske valg som et stammefolk fra regnskoven i Amazonas ville være til at spille skak. Konsekvenserne ville være forfærdelige:

“We begin to lose any capacity for moral indignation, any capacity to feel contempt. Our sense of selfhood dissolves. We can no longer feel pride in being bourgeois liberals, in being part of a great tradition, a citizen of no mean culture. We have become so open-minded that our brains have fallen out”, Rorty (1991, s. 203)

Rorty forbliver derfor aktivt og passioneret forpligtet til liberale værdier som frihed, folke-

styre og lighed for loven, selvom han er fuldt ud klar over, at forpligtelsen er tilfældig og på nogle områder måske endda midlertidig. Rorty kalder denne postmoderne anerkendelse af, at vores vigtigste værdier og forpligtelser er uden ikkecirkulær, ubetvivlelig begrundelse for *ironisme*. Ironismen accepterer, at vores værdier ikke understøttes af en abstrakt autoritet, der er uden for tid og sted, men ikke desto mindre opfordrer den os til at holde fast i værdierne. Som Rorty skriver: “A belief can still regulate action, can still be thought worth dying for, among people who are quite aware that this belief is caused by nothing deeper than contingent historical circumstance,” Rorty (1989,

189). På samme måde kan en tilknytning, f.eks. til familien eller nationen, være værd at dø for, selvom man anerkender, at tilknytningen er en omstændighed, der kunne have set anderledes ud.

Rorty udtrykker denne subtile balance som den grundlæggende præmis for sit andet store værk *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty (1989). I bogen forsøger han at argumente-

re for, at vi er berettigede i at foretrække nogle værdier over andre, så længe de formuleres fra den betingede position, som vi er i, ved at bruge de vokabularer, som vi identificerer os med. Vi er således ikke uberettigede i vores liberale synspunkter, men vi har ingen rationel, universel rygdækning, der transcenderer eller begrunder dem. Det er med andre ord fejlagtigt at tro, at værdierne kan styrkes ved argumenter, der ikke forudsætter dem, og det er naivt at tro, at vi kan overbevise ikkeliberale ved at fremtrylle den slags argumenter. Som Rorty skriver: “There is no way to beat totalitarians in argument by appealing to shared common premises, and no point in pretending that a common human nature makes the totalitari-

ans unconsciously hold such premises,” Rorty (1991, 42).

I stedet opfordrer Rorty os til at appellere til forestillingsevnen og følelserne. Det er mere udbytterigt at få ikkeliberale til at forestille sig, hvordan det vil være at deltage i vores fællesskab og leve i et frit, rigt og lige samfund, og så håbe, at de kan lide det. Det gøres helt konkret gennem *narrativer*. Rorty fremhæver i *Contingency, Irony, and Solidarity* Vladimir Nabokov og George Orwell som gode eksempler på, hvordan velformulerede metaforer og dybe beskrivelser af karakterer og miljøer fanger tilværelsens kompleksitet og nuancer på en måde som teoretiske argumenter ikke formår. Den slags beskrivelser udvider vores vokabular og vækker følelser i os, som kan fungere som en drivkraft til at forbedre os selv og verden og måske endda inspirere vores modstandere til at skifte side. At stifte bekendtskab med kunstneriske geniernes fremstillinger af det gode, skønne og sublime er med andre ord en slags moralsk dannelse, der gør mere for os end sterile, akademiske udvekslinger uden sans for metaforer, flertydighed og fryd. Det er derfor heller ikke primært filosoffer, politiske tænkere og samfundsforskere, der omformer og nyskaber vores værdier, men snarere dem, der fortæller historier:

“... the novel, the movie, and the TV program have, gradually but steadily, replaced the sermon and the treatise as the principal vehicles of moral change and progress. In my liberal utopia, this replacement would receive a kind of recognition which it still lacks. That recognition would be part of a general turn against theory and toward narrative”, Rorty (1989, xvi).

Rorty mener, at der er flere fordele ved denne narrativorienterede ironisme. Den helt åbenlyse fordel er, at den tillader os at omfavne frugterne af liberalismen og vores liberale samfund, såsom rigdom, videnskab, teknologisk fremskridt, demokrati, frihed, lighed og tolerance. Samtidig bevarer den oplysningstidens håb om en endnu bedre verden. Det er i sig selv en prisværdig præstation.

Man kan også argumentere for, at ironisme ligefrem vil styrke liberalismen. Enhver kritik af liberalismen, der påstår at have et

fast grundlag, vil nemlig skulle afvises. Ingen, heller ikke liberalismens kritikere, har adgang til vokabularer, der ikke er betinget af sociale, kulturelle og historiske omstændigheder. Ironisme vaccinerer os altså imod fristelsen til at lade storladne fantasier overtrumfe praktisk erfaring. Selvfølgelig kan vi ikke blive fuldstændig vaccineret mod sværmerisk, totalitær utopisme, men Rortys fornemmelse er altså, at anerkendelsen af kontingens i et liberalt samfund er godt for liberalismen, fordi det vil gøre det vanskeligere at argumentere for liberalismens modstandere.

Endelig kan man også argumentere for, at ironisme i kombination med liberalisme forhindrer, at vores etnocentrisme udvikler sig grimt. Etnocentrismen har i sin mest problematiske form trukket blodige spor gennem historien i form af imperialismen, erobringskrige, folkemord, minoritetsundertrykkelse og racisme, men ironisme og liberalisme tillader os at være etnocentriske uden disse konsekvenser: Tilslutningen til frihed og lighed kombineret med bevidstheden om værdiernes kontingens skaber en konkret kultur, der afskyer den problematiske form for etnocentrisme. Det er naturligvis derfor, at vi i et liberalt samfund betragter etnocentrisme som et skældsord.

Man kan således koge Rortys *ironiske liberalisme* ned til vedtagelsen af et vokabular, der holder os opmærksomme på vores dybtfølte liberale synspunkters historiske, sociale og kulturelle ophav. Trods synspunkternes åbenlyse rigtighed for os, er vores besiddelse af dem et ikkenødvendigt produkt af vores omstændigheder. Kort og forsimplet sagt er det liberalisme uden et metanarrativ.¹¹

Mens Rortys etnocentriske, ironiske begrundelse for liberalisme er retorisk excen-trisk, kan hans praktiske anbefalinger virke mere trivielle. I stedet for at forsvare en specifik konstruktion af rettigheder, styreform og resourcefordeling, som de fleste liberale teoretikere gør, hævder Rorty, at liberalisme i praksis skal forstås som en enighed om, at *grusomhed* er det værste, vi kan gøre, selvom vi selvfølgelig ikke kan give et ikkecirkulært argument for, at

11 En oplagt parallel til Rortys ironiske liberalisme er fænomenet kulturkristen, altså en kristen uden en egentlig, traditionel gudstro.

det forholder sig sådan. Grusomhed – et begreb som Rorty har hentet hos Judith N. Shklar, Shklar (1984) – er i denne sammenhæng en nærmest uendelig rummelig kategori, hvis indhold udvikler sig, når de liberale samfund debatterer dens betydning.

Jeg har forståelse for dem, der mener, at denne flyvske beskrivelse af liberalisme er mere stil end substans. Mange af Rortys kritikere konkluderer ligefrem, at når det kommer til Rortys egentlige politiske teori, så er det tom sniksnak. Det er for så vidt rigtigt, men det er vel ikke overraskende, at Rorty ikke rigtig interesserer sig for abstrakt teoretisering. Tomheden er med andre ord ikke en fejl ved hans liberalisme, men et grundlæggende element. Han er helt bevidst vag og sparsom i beskrivelsen af de konkrete, politiske konsekvenser som hans ironiske liberalisme medfører, fordi der ikke er noget interessant at sige i nogen universel, principiel forstand. Så hvis vi f.eks. er interesseret i at finde den evigt optimale balance mellem rettigheder og omfordeling, eller kapitalisme og velfærdsstat, er Rorty ikke det rigtige sted at lede. Man finder heller ikke skabelonsvar på om dagsaktuelle spørgsmål som, hvorvidt håndteringen af coronakrisen har været eksemplarisk eller præget af overreaktion, om Syrienskrigernes børn skal hentes til Danmark, eller om Parisaftalen er en god idé eller ej. Ironisk liberalisme medfører kort sagt ingen af den slags facitter. Ironisk liberalisme er snarere en evigt igangværende proces, der skifter over tid, når vi ændrer vores vokabularer, lærer nye ting, og står over for nye udfordringer; en proces som handler lige så meget om følelser og symbolik, som det handler om jura og teknokratiske cost-benefit-analyser.

Der er dog ét element ved den ironiske liberalisme som ikke kan betegnes som tomt, og det er borgerne. I min fortolkning¹² af Rorty er det disse borgere, dannet i at leve som ironisk liberale, som er de sande liberale helte. Det kan sagtens være nyttigt at tænke længe over politik og genbeskrive og finde på nye vokabularer,

¹² Rorty er berygtet for sine aparte og kontroversielle fortolkninger af tidligere tiders filosoffer. Han hævder, at han med vilje omskriver dem i et forsøg på at fjerne døde metaforer og opfinde nye. Jeg giver ham glædeligt samme behandling.

i særdeleshed gennem narrativer, men når det kommer til stykket, er det livet som det leves, der har betydning. Med andre ord er det dyder, ikke teorier, som har betydning. Som Rorty selv skriver: "Whereas the liberal metaphysician thinks that the good liberal knows certain crucial propositions to be true, the liberal ironist thinks the good liberal has a certain kind of know-how," Rorty (1989, 93).

Politik og privatliv

Dyder og dannelse er ikke fremmed for liberalismen. De amerikanske Founding Fathers, Alexis de Tocqueville og John Stuart Mill har alle skrevet udførligt og forskelligt om hvilke dyder og karaktertræk, der er nødvendige i et frit samfund. For de fleste moderne liberale er målet dog ikke at frembringe dydige, dannede borgere, men derimod at beskytte borgernes frihed. Det er også et lettere opnåeligt og mere principielt entydigt mål end moralsk dannelse, ikke mindst taget i betragtning af, at liberalismen meget forsimplet opstod i en tid, hvor der var behov for at specificere vilkår for fredelig sameksistens blandt modstridende og ofte krigerske grupperinger.

Nogle moderne liberale mener ligefrem, at liberalismen helt bør undgå at benævne sig selv som en særlig idiosynkratisk, afgrænset kultur og etik. De forsøger at rense liberalismen fra alt kulturelt og etisk specifikt, og tynde den så meget ud, at den er forenelig med alle måder at leve på. Påstanden er, at den enkelte borger er bedst til at vælge, og at statens opgave er at beskytte retten til at vælge uden at favorisere bestemte valg eller specifikke livsformer. Et godt eksempel på denne tilgang er Rawls' politiske liberalisme, Rawls (1993). Rawls fremfører groft sagt, at eftersom vi er tilbøjelige til at have forskellige moralske, religiøse og filosofiske forestillinger, også kaldet omfattende doktriner, om hvad der er godt, hvordan man bør leve, hvilke slags dyder, man skal stræbe efter, og hvilken slags forhold man skal have, må liberalismen være funderet på nogle suprapersonlige principper, der befinder sig over dette. Heldigvis er det muligt at blive enige om at prioritere grundlæggende frihedsrettigheder og et minimum af omfordeling på baggrund af helt forskellige omfattende doktriner, så længe alle

er nogenlunde upartiske og fornuftige. Man kan altså tilslutte sig liberalismen uden at dele en omfattende doktrin; en katolik vil retfærdiggøre liberal politik på én måde, en muslim på en anden, og en sekulær kantianer på en tredje måde. Således er vejen banet for en politisk liberalisme som begrundes af en overlappende konsensus blandt forskellige faktiske borgere.¹³

Rorty har sympati for denne form for liberalisme. Faktisk beskriver han visse steder sig selv som en rawlsiansk politisk liberal. For at forstå hvorfor, skal vi tilbage til Trotskij og orkideerne. Rorty opgav nemlig at forene de to i ét vokabular. Det ville have krævet nogle meget store sandheder, eller et metanarrativ, om os selv og verden. I stedet fremfører Rorty, at det vokabular, vi bruger til at drøfte politiske spørgsmål, er et andet vokabular end det, vi bruger, når vi skal skabe os en personlig identitet. Det er simpelthen to forskellige redskaber. Rorty mener, at Rawls' politiske liberalisme indkapsler dette på en retorisk eller metaforisk attraktiv måde.

Jeg er uenig, og jeg mener, at Rorty tager fejl i forhold til sin egen teori. Hvis man lytter lidt efter, kan man i politisk liberalisme høre ekkoet fra forestillingen om, at Fornuften fører os mod liberalismen. Rawls tror tydeligvis, at filosofien kan levere neutrale, suprapersonlige principper og procedurer, som alle intelligente, fornuftige mennesker kan enes om. I forsøget på dette abstraherer han principperne og procedurerne mest muligt væk fra vores private liv, så det er skjult, hvad de reelt betyder for os. Jeg kan ikke se, hvordan dette kan forenes med Rortys postmodernisme og etnocentrisme, ikke engang retorisk eller metaforisk.¹⁴

13 Rawls' teori om et overlappende konsensus kan meget forsimplet ses som en tiltrængt tilføjelse til forestillingen om hyperabstrakte individer bag et uvidenhedens slør.

14 Rorty skelner mellem *Kantianere* som Rawls og Ronald Dworkin – altså dem jeg kalder moderne liberale – og *Hegelianere* som Roberto Unger og Alasdair MacIntyre, Rorty (1991). Førstnævnte er kendetegnet ved at forsvare liberale samfund ved hjælp af abstrakte teorier og metaprincipper, mens sidstnævnte er kendetegnet ved at forkaste liberale samfund ofte fordi de understøttende teorier er fejlbehæftede. Rorty tilhører naturligvis en tredje kategori, bl.a. sammen med Michael Oakeshott,

Jeg synes derimod, at det helt oplagt følger af Rortys tanker, at liberalismen ikke bør betragte sig selv som en kulturelt og etisk neutral ramme, der giver alle livsformer mulighed for at sameksistere. Liberalismen er ganske åbenlyst en historisk, socialt og kulturelt betinget vokabular, der bedst bevares, hvis vi anerkender det konkrete, liberale fællesskab i stedet for at forfalde til teoretisering og abstraktioner. Vi bør således stå ved, at liberalismen ikke er et amoralsk tagselvbord. Som Irving Kristol indsigtsfuldt pointerer: "You cannot have self-government collectively unless the members of that collectivity have a clear idea as to the kind of people they want to end up being," Kristol (1975, 6). Vi skal altså vedkende, at liberalismen er en kulturelt specifik, etisk ladet og meget krævende livsstil med institutioner og traditioner der går hundredvis af år tilbage.

Faktisk vil jeg hævde, at retten til frihed, som optager Rawls mest, slet ikke forbereder os til et liv i frihed. Frihed er nemlig ikke let, og hvis vi blot bliver bedt om at leve i frihed uden at være forberedt på det, er der betydelig risiko for, at vi før eller siden ofrer friheden til fordel for forførende løfter om tryghed og lyksalighed. Det betyder ikke, at rettigheder nedfældet i forfatninger er en facade, eller at institutioner, der beskytter rettigheder, er ubrugelige. De er en uundværlig del af liberalismen, men de forudsætter samtidig, at både borgere og magthavere kan håndtere en bemærkelsesværdig høj grad af frihed og ansvar. Det måske mest ekstraordinære ved de liberale samfund er, at de faktisk indeholder en betydelig andel af den slags mennesker.

I det hele taget er det problematisk, hvis vi forestiller os, at vi kan adskille det politiske fra det private. Men ikke fordi det personlige er politisk, som vores tids identitetspolitiske slogan hævder. Vi behøver ikke kaste os ud i en samlet redegørelse for, hvordan vores interesser og forpligtelser hænger sammen, og vi behøver ikke retfærdiggøre vores private ak-

der forsøger at forsvare liberale samfund uden at gøre brug af ahistorisk teoretisering. Rorty er med andre ord klar over, at Rawls i den gængse fortolkning ikke er kompatibel med postmoderne bourgeoisliberalisme, men alligevel mener han altså at kunne bruge Rawls.

tiviteter i forhold til, om de bidrager til social retfærdighed. Den unge Rorty havde ikke behøvet at bekymre sig, om Trotskij ville have godkendt hans fascination af orkideer. Problemet er meget mere praktisk: Det er i den offentlige sfære, at linjen mellem, hvad der kan tolereres og hvad der ikke kan, bliver fastlagt. De forskellige omfattende doktriner med deres tilknyttede praksis bliver altså i virkeligheden godkendt eller afvist af en liberal etik, og liberalismen begrænser således ganske klart borgernes valgmuligheder og livsformer. Det store spørgsmål, som liberale ikke bare kan undsige sig at forholde sig til, er hvordan denne begrænsning bør se ud.

Selv Rawls anerkender faktisk dette. Flere steder, allerede i den lidt oversete tredje del af *A Theory of Justice*, Rawls (1971/1999), skriver Rawls, at der findes en række politiske dyder, der bl.a. inkluderer rimelighed, tolerance, kompromisvillighed, gensidig respekt og retfærdighedssans, og i et senere essay skriver han, at en eller anden form for liberal grunddannelse er nødvendigt for et liberalt samfund, Rawls (1999). Pludselig har den politiske liberalisme fået en dydsetisk slagside.

Dydige poeter

Rorty identificerer sig aldrig eksplicit som dydsetiker. Man bliver da heller ikke nødvendigvis en dydsetiker bare fordi man fremhæver vigtigheden af dyder. Ikke desto mindre vil jeg mene, at Rortys vigtigste politiske lærdom er, at de liberale samfunds succes afhænger af, om borgerne besidder den rette karakter snarere end har forståelse for den korrekte filosofiske teori eller de rigtige abstrakte politiske principper. Det er således kun muligt at følge og fremme liberalismen ved faktisk at leve og ånde den, både privat og politisk. Bourgeoisliberalismen er dermed i sidste ende et spørgsmål om dyder. Men hvad er disse dyder egentlig?

Dydsetik er gennem tiderne blevet udfoldet på mange forskellige måder, og som alle andre teorier har dydsetik også sine begrænsninger.¹⁵

¹⁵ Særligt forholdet mellem dydsetik og politisk autoritet og retfærdighed forekommer mig underudviklet. Der er selvfølgelig gjort forsøg, f.eks. Hursthouse (1991), Den Uyl & Rasmussen (2005) og Nussbaum (2006), og Rorty ville nok mene, at

I denne sammenhæng kan dydsetik dog nøjes med at blive beskrevet som en normativ etisk teori, der fokuserer på, hvad en god person er fremfor hvad den rigtige handling er. Dydsetik hævder altså, at det er vigtigere at identificere og kultivere de gode karaktertræk, der i kombination med praktisk visdom medfører rigtig handling, end det er at analysere konsekvenserne ved selve handlingen eller de moralske regler som ligger til grund for handlingen.

Ofte bliver dydsetik begrundet ved at dyderne fremmer vores individuelle lykke eller bidrager til at realisere os som fuldenkte mennesker. Det er dog ikke Rortys pointe. Han forsvaret ikke dyderne på baggrund af individuel succes, men kollektiv succes: Dyderne er en forudsætning for at sikre holdbarheden og pålideligheden af de liberale institutioner, traditioner og værdier, som uden at være en garant for et individuelt vellykket liv har gjort vores samfund markant bedre, og som samtidig udgør det fællesskab, der på cirkulær og etnocentrisk vis er styrende for enhver overvejelse af godt og dårligt. Det giver derfor også sig selv, at dyderne skal beskrive den ideelle karakter for den almindelige borger i et nutidigt, liberalt samfund, ikke aristokraten i det antikke Athen eller mennesket som sådan.

Livet i et liberalt samfund er krævende, og for overskuelighedens skyld kan det derfor være praktisk at opdele dyderne. Én måde at gøre det på er at dele dyderne op i klynger, der er funktionelt differentieret, f.eks. dyder som omhandler kløgt, dyder som omhandler omsorg, og dyder som omhandler viljestyrke. En anden er at dele dyderne op efter domæner, såsom socialt liv, politik, arbejdsliv, og akademisk.¹⁶ Denne tilgang har den fordel, at den tydeliggør, at dydige liv er konkrete størrelser med forskellige daglige prøver og trængsler, håb og glæder, og små og store begivenheder. Det betyder selvsagt, at vi ikke kan forvente,

den slags teoretisering slet ikke er nødvendig, men jeg er ikke helt overbevist.

¹⁶ Der kan tænkes mange flere domæner end mine fire, og de er naturligvis ikke adskilt af vandtætte skotter, så selvom grundighed f.eks. nævnes som en økonomisk orienteret dyd, betyder det ikke, at grundighed er intellektuelt irrelevant eller irrelevant for ens samvær med andre mennesker.

at alle dydige liv har nøjagtigt samme udtryk. På grund af omstændigheder og vores roller i samfundet optræder vi i forskellig grad i domænerne, og deraf vil forskellige dyder vægte tungt for os.

De *socialt* orienterede dyder, som rettelig gennemsyrrer det meste vi foretager os, inkluderer en evne til at vælge uafhængigt og selvstændigt; tilbøjelighed til at vælge på en måde som fremmer tillid og forudsigelighed; villighed til at tage ansvar for egne valg og handlinger; respekt for løfter; hjælpsomhed over for nødlidende; evne til at tilgive; loyalitet over for familie, venner og landsmænd; og accept af bindingerne og begrænsningerne implicit i sociale relationer. Der er også gode grunde til at inkludere mere kanonisk konservative dyder, såsom beskedenhed; mådeholdenhed; gode manerer og taktfuldhed; ærbødighed for ens forfædre; og vilje til at efterleve de forventninger, der følger med ens kønsrolle. Dyder, der kort sagt er med til at opretholde en form for orden.

De *politisk* orienterede dyder inkluderer træning i saglig argumentation og vilje til at engagere sig i det for at løse tvister; evne til at forstå andres synspunkter; tolerance af uenighed og andre måder at leve på; respekt for demokratiske processer; lydighed over for loven; fjendtlighed mod brug af tvang; villighed til at indgå kompromisser; og ikke mindst parathed til at sætte fællesskabets behov og interesser over egne. Hvis man engagerer sig i det formelle samfundsliv, hvad enten det er som politiker, højtstående embedsmand eller dommer, er disse selvsagt ekstraordinært afgørende: Det personlige er ikke politisk, men det politiske er i høj grad personligt.

De *økonomisk* orienterede dyder inkluderer respekt for andres arbejde og ejendom; disposition til at udsætte sine umiddelbare behov; og grundighed, ihærdighed og punktlighed i udførelsen af opgaver. Hvis man er iværksætter i stedet for mere almindelig lønmodtager, kan man desuden tilføje dyder som opfindsomhed, risikovillighed og beslutsomhed.

De *intellektuelt* orienterede dyder inkluderer tilbøjelighed til at undre sig og være nysgerrig; blik for sit kulturelle og historiske ophav; åbenhed over for nye ideer og perspektiver;

evne til at være kreativ; forståelse for metaforer og narrativer; kendskab til de videnskabelige metoder; evne til at give nøjagtige forklaringer; udpræget evne til at være selvrefleksiv; ærlighed omkring ens begrænsninger og fejl; og selvfølgelig talent for at være kritisk på en pragmatisk facon, heriblandt også over for alle dyderne.

Meget af det kan måske lyde lidt banalt og selvindlysende. Det skulle da også gerne være letgenkendeligt. Ordentlighed, ansvarlighed, flid, dannelse og samhørighed har altid været essentielt i forhold til, hvordan vores liberale samfund faktisk fungerer, selvom det ikke altid er sådan liberalismen forstår sig selv. Men det betyder ikke, at det er let og ligetil. Det kræver f.eks. en stor forstandsmæssig styrke at nedkæmpe sin indre stammekriger, holde sig bevidst om egne fordomme, og oprigtigt lytte til en modparts argumenter. De færreste formår det. Læs blot et par Facebookdebatter. Ligeledes er det heller ikke let at tage ansvar for sine nederlag, tolerere leveformer man vitterlig ikke bryder sig om, eller ofre dyrebar tid og ressourcer på at hjælpe andre. Det er absolut ikke let at være en god liberal.

Endelig er det selvfølgelig værd at påpege, at dyderne ikke opstår af sig selv. I et liberalt samfund er familien den primære arena, hvor dyder kultiveres, og hvor fremtidige generationer lærer at udøve frihed. Det er faktisk ikke helt ved siden af at påstå, at samtlige dyder hviler på solidaritet i familien. Familielivet i sig selv er også et lille domæne med en række specifikke dyder: Uden troskab kan stabile familier ikke opretholdes, og uden særlig hensyntagen til børnene, der overtrumfer de voksnes behov, vil børnene blive stækket i deres udvikling.

Ovenstående er blot en kursorskitsen af bourgeoisliberalismens dyder. Efter min mening er den vigtigste opgave for dagens liberale at færdiggøre skitsen med dybe og farverige beskrivelser. Det kræver en betydelig personlig, politisk og – ifølge Rorty – narrativ indsats, men til gengæld bliver det så muligt at erstatte individer og teorier med borgere og dyder. Min fornemmelse er, at det ikke blot er nødvendigt for at bevare de liberale samfund, men også for at kunne imødegå skyggesiderne, som vi har set vokse i den seneste tid.

Jeg vil dog ikke påtage mig denne opgave nu. I stedet vil jeg undersøge Rortys radikale bidrag til de liberale dyder, en dyd inspireret af hans ironisme, altså den indsigt, at vores vigtigste værdier er uden ikkecirkulær begrundelse. Oversat til en praktisk dyd er en person, der omfavner ironisme, en *ironist*, en person som vedstår, at selv vores mest centrale overbevisninger er bestemt af kontingens og tilfældigheder.

Der er mange fortolkningsmuligheder i forhold til, hvordan en ironist i praktisk forstand lever sit liv. En mulig fortolkning er, at ironisten føler sig tvunget til at udfordre og transformere sine vokabularer ved evigt at søge og sammenligne dem med alternative vokabularer. Den underliggende opfattelse synes i denne fortolkning at være, at ironister godt nok er kulturbærende væsener, men ikke nødvendigvis væsener, der er fastbundet til en bestemt kultur. Der er en interessant spænding her. Vi er selvfølgelig ikke i stand til at leve uden for et samfund og uden en række konkrete vokabularer, men alligevel er vi også i stand til at påvirke vores kultur og vokabularer. At betone sidstnævnte gør os til transformerende væsener i stedet for væsener, der er formet af en bestemt kultur.

Rorty bruger visse steder en metafor, som understøtter denne fortolkning: En ironist kan forstås som en poet. Poesi, der stammer fra *poiesis* (at skabe), betragtes i denne sammenhæng som den kunstform, der udtrykker individuelle idiosynkrasier. Modsætningen er filosofi, der med sin kærlighed til visdom søger efter store, universelle sandheder. Rortys poet betoner således, at vi skaber den mest væsentlige del af os selv: Vores endelige vokabular, der giver os de standarder, gennem hvilke vi bedømmer og vurderer os selv som menneske. Rortys poet tyer altså ikke til andres skabeloner, men bestræber sig på at skabe et autentisk selv. Poetens mantra er således Friedrich Nietzsches mantra om ”således ville jeg det; således vil jeg ville det” Nietzsche (1883–1885, 216). At være ironist er således ikke bare et spørgsmål om moralsk karakter, men om den inderste kerne af identitet.

Jeg mener, at denne fortolkning af ironisten som en poet, eller nietzscheansk individualist, er problematisk. Rortys etnocentrisme lægger

vægt på det modsatte af poetmetaforen, nemlig at vores vokabularer og tilhørsforhold går forud for vores evne til frit at transformere. Når vi lærer om godt og ondt, rigtigt og forkert, accepterer vi de vokabularer, der ligger implicit i vores moralske og intellektuelle traditioner. Det er ved hjælp af disse vokabularer, vi fortolker, forstår, og forandrer den verden, vi lever i. Som Alasdair MacIntyre – en anden dydsetiker, der afviser den moderne liberalisme, men af fundamentalt andre årsager end Rorty – har formuleret det:

“... man is in his actions and practices, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question ‘What am I to do?’ if I can answer the prior question ‘Of what story or stories do I find myself a part?’” MacIntyre (1981, 201)

I min fortolkning af Rortys etnocentrisme er vi nødt til at benytte os af de vokabularer og tilslutte os de konventioner, som konstituerer vores konkrete samfund, på trods af, at disse er historiske omstændigheder, og på trods af, at de selvfølgelig ikke er evigt fritaget for revision. Men ironisten som poet modarbejder dette i en næsten patologisk grad, og tvinger sig til at genopfinde sig selv kontinuerligt og for evigt, med lidt eller ingen hensyn til eventuelle sociale relationer og fællesskaber. Ironisten som poet har altså en frygtelig tung byrde: Han er en fremmed, der ikke hører nogen steder til, og som må skabe sin egen plads i verden.

Rorty indrømmer da også, at det sandsynligvis er umuligt for de fleste af os at være poet. De fleste mennesker er hverken tilstrækkeligt kreative eller antisociale til at skabe de standarder, som de vil blive bedømt efter. Han foreslår derfor, at vi nøjes med at skabe personlige fortællinger om os selv ved at forholde os til vores baggrund og opdage de faktorer, der har påvirket vores psykologiske profil. Med andre ord en slags selverkendelse. Denne proces er i visse henseende identisk med at opfinde et nyt vokabular, og slutresultatet – at blive afbalanceret – åbner for en anden fortolkning af Rortys ironist.

I denne fortolkning er ironisten en, der i

stand til at handle moralsk og selvsikkert i en tilværelse præget af tvivl. Ironisten har hverken et underskud af forpligtelse i forhold til sine værdier og overbevisninger, såsom overfladiskhed, mangel på alvorlighed, og en ustabil moralsk karakter, eller et overskud af engagement, som munder ud i dogmatisme, fanatisme og selvretfærdighed. Særligt sidstnævnte har vist sig at være farligt: Det 20. århundredes blodbad havde ikke sine kilder i moralsk forfald eller amoralitet, men i sygelig moralisme. Ironisten undgår dette ved hjælp af en kompleks intellektuel og følelsesmæssig dygtighed, der tillader ham at være afbalanceret og i stand til at ændre mening og revidere sit endelige vokabular, uden at det skader den personlige integritet og stolthed. Målet er således ikke ekstrem nietzscheansk selvskabelse. I dag bør målet nærmere være det modsatte. Der er ikke behov for en øget forståelse for vores værdiers kontingens, men derimod en styrket forståelse af vores gæld til den konkrete historiske, sociale og kulturelle kontekst, vi er født i. Vi har med andre ord hverken brug for poeter eller filosoffer, men for gode liberale med et blik for forpligtende fællesskaber og frihedens forudsætninger – en slags liberale med en svag ontologi, White (2000).

Uanset hvordan man vælger at tolke Rortys ironist,¹⁷ synes jeg, at hans afvisning af teoretisering til fordel for dydsetiske betragtninger er prisværdig. Teoretisering gør kun meget lidt for at belyse, hvordan mennesker af kød og blod, i mange henseender fremmede for hinanden, kan og bør leve sammen i et liberalt samfund. De upersonlige, upartiske ræsonnementer risikerer desuden at overse det, der faktisk giver vores liv mening. Vi er ikke blinde tjenere af abstrakte principper, men skabninger af intimitet og loyalitet, og uden de personer og steder som vi er dybfølt knyttet til, er vi intet.

¹⁷ Curtis har foreslået, at fortolkningerne af ironisten som poet og ironisten som afbalanceret faktisk kan kombineres: Den poetiske ironist hører til i forfattere og forskeres intellektuelle, kreative domæner, som en slags negativ kapabilitet, mens den afbalancerede ironist er relevant for det mere almindelige hverdagsdomæne, hvor langt de fleste af os befinder os, Curtis (2015).

Fremskridt?

Nogle betragter Rorty som en vulgærrelativist eller måske endda nihilist, der mener, at ingen synspunkter i sidste ende er bedre end andre, og hvis budskab derfor er lige dele selvmodsigende og destruktivt. Andre mener, at han er urimeligt reaktionær, blind over for det undertrykkende status quo, og med vilje opildner til farlig etnocentrisme og nationalisme.¹⁸ Og så er der alle dem der mener, at han er en nonchalant og useriøs tænker, som strøer om sig med påstande og fortolkninger uden egentlig at have belæg for dem. Alt sammen bidrager det til at gøre ham til en af de mest omdiskuterede filosoffer i de seneste 50 år. Hverken velldt af den postmoderne eller analytiske tradition, og hverken populær blandt venstre- eller højreorienterede, og måske netop derfor flittigt læst, citeret og kritiseret.

Jeg var heller ikke selv begejstret for Rorty, de første gange, jeg stødte på ham. Jeg syntes, at han nedkæmpede stråmænd og dårligt definerede modstandere, at hans argumenter ofte manglede præcision, og at hans konklusioner medførte en politisering af videnskaben og trussel mod friheden. Men dengang var jeg også sikker på, at der kunne findes et sikkert fundament for liberalismen, moralfilosofien, og ja, viden i det hele taget. De seneste mange år har dog været én lang bevægelse mod usik-

¹⁸ Rortys mest politiske værk *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* støtter meget eksplicit national stolthed. Som han indleder bogen: "National pride is to countries what self-respect is to individuals: a necessary condition for self-improvement," Rorty (1998a, 3). I samme bog afviser Rorty også venstrefløjens ustoppelige krænkelserarkæologi, hvor der graves efter onde mænd, der gør onde ting, og han forudså nærmest profetisk, at hvis venstrefløjens insisterer på at føre polariserende, upragmatisk identitetspolitik, vil det skubbe arbejderklassen i armene på demagoger og populistere som ikke nødvendigvis støtter det liberale samfund: "... something will crack. The nonsuburban electorate will decide that the system has failed and start looking for a strongman to vote for – someone willing to assure them that, once he is elected, the smug bureaucrats, tricky lawyers, overpaid bond salesmen, and postmodernist professors will no longer be calling the shots," Rorty (1998a, 90).

kerheden. Selv den evolutionære, naturalistiske tilgang er begyndt at fodre min skepticisme (f.eks. Street (2006) og Joyce (2006)), og selv om det er at lege med postmodernismens ild, kan jeg efterhånden se tiltrækningen ved Rortys pragmatisme. Det, vi kalder sprog, trænger så dybt ind i vores virkelighed, at forestillingen om, at vi kan kortlægge noget sikkert sproguafhængigt, forekommer håbløs. Ligeledes virker det pragmatisk plausibelt, at selve sproget er en adaptation (eller måske en såkaldt spandrel), og vores måder at tale på er forfinede redskaber, nogle mere nyttige end andre i betragtning af vores behov og interesser, men ingen af dem er et spejl af verden, som den virkelig er. Det gælder også for etik og politik. Moderne liberalisme, i den forstand det er et forsøg på at give universelle, rationelle og suprapersonlige principper, er en maske, der skjuler vores liv i et konkret samfund, og som forhindrer os i at se, at vi næppe kan give andet end cirkulære begrundelser for vores liberale trossætninger. Men samtidig er der intet reelt alternativ til at være indlejret i vores tid, sted og kultur, og at opgive de vokabularer, som vi identificerer os med – sammen med den solidaritet, vi har dannet med ligesindede omkring disse vokabularer – ville være en absurd benægtelse af os selv. Jeg er ikke villig til som Rorty at afvise filosofiens søgen efter store sandheder som en kliché, men det er vigtigt at være sig bevidst, at det er en søgen, som kan gøre samarbejde vanskeligere end nødvendigt. At forsøge at løse praktiske, politiske problemstillinger ved at henvise til universelle, abstrakte principper kan virke lidt som at smide en atombombe på en myretue.

Jeg synes, at Rortys postmoderne bourgeoisliberalisme er et interessant forsøg på at undgå den moderne liberalismes kerne af individualisme, fundamentalisme, rationalisme og universalisme uden at opgive de liberale samfunds dyrebare og hårdt tilkæmpede institutioner, værdier og traditioner, som har bidraget til at mindske vold, fattigdom og overtro. Ligesom Rorty, men i modsætning til mange af Rortys postmoderne meningsfæller, mener jeg nemlig ikke, at liberale samfund er præget af udnyttelse, uretfærdighed og intolerance, men af frihed, lighed og fred. Hvis det ikke

kan betegnes som fremskridt, finder vi aldrig ud af hvad fremskridt er. Rorty ønskede mere end noget andet at forsvare og fortsætte denne udvikling, og som sådan får kun liberalismens meliorisme lov til at forblive uanfægtet.

Selvfølge har Rortys postmoderne bourgeoisliberalisme også sine problemer. Når han tilslutter sig rawlsiansk politisk liberalisme, virker det som om, han tøver med at følge sine egne argumenter til deres konklusion. Det skaber en uafklaret spænding mellem den filosofiske anerkendelse af vores konkrete samfunds betydning, og en bagatellisering af denne betydning i den politiske og personlige sfære. Forestillingen om ironisten som poet fremmer denne spænding, og afhængigt af fortolkningen risikerer Rorty at genskabe en umulig individualistisk opfattelse af de liberale borgere. Men det er en spænding mellem borger og fællesskab, frihed og tradition, der er iboende alle former for liberalisme, noget vi skal håndtere i faktiske, konkrete sammenhænge, og ikke en udfordring, der alene vedrører Rorty.

I forlængelse heraf er det nok også nyttigt med en mere tydelig definition af *etnos*, altså vores gruppe. Rorty lader nogle steder til at antage, at vi i Vesten er et enkelt, samlet samfund, hvis konventioner, praksisser og fælles forståelser, vi kan appellere til i spørgsmål om politik og etik. At vi nærmest har et fælles endeligt vokabular, og det derfor giver mere mening at tale om den liberale civilisation end om liberale samfund. Vesten er da også forbundet på en eller anden måde, men helt så simpelt er det dog næppe. Jeg er sikker på, at vi i bevægelsen fra ren teori til borgernes karakter vil opdage, at nationer komplicerer billedet (se f.eks. van Oudenhoven, de Raad, Timmerman et al. (2014)). Mange med en postmoderne inklination betragter nationer, forstået som en lang, rodfæstet og selvstændig kultur, som et metanarrativ, der skal affærdiges. Det er rigtigt i nogle forståelser, f.eks. nazisme, men nationer som den vigtigste bestanddel i vores politiske univers er ubestrideligt, og for bedre at kunne forstå vores *etnos* har vi brug for en dybdegående forståelse af vokabularerne, narrativerne og myterne forbundet til vores forskellige nationer. Og går vi videre fra det politiske til det personlige, bliver det kun endnu mere mudret. Nationer består af

landsdele, landsdele af byer, byer af nabolag, og nabolag af familier, og på tværs af alt dette er der et hav af forskellige interessefællesskaber, professioner og foreninger. Hvordan kan alt dette tilhøre samme etnos?

Rorty ville nok fremføre, at det politiske etnos ikke er en entydig og statisk størrelse, og at det vigtige er, at det faktisk er muligt at udvide vores loyalitetsfølelse. Han ville påpege – i tråd med forestillingen om narrativer og genbeskrivelser – at det engang var utænkeligt, at andre end ældre, landejende, hvide, kristne mænd havde betydning. Det er indlysende ikke længere tilfældet. Målet må være at fortsætte denne udvidelse af etnos, så vi undgår grusom tribalisme og minoritetsundertrykkelse. Umiddelbart kan det jo lyde sympatisk nok, men det er et svært ærinde menneskets lange historie med konflikter og konkurrence mellem grupper taget i betragtning. Selv i dag former minimalt fremtrædende grupper vores adfærd mere end vi nok ønsker at indrømme, Brewer (1979), og ikke mindst bølgen af identitetspolitik modarbejder åbenlyst forsøget på at udvide etnos og skabe nye alliancer. Her står den gode liberale over for endnu en udfordring.

Der kan skrives meget mere om Rortys fejlskud, og der er mange flere at vælge imellem. Jeg synes dog ikke, at det ændrer på, at Rorty er en interessant tænker. Han skrev skarpt og elegant og havde et unikt postmoderne, liberalt budskab. Et budskab, der i min optik er mere borgerligt, end han selv ville have indrømmet, og som i sin enkelhed handler om at forsvare og videreføre de liberale samfund, der har bragt en nærmest mirakuløs forbedring af vores liv.

Litteratur

- Brandom, Robert (2000): *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing
- Brewer, Marilyn (1979): "In-Group Bias in the Minimal Intergroup Situation". *Psychological Bulletin* 86 (2), 307-324
- Curtis, William (2015): *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*. Cambridge: University of Cambridge
- Goldberg, Jonah (2018): *Suicide of the West: How*

the Rebirth of Nationalism, Populism, and Identity Politics Is Destroying American Democracy. New York: Crown Forum/Penguin Random House

- Gray, John (1995): *Liberalism* (2nd ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press
- Hursthouse, Rosalind (1991): "After Hume's Justice". *Proceedings of the Aristotelian Society* 91: 229-45.
- Israel, Jonathan (2002): *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press
- Joyce, Richard (2006): *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press
- Kristol, Irving (1975): "Republican Virtue vs. Servile Institutions". *The Alternative*, February 1975: 5-9
- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press
- Lyotard, Jean-Francois (1979): *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*. Paris: Éditions de Minuit
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Nietzsche, Friedrich (1883-1885): *Således talte Zarathustra: en bog for alle og for ingen*. København: imprimatur, 2018.
- Norberg, Johan (2016): *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*. London: Oneworld Publications
- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pinker, Steven (2018): *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Viking/Penguin Random House
- Rasmussen, Dennis C. (2014): *The Pragmatic Enlightenment: Recovering the Liberalism of Hume, Smith, Montesquieu, and Voltaire*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rasmussen, Douglas & Douglas Den Uyl (2005): *Norms of Liberty*. University Park: Pennsylvania State University Press

- Rawls, John (1971/1999): *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*. London: Harvard University Press
- Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press
- Rorty, Richard (1987): "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein". *Political Theory* 15 (1): 564-580
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rorty, Richard (1998a): *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press
- Rorty, Richard (1998b): *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books
- Rosling, Hans (2018): *Factfulness: Ten Reasons We're Wrong About the World--and Why Things Are Better Than You Think*. New York: Flatiron Books
- Shklar, Judith S. (1984): *Ordinary Vices*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Sokol, Alan & Jean Bricmont (1997): *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador
- Street, Sharon (2006): "A Darwinian dilemma for realist theories of value". *Philosophical Studies* 127 (1): 109-166
- van Oudenhoven, Jan Pieter, Boele de Raad, Marieke E. Timmerman et al (2014): "Are virtues national, supranational, or universal?" *SpringerPlus* 3, 223.
- Waldron, Jeremy (2010): *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. New York: Cambridge University Press
- White, Stephen K. (2000): *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak ontology in Political Theory*. Princeton: Princeton University Press
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing

Socialismens grundlæggende økonomiske problem fylder 100 år

Lars Peder Nordbakken*

Det er i år 100 år siden, von Mises skrev sin banebrydende artikel om socialisme, der to år senere blev fulgt af hans bog "Socialism". Artiklen gjør rede for det, som von Mises identificerede som socialismens grundlæggende økonomiske problem: at uden fri prisfastsættelse af produktionsfaktorer er der ikke nogen måde, hvorpå produktionsfaktorer kan allokere derhen, hvor deres marginalproduktivitet er størst, og resultatet vil uundgåeligt blive, at socialisme vil være et mindre effektivt økonomisk system end en fri markedsøkonomi med privat ejendomsret. Artiklen er på norsk, men skulle være let læselig for danske læsere.

Ved slutten av første verdenskrig, det vil si samtidig med at det første storskala-forsøket på å sette ut i livet en sosialistisk økonomi basert på statlig overtagelse av alle produksjonsmidler, hadde ingen økonomer gjort et systematisk forsøk på å analysere de mulige økonomiske konsekvensene av et slikt system. Heller ikke Karl Marx, som mer enn noen andre hadde forfektet både socialismens ønskelighet og uunngåelighet, hadde viet seg til spørsmålet om hvordan en sosialistisk økonomis virkemåte ville skille seg fra den bestående «kapitalismen».

Det slo derfor ned som en sensasjon når Ludwig von Mises, en ung liberal økonom fra Wien, i 1920 publiserte en banebrytende teoretisk analyse av socialismen, som et økonomisk system. Mises' artikkel *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen*, ble publisert i *Archiv für Sozialwissenschaften*, og var selve startskuddet for det som senere ble kalt den store systemdebatten. Hovedkonklusjonen i artikkelen var at rasjonell økonomisk kalkulasjon i et sosialistisk samfunn, i fravær

av privat eiendomsrett og markedspriser, var tilnærmet umulig. Mises' kompakte oppsummering lød slik: «Uten et fritt marked finnes ingen prismekanisme, og uten en prismekanisme er økonomisk kalkulasjon utelukket.»

En vanskelig utfordring

Som en konsekvens ville en sosialistisk planøkonomi, ifølge Mises, mangle reelle pris-signaler og realistiske beregninger av tap og fortjeneste som kompass og hjelpemiddel til å styre ressursallokering og produksjon på en mest mulig produktiv måte, tilpasset etterspørselen. I tillegg pekte Mises på hvordan fraværet av markedsbaserte incentiver, privat entreprenørskap og individuelt ansvar ville bidra til å forsterke de negative konsekvensene av det grunnleggende kalkulasjonsproblemet.

For den politiske socialismen, som på den tiden var på sterk fremmarsj også i Østerrike, fremstod Mises' analyse som svært problematisk og utfordrende. Grunnen var at konklusjonen til Mises bidro til å reise store spørsmålstegn bak sosialistenes populære løfter om en vesentlig høyere levestandard for det

*Lars Peder Nordbakken er økonom i den norske, liberale tænketank Civita



brede lag av folket, og spesielt for den voksende arbeiderklassen. Var dette løftet nå redusert til en illusjon?

En av dem som i første omgang fant Mises' budskap vanskelig å fordøye var sosialistlederen og økonomen Otto Bauer, en tidligere studiekamerat av Mises fra Universitetet i Wien. Til tross for sine innbyrdes meningsforskjeller var forholdet mellom Bauer og Mises preget

av gjensidig respekt. Den som leser Mises' artikkel fra 1920 og senere bøker om sosialisme nøye, vil også legge merke til at Mises alltid refererte Bauer med respekt, og aldri lot seg friste til å pådytte sine meningsmotstandere en annen definisjon av sosialisme enn den de selv brukte, ei heller å betvile sosialistenes gode hensikter. Dette var nok også en grunnleggende forutsetning for at den markedsliberale

Mises skulle lykkes med å overtale Bauer til å forlate den revolusjonære Moskva-tro linjen. Etter bruddet med Moskva bidro Otto Bauer sterkt til å lede de østerrikske sosialistene inn på en sosialdemokratisk vei.

Böhm-Bawerks Marx-seminar

Men dette var ikke den første gangen Mises og Bauer hadde diskutert økonomiske spørsmål med politisk relevans. De møttes også som studenter i professor Böhm-Bawerks berømte seminar om Marx, som strakte seg over et helt semester i 1905. Böhm-Bawerk var kjent for å insistere på at alle synspunkter skulle bli hørt i sine seminarer. Siden Böhm-Bawerk selv var liberal valgte han derfor å la marxisten Otto Bauer holde et kritisk kommentarinnelegg etter sine egne forelesninger, som innledning til plenumsdiskusjon i Marx-seminaret.

Når akkurat dette seminaret i ettertid er blitt betegnet som berømt var det ikke bare på grunn av Böhm-Bawerks eksemplariske demonstrasjon av akademisk liberalitet, men også på grunn av at et knippe av deltagerne senere skulle vise seg å bli toneangivende innen samfunnsvitenskap og politikk: Foruten Ludwig von Mises og Otto Bauer, deltok nemlig Rudolf Hilferding, Emil Lederer og Joseph A. Schumpeter. Alle, bortsett fra Schumpeter, hadde jødisk familiebakgrunn. Bauer, Hilferding og Lederer var marxister, mens Schumpeter var en selverklært konservativ og Marx-beundrer, som orienterte seg mot de kristelig-sosiale i politisk forstand. Bauer ble utenriksminister i den første koalisjonsregjeringen i den unge republikken, og Schumpeter ble i en kort periode finansminister, etter forutgående deltagelse i den tyske sosialiseringskommisjonen, i begge tilfeller på anbefaling fra Hilferding og Lederer. Hilferding ble etter hvert også sosialdemokrat, og var finansminister i Tyskland i 1923 og 1928-29. Mises var siden 1909 sjefsøkonom i det østerrikske handelskammer og ble den ledende økonom i den såkalte østerrikske skole, etter Böhm-Bawerk.

Fra artikkel til bok

Men hvordan gikk det så med Mises' sensasjonelle artikkel? I den venstreorienterte delen

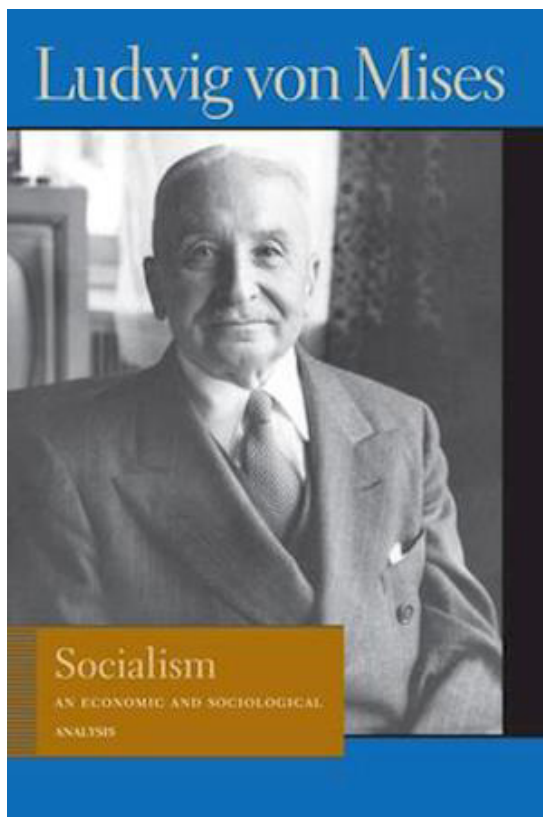
av pressen ble Mises angrepet hardt og beskylt for å bedrive et borgerlig-liberalt ideologisk angrep på sosialismen. I den borgerlige og liberale pressen var det få som forstod betydningen av artikkelen. Men i den akademiske debatten viste det seg fort at Mises hadde berørt et hittil neglisjert tema, og at det ikke var så lett å avfeie Mises' analyse som rent ideologisk spinn. Tvert imot. Alle seriøse kritikere anerkjente at Mises for første gang hadde tatt opp et ubelyst tema innen sosialistisk tenkning. Det bør også bemerkes at det bare tok seks måneder etter publiseringen av Mises' artikkel før det dukket opp en serie artikler i den offisielle sovjetiske økonomipublikasjonen *Economicheskaya Shisni* som svar på Mises' utfordring. Det skulle heller ikke ta så lang tid før «krigskommunismen» av ren nød skulle bli avløst av en ny og mindre dogmatisk kollektivistisk styringsmodell, under tilnavnet NEP – eller new economic policy.

Mises hadde ikke store problemer med å besvare sine kritikere i to samleartikler, i 1923 og 1928 i *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Kritikken rokket ikke ved Mises' tese, og bidro snarere til å bekrefte den.

Dessuten publiserte Mises i 1922 den svært innflytelsesrike boken *Gemeinwirtschaft*, som han betegnet som en sosio-økonomisk analyse av sosialismen. Her viderefører og utvider han sitt opprinnelige argument, og setter det i sammenheng med både samfunnsutvikling og ulike politiske tankeretninger. Det er ikke unaturlig å betrakte denne boken som startskuddet på en ny sosialisme-debatt, nemlig den om ulike veier til en kollektivistisk planøkonomi utenom den revolusjonære. Mises selv holdt seg langt unna fremtidsprofetier, men i ettertid skulle enkelte kombinasjoner av de veiene Mises advarte mot i boken om sosialisme likevel komme til å manifestere seg i den tyske nasjonalsocialismen, og i den italienske fascismen utover på 1930-tallet.

Systemdebatten lever

Bokens påvirkningskraft på en rekke samtidige økonomer i mange land skulle vise seg å bli uvanlig stor. Det er nok å nevne navn som Friedrich Hayek, Lionel Robbins, Bertil Ohlin, Wilhelm Röpke, Walter Eucken og Luigi Einaudi. Alle disse var dessuten med på å vide-



reutvikle Mises' analyser og gi nye impulser til den store systemdebatten utover på 1930-tallet. I denne sammenheng bør også den norske økonomen og Farmand-redaktøren Trygve J.B. Hoff nevnes, med sin doktoravhandling om økonomisk kalkulasjon i sosialistiske samfunn. Det største tilleggsbidraget kom fra Friedrich Hayek, som på midten av 1930-tallet utviklet forståelsen av hvordan spontane markedsprosesser og fri prisdannelse gjør det mulig å skape, utnytte og formidle spredt desentralisert kunnskap som fremmer produktivitetsvekst på tvers av det økonomiske systemet. Hayeks motsvarende ankepunkt mot alle kollektivistiske planmodeller var at denne typen bruk av desentralisert kunnskap som man finner i en markedsøkonomi umulig kan samles, sentraliseres og anvendes av et sentralt planleggingskontor. Ansatser til slike tanker finner man også i flere av Mises' skrifter.

Etter hvert ble utfordringene fra Mises og Hayek søkt imøtegått ved å vise til en kombinasjon av matematiske tilnærminger til den nyklassiske teorien om generell likevekt, samt nye økonomiske planleggingsverktøy som nasjonalregnskap og nasjonalbudsjett, samt

statistiske modeller som underbygger disse verktøyene. Den nye utbredte troen på «statlig rasjonell økonomisk planlegging» som kom ut av erfaringer i mange land med planøkonomi under andre verdenskrig fikk gjennom tilgangen til nye planverktøy også tilført ny troverdighet. Dermed steg de planøkonomiske ambisjonene også i land som Storbritannia og Norge. For Norges del fikk de mest ekstreme planøkonomiske ambisjonene en avgjørende knekk etter det såkalte påskeopprøret på Youngstorget i 1953, da ledelsen i Arbeiderpartiet snudde i kampen om den nye prisloven. I den store kampanjen som næringslivet i Norge stod bak, anført av organisasjonen Libertas, mot planøkonomi og fullmaktslovene (1947-1953) var det heller ikke vanskelig å finne eksempler på at tankene til både Mises, Hayek og Hoff ble tillagt vekt.

Norge ble aldri en sosialistisk økonomi, i den klassiske betydningen at staten eier produksjonsmidlene og kontrollerer alle vesentlige beslutninger i næringslivet. Derimot ble hele det Sovjet-dominerte Europa, inklusive Sovjetunionen, underlagt et slikt økonomisk regime i kombinasjon med et undertrykkende politisk kommunistdiktatur. Etter Berlin-murens fall og Sovjetunionens oppløsning er det knapt noen som betviler den sosialistiske planøkonomiens fallitt og umenneskelige vesen. Derimot kan det være av interesse å observere noen av de økonomiske problemerkjennelsene som kom fra innsiden, før kommunismens fall, og sammenligne dem med Mises' opprinnelige kritikk.

Oskar Lange

Aller først bør nevnes den polske økonomen Oskar Lange, som i en internasjonal fagartikkel fra 1936 om sosialistisk økonomisk teori mente han hadde funnet løsningen på det problemet Mises hadde adressert i 1920. Ikke uten en viss porsjon sarkasme, innledet Lange sin artikkel med å hevde at Mises egentlig hadde fortjent en statue «i storsalen i ministeriet for sosialisering og sentral planlegging».

Lange tok utgangspunkt i den nyklassiske modellen om perfekt konkurranse under generell likevekt som et ideal, og fremsatte påstanden om at en sosialistisk modell kan tilnærme

seg dette idealet langt bedre enn en markedsøkonomi, og viste til en rekke påviste avvik mellom idealet og virkeligheten i vestlige land. Lange så for seg en «markedssosialistisk modell» med en viss frihet for den enkelte bedrift til å fatte egne produksjonsbeslutninger, og med valgfrihet for forbrukerne og arbeidstakere. Gjennom prøving og feiling mente Lange at staten ville finne frem til likevektspriser, slik at tilbud og etterspørsel balanserer, hva gjelder forbruksvarer og lønninger. Mer uklart var det med prissettingen av øvrige produksjonsmidler. Langes illusjon var at han forvekslet en matematisk utledet modell av en tenkt økonomi i statisk generell likevekt som et ideal, som uten videre kan overføres på virkeligheten. Lange hadde tydeligvis heller ikke lagt merke til at Mises allerede i artikkelen fra 1920 hadde belyst nettopp det problemet som Lange så på som en løsning. Mises uttrykte i 1920 at i en tenkt statisk likevektsituasjon er det ingen som har behov for økonomisk kalkulasjon, siden alle handlinger per definisjon gjentar seg hele tiden i minste detalj, uten forandring, uten usikkerhet, uten entreprenørskap og uten innovasjoner – og uten økonomisk vekst.

Kornai og Grossman

Den ungarske økonomen Janos Kornai publiserte i 1959 en empirisk basert analyse av virkemåten til sentralstyrte økonomiske modeller av den typen som dominerte i Sovjetunionen og i det Sovjet-dominerte Øst-Europa. Han fant at de økonomiske mekanismene som var mest fremtredende bygde på administrative ordrer til bedriftene om løpende produksjon, materialinnkjøp og investeringer, samt sentralt tildelte lønnsutbetalingsfond og arbeidskraftbudsjetter. Kornai hevdet videre at et karakteristisk trekk ved et slikt system er at bedriftsledelsen har et svært begrenset handlingsrom, kombinert med at etterspørselen i liten grad påvirker hva som produseres og hvordan det produseres. Denne analysen ble publisert samtidig med at behovet for reformer innen den planøkonomiske modellen ble mye diskutert i statsledelsen i de kommunistiske landene.

I 1963 publiserte Gregory Grossman, en økonom ved Berkeley-universitetet, «et utkast til en teori for sentralstyrte økonomier», hvor

han konsentrerer seg om problemer i økonomiske systemer med et minimum av markedsprisdannelse. Et av hans viktigste funn var at slike ikke-markedssystemer nødvendigvis må være preget av stram sentral styring. I fraværet av sterk overstyring fra en sentral instans ville fort enkeltplaner kommet i konflikt med hverandre. Empirisk betraktet fant også Grossman at de sosialistiske planøkonomiene i praksis viet aller størst oppmerksomhet på å sikre konsistens i produksjonsplanleggingen, snarere enn å oppnå effektivitet. Dernest pekte Grossman på problemer med å kombinere sentralstyring i enkelte sektorer med markedsmekanismer i andre sektorer. Grossman hadde, helt i tråd med Mises og Hayek sin tenkning, forklart hvordan gravitasjonskraften i en sosialistisk økonomi tenderer sterkt mot sentralstyring og følgelig mot sterk grad av maktkonsentrasjon og et autoritært styresett.

En rapport til sentralkomiteén

Et av de mest oppsiktsvekkende dokumentene som beskrev de store problemene i sovjet-økonomien på midten av 1960-tallet var en rapport til sentralkomiteén i CPSU datert 25. september 1965, forfattet av A.N. Kosygin, om behovet for «forbedret industriell ledelse». I denne rapporten står det blant annet å lese følgende: «Ikke sjelden produserer våre bedrifter varer av lav kvalitet som forbrukerne ikke liker, og som derfor forblir usolgte.» Vel så oppsiktsvekkende, regimet tatt i betraktning, er den påfølgende selvkritikken som fremføres av den planøkonomiske praksis. Kritikken går helt inn i kjernen av de problemene Mises påpekte i 1920 (sitatene er hentet fra antologien *Socialist Economics*, red. Alec Nove og D.M. Nuti, 1972):

«The existing neglect of economic levers in planning and managing the national economy, and the weakening of the system of cost accounting, are to a great extent connected with the considerable shortcomings in the system of price formation. If prices are not substantiated, then economic calculations lose their dependability which in turn encourages the adaption of subjectivist decisions.»

Etter en tydelig erkjennelse av at prisset-

tingsproblemene er størst innen råvarer og halvfabrikata og på grossistnivå, samt noen forslag om å løse dette med mer vekt på resultatstyring og bedre økonomisk kalkulasjon, samt mindre detaljstyring sentralt, følger så denne megetsigende virkelighetsbeskrivelsen, skrevet i 1965:

«Experience shows that the task of establishing wholesale price levels for all kinds of goods, and the preparations of new price lists for all branches of industry, take considerable time. It will probably be possible to introduce the new prices in 1967-68.

Jugoslavia, Ungarn, Tsjekkoslovakia

I ettertid viste det seg at selv de minimale reformene som ble foreslått i Kosygin's rapport aldri ble gjennomført. Det samme året, 1965, markerte imidlertid en langt mer vidtgående reform i Jugoslavia, i retning av tilnærmet full autonomi for bedriftene, større medinnflytelse for arbeidstakere, lønnsavtaler på bedriftsnivå, samt en vesentlig desentralisering av investeringsbeslutninger. Til og med liberalisering av utenrikshandelen og internasjonale betalinger ble gjennomført i 1965. Jugoslavia hadde eksperimentert med mindre grad av sentralisert styring helt siden 1951, men tillot likevel ikke privat eierskap av store og mellomstore bedrifter, selv om innslaget av samvirkemodeller var betydelig. I den jugoslaviske modellen ble etter hvert den sentrale planleggingen begrenset til indikativ planlegging/veiledning, kombinert med sentralstyring av store investeringer og kredittmarkedet. Den svenske økonomen Assar Lindbeck bedømte på midten av 1970-tallet den jugoslaviske «markedssocialismen» til å ligge langt nærmere den svenske enn den sovjetiske modellen.

Ingen av de andre østeuropeiske landene gikk så langt i markedsøkonomisk reformretning som Jugoslavia, selv om Ungarn også til en viss grad lyktes med å desentralisere beslutninger ned på bedriftsnivået og redusere omfanget av detaljplanlegging og administrativ allokering av ressurser. Tsjekkoslovakia var også på god vei til å lansere «sosialisme med et menneskelig ansikt», men det forsøket ble slått brutalt ned under

Praha-våren i 1968. Året etter utkom den tsjekkiske økonomen Ota Sik's bok *Sanningen om den tjeckoslovakiska ekonomin* på svensk. Der oppsummerer han på en måte som Mises ville gjenkjent: «Där det inte finns något tryck från konkurrenter, där ingen har något materiellt intresse av att slutresultatet skall bli det bästa – där kan vi inte vänta oss några under.»

Problemet lever videre

Ett hundre år etter at Ludwig von Mises skrev sin banebrytende artikkel skal det godt gjøres å ikke innrømme at han hadde et poeng, attpåtil et med stor betydning for ettertiden. Vi kan dermed også hevde at sosialismens grunnleggende økonomiske problem også fyller 100 år, og fortsatt befinner seg i en uløst tilstand.

DEN SYNLIGE HÅND, fortsat fra bagsiden

måder at indrette virksomheder på – fordi indgangsbarriererne til markedet er lave. Det yngler gode idéer og driver innovationen der løfter velstanden i samfundet og giver muligheder for den enkelte, der ikke tidligere var tilgængelige. Forbrugsmulighederne og den samlede velstand øges sammen med den enkeltes valgfrihed. Disse velstandsgoder går befolkningen glip af. Således krænktes befolkningens grundlæggende, iboende og universelle frihedsrettigheder, men de fratages også det moderne velstandssamfunds goder af frihed og væld af valgmuligheder.

Det liberale demokratis største fjende synes af mange at være autokratiske tendenser hos politikerne i demokratiet. Men når demokratiske institutioner, herunder frie stærke forfatninger, inficeres af forfatningsbrud beordret af demokratisk valgte politikere bidrager disse autokratiske tendenser med det bedste argument for en fri forfatning. Den frie forfatning er skabt til beskyttelse mod arbitrær magtudøvelse såsom en stats fratagelse af individernes grundlæggende frihedsrettigheder. Minksagen viser hvor galt det kan gå med grænseløse magtpolitikere, og hvorfor fremtidig beskyttelse af sammenlignelige situationer er essentiel i et moderne demokratisk velstandssamfund.

”Hvis du ikke har noget at skjule, har du ikke noget at være bange for”

Christoffer Ramberg

Liberator blev stiftet i 2001 af David Bakkegaard Karsbøl og Thomas Breitenbach Jensen som et debatforum for libertariansk og anarkokapitalistisk debat, og det udviklede sig siden til et netmagasin. I 2012 blev Liberators redaktion overtaget af Alexander Kirkegaard, og i 2020 overtog Jakob Talbro opgaven som redaktør. Libertas’ redaktion har aftalt med Liberator at bringe et blogindlæg fra Liberator, og Jakob Talbro har udvalgt Christoffer Rambergs blogindlæg om overvågning.

Selv 70 år efter befrielsen, bliver sætningen der tit attribueres til Propagandaminister Joseph Goebbels flittigt brugt som argument i overvågningsdebatten.

Når jeg hører eller læser ovenstående ord, sitrer det i hele min krop.

Som frihedselskende individ er det for mig at se en af de farligste mentaliteter man kan have, og følgerne af en sådan mentalitet kan i sidste ende være katastrofale.

Danmark bliver dag for dag et mere og mere overvåget samfund, og det er der grund til at bekymre sig over.

Siden årtusindskiftet er overvågningen af danskerne, og afviklingen af deres frihedsrettigheder steget stødt, og det er ikke slut endnu. Det slutter formentligt heller ikke før danskerne som helhed begynder at bekæmpe det.

Men hvor meget bliver vi egentlig overvåget?

Da regeringen i Oktober 2019 præsenterede det de selv kaldte en ”Sikkerhedspakke” og bebudede ”Massivt øget overvågning”, var Danmark allerede et ekstremt overvåget land.

På daværende tidspunkt befandt der sig ifølge Sikkerhedsbranchen ca. 1.500.000 over-

vågningskameraer i Danmark.

Det svarer til et overvågningskamera for hver fjerde dansker. For at sætte tingene i perspektiv, har Storbritannien ”kun” et kamera for hver tiende indbygger.

Derudover havde Rigspolitiet faktisk ikke engang et samlet overblik over hvor mange kameraer de reelt set rådede over.

Og med ”Tryghedspakken” og ”Sikkerhedspakken” skal overvågningen øges yderligere.

Blandt andet ønskede regeringen at tildele politiet en tredobling af ”tryghedsskabende kameraer”, nye overvågningsdroner, mulighed for at overtage al tv-overvågning i hele Danmark i realtid, mere overvågning af offentlige bygninger, mulighed for at gemme scanninger fra ANPG-kameraer i længere tid, samt at overvåge det offentlige rum.

Det blev samtidigt obligatorisk for alle statslige og private myndigheder at registrere deres kameraer i POLCAM, så politiet kan tilgå dem.

Kort fortalt bliver overvågning en helt ny størrelse. – En alt for stor størrelse.

Men hvorfor er overvågning et problem?

Det er det af en række af årsager:

For det første har overvågning ikke en dokumenteret mærkbar præventiv effekt når det

kommer til eksempelvis personfarlig kriminalitet.

For det andet er overvågning tit og ofte et kæmpe indgreb i den personlige frihed. Frihed er også retten til at blive ladt i fred.

For det tredje kan overvågning blive en direkte farlig ting for de folk der overvåges.

Det kan det fordi at al den information kan misbruges på et hav af måder. Og hvor der er mulighed for misbrug, vil misbrug finde sted. Og det finder sted.

Eksempelvis viste det sig at der var 30 sager om ulovlig telefonaflytning over en 5-års periode.

Men ikke bare misbrug af diverse overvågningsremedier er et problem for den overvågede.

For dertil kommer alle de utilsigtede fejl, der fører til brud på retten til privatliv.

Skandaler om lakkede personoplysninger kommer henholdsvis tit i rampelyset, og det tegner et billede af at selv hvis staten rent hypotetisk var berettiget til at overvåge dens befolkning, er den ikke opgaven værdig.

"Vi bliver også overvåget af eksempelvis Facebook"

Ja, det gør vi. Men der er en helt fundamental forskel på statslig overvågning, og overvågning man selv accepterer. -Nemlig frivillighed.

Men hvorfor er det en vigtig forskel? Det er det fordi at når man benytter et produkt som eksempelvis Facebook, så tilvælger man en masse services på godt og ondt. Men man vælger også frivilligt at lade Facebook bruge sine oplysninger.

Det samme gør sig ikke gældende ved statens overvågning, og du har derfor ikke muligheden for at fravælge den, hvilket i sidste ende gør det til et angreb på den personlige frihed.

Den næste diktator bliver den sidste

Et aspekt man også bliver nødt til at medregne, er at den slags magt til staten tit og ofte ender med at skade enhver der kæmper mod den siddende regerings ønsker.

Mange ser det måske ikke som et problem, fordi de ikke anser det nuværende politiske klima som truende, men det er en situation der

hurtigt kan ændre sig.

Historien viser os at det ikke kræver mere end et enkelt valg, en stor politisk handling, eller en enkelt katastrofe at ændre verdens gang.

Om staten og den nuværende regering er farlig er op til subjektiv vurdering, og det er egentlig ikke relevant i denne debat.

Man bør nemlig aldrig give "den bedste" politiker magt, man ikke ønsker at den værste skal have.

Historisk set er der også udefrakommende faktorer man bør tage med i sine beregninger.

I 1930'erne var det de færreste der havde forventet en tysk besættelse, og selv da den tyske værnemagt rumsterede ved grænsen, troede de fleste at tyskerne kun ville rejse gennem Danmark, for at besætte Norge.

I dag ved vi at det forholdt sig anderledes, men hvad var der egentlig sket hvis den tyske diktator havde haft muligheden for at overvåge det besatte Danmark med samme remedier der er tilgængelige for staten i dag?

Og hvad sker der når den næste kommer til en dag?

"Jeg har intet at skjule, og derfor intet at frygte"

"Jeg har intet at skjule, og derfor intet at frygte" er heller ikke et validt argument.

For handlinger der ikke er kriminelle i dag, kan meget vel være det i morgen.

Historien viser at rigtigt og forkert, næsten aldrig har været på linje med hvad der er lovligt og ulovligt.

Vi bør derfor kæmpe mod overvågning som helhed, og vi bør gøre det inden det for alvor er for sent.

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.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Kort resume på maks 150 ord
- Eventuelt: Kort forfatterbiografi på maks 20 ord
- Begræns tekstformatteringen, fremhævet tekst som kursiv ikke understreget
- Artikler må meget gerne indeholde illustrationer, grafer, tabeller og tekstbokse, der vedlægges separat som JPG-filer og i sort-hvid
- Noter som fodnoter, ikke slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatternavn og årstal og evt. sidetal i parentes, eksempelvis: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste sidst i artiklen. Citeret litteratur anføres alfabetisk efter efternavn 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. 75. Februar 2021: **Frihandel, globalisering og protektionisme**

LIBERTAS nr. 76. Juni 2021: **Thomas Hobbes**

LIBERTAS nr. 77. Oktober 2021: **Regulering**

LIBERTAS nr. 78. Marts 2022: **Muhammedtegninger i undervisningen. Regulering**

LIBERTAS nr. 79. Juli 2022: **Rawls' "Teori om retfærdighed" efter 50 år**

DEN SYNLIGE HÅND

Mette Frederiksens grundlovsbrud er den frie forfatnings bedste argument

August Stengaard

”Emergencies’ have always been the pretext on which the safeguards of individual liberty have been eroded -- and once they are suspended it is not difficult for anyone who has assumed such emergency powers to see to it that the emergency persists.”*

Mette Frederiksens regering har begået grundlovsbrud. Flere af regeringens egne ministre var bekendt med grundlovsbruddet. Gjorde intet. Flere embedsmænd var bekendt med grundlovsbruddet. Gjorde intet. Den forfatning, der bør sikre den private ejendomsret, ytringsfriheden, religionsfriheden og værne danskerne mod arbitrær magtudøvelse, er blevet brudt. Blandt de ansvarlige politikere og adlydende embedsmænd har ingen stillet spørgsmål ved beslutningens – aflivning af samtlige danske mink – lovlighed. I stedet er sagen henlagt som ”en simpel fejl” og kamoufleret som en nødvendig foranstaltning for at beskytte folkesundheden.

Minksagen viser det grumme ansigt af en lemfældig omgang med en – svag – forfatning og for få vetoaktører har. Grundlovsbruddets legitimering findes i den akutte beskyttelse af ”folkesundheden”. En hjørnesten i en fri forfatning for frie borgere er flyttet og glidebanen med kontinuerlige forfatningsbrud er åbnet. Som Friedrich A. Von Hayek, så rigtigt, advarer mod, er ”nødsituationer” glidebanens første skridt mod ublu krænkelse af de individuelle frihedsrettigheder. Hvis regeringen ulovligt kan nedlægge minkerhvervet, hvorfor kan den så ikke nedlægge griseproduktionen eller pro-

duktionen af burhøns?

En stærk forfatning, med høj grad af beskyttelse og stor ukrænkelighed af de personlige frihedsrettigheder samt et uafhængigt retssystem bygget på et stærkt mindretals- og individbeskyttelse, er hjørnesten i et folks beskyttelse fra de demokratisk valgte politikeres magtudøvelser. En fri stærk forfatning er værnet mod den magtfuldkomne demokrat. Den indhegner individets frihedsrettigheder og beskytter dem mod den politiske krænkelse heraf. Grundlovsbruddet i minksagen – og forfatningsbrud generelt – har to grundlæggende problematiske konsekvenser. Den ene af karakter som forventelige fremtidige krænkelse af individets frihedsrettigheder og den anden med karakter af velstandstab.

En fri og stærkt beskyttet forfatning, der er svær at ændre og politisk kostbar at overtræde, er per definition frigørende og frihedssikrende for befolkningen. Dét etablerer et fundament af frihed, som beskytter individet fra arbitrær magtudøvelse fra andre borgere, virksomheder eller staten. Befolkningen sættes fri, og staten er forpligtet til at bevare og forsvare befolkningens frihed – også når staten påtvinger befolkningen en ordre.

Udover en fri forfatnings iboende sikring af de individuelle frihedsrettigheder er der de adfærdsmæssige afledte konsekvenser af netop disse - den ukrænkelige ejendomsret, nærings-, forsknings-, tanke- og ytringsfrihed. En stærk beskyttelse af frihedsrettigheder fordrer et vildnæs af fri, udfordrende og magtkritisk debat, udveksling af idéer, erfaringer og nye

*Hayek: Law, Legislation and Liberty, Vol. 3, 124

Fortsættes på side 56.