

Politisk filosofi og praktisk strategi

Af Christopher Arzrouni, erhvervsjuridisk chef, Dansk Industri

I denne artikel vil jeg beskrive liberalismen som politisk filosofi ved at sætte den i forhold til en række centrale begreber: demokrati, frihed, velstand, lighed og retfærdighed. Til slut vil jeg diskutere liberalismens anvendelighed som politisk strategi i Danmark.

Begrebet liberal kan bruges som et adjektiv eller som en gradbøjning f.eks. i et udsagn som »Gorbatjov var en liberal kommunist« eller »han havde en liberal omgang med sandheden«. I det perspektiv betyder liberal alene udøgmatiske, fritænkende m.m. men siger ikke meget om, hvad de mere grundlæggende politiske principper måtte være (om nogen).

Begrebet liberal kan også bruges som en betegnelse for tilhængere af en politisk filosofi, der lægger vægten på individuel frihed. Det er dette, mere substantielle spor, jeg følger i denne artikel. Liberalisme er en politisk filosofi – ikke en livsform eller tilbøjelighed.

Individuel frihed er til enhver tid det bærende tema i den liberale politiske filosofi, og det tema er uadskilleligt fra spørgsmålet om legitim magtudøvelse. Derfor har den liberale politiske filosofi gennem mange år gjort fælles sag med den demokratiske politiske filosofi. Men der er tale om to forskellige traditioner, som blot har trukket på hinanden. Liberalisme er ikke en delmængde af demokrati i dets absolutte version.

Liberalisme og demokrati

I definitionen af demokrati kan man lægge vægt på forskellige aspekter. Man kan måle et demokrati på det rent formelle som f.eks. om det giver befolkningsflertallet mulighed for at deltage i udvælgelsen af statens ledelse. Man kan også måle »graden af demokrati« på, hvorvidt befolkningen vitterlig deltager aktivt i den politiske proces.

Et parti som SF lægger vægt på deltagelsesaspektet. Hvis man f.eks. deltager i ledelsen af sin arbejdsplads (privat som offentlig), er man angiveligt kommet et stort skridt nærmere et sandt demokrati. Også selvom man måtte fratage ejere og investorer råderetten over den virksomhed, de har stablet på benene. Og også selvom man måtte overføre kontrollen med de offentlige institutioner fra skatteydernes repræsentanter til de offentligt ansatte. Denne version af demokrati-begrebet er ikke forenelig med liberal politisk filosofi, da den bryder med målsætningen om individuel frihed – til at råde over sine egen ressourcer f.eks. med hensyn til sin virksomhed – eller til at råde over sine beskattede midler f.eks. med hensyn til den offentlige sektor.

Den form for demokrati, som er forenelig med liberalisme, består i befolkningsflertallets mulighed for at deltage i udvælgelsen af statens ledelse. Folkelig deltagelse kan i sig selv ikke skabe et liberalt demokrati. I den gamle østblok var deltagelsen i det politiske

liv ganske høj. Den manifesterede sig gennem store demonstrationer, pionerkorps for børn, arbejderbrigader, partikomiteer. Men muligheden for at gennemføre politiske ændringer uden om landets ledelse fandtes ikke.

Ofte kalder man vestlige lande for liberal-demokratiske og antyder dermed, at liberalisme og demokrati er to sider af samme sag. Nogle mener således, at demokrati er ensbetydende med frihed – hvorfor det også er ensbetydende med liberalisme. I virkeligheden er forholdet mellem de to begreber langt mere komplekst, idet liberalisme og demokrati ikke altid går hånd i hånd. I »The Constitution of Liberty« (1960) påpegede F.A. Hayek, at det var vigtigt at skelne mellem de to traditioner.

En demokratisk stat er ikke nødvendigvis liberal, og det ses at nogle demokratiske stater begår overgreb mod det enkelte menneske. Det kan man f.eks. opleve i nye demokratier som Rusland, hvor ytringsfriheden til tider kan være stærkt truet. Det velkonsoliderede demokrati er heller ikke nødvendigvis liberalt og kan endda grænse til det totalitære. De moderne nordiske socialstater gennemkontrollerer, opdrager, underholder og forsørger befolkningerne.

De nordiske velfærdsstater er det tætteste man kommer kombinationen af en både demokratisk og totalitær statsform siden de år i Den franske Revolution, hvor man forsøgte at ændre alt fra folks tiltalemåder (»borger« i stedet for »hr.«) til deres religion (»Det højeste væsen« i stedet for »Gud«). I kølvandet på ungdomsoprøret førte toneangivende kulturradikale kredse en kampagne for at ændre alt fra tiltaleformer (fra De til du) og til religion (etik frem for gudstro). Men de mest vidtgående indgreb mærkes i den socialisering af efterspørgslen, som de nordiske velfærdsstater har gennemtruffet i demokratiseringens navn. En gennemsnitsarbejder

har mindre tilbage til privat forbrug, end hvad han har betalt i skatter og afgifter. Individuelle valg træder dermed i baggrunden.

Ligesom en demokratisk stat ikke nødvendigvis er liberal, er en liberal stat ikke nødvendigvis demokratisk i den forstand, at befolkningsflertallet deltager i landets styre. I historiens løb har man oplevet liberale stater, hvor den folkelige deltagelse var særdeles begrænset. F.eks. i Storbritannien i 1700 og 1800-tallet. Liberalisme kan eksistere uden demokrati – og demokrati uden liberalisme. I visse asiatiske stater oplever man en udpræget liberalisme i kulturel og økonomisk forstand, uden at den brede befolkning dog har stort at sige i det politiske system.

Spændingen mellem liberalisme og demokrati eksisterer, fordi et demokrati ikke nødvendigvis behøver tage hensyn til individuelle rettigheder, selvom demokratiet giver et befolkningsflertal adgang til at udskifte statens ledelse. Kombinationen »demokrati uden liberalisme« kan tage mange former, nogle meget undertrykkende, andre mindre undertrykkende. Under alle omstændigheder lider et demokrati uden liberalisme af, at statens magtudøvelse i princippet ikke kender faste grænser.

Et demokrati uden liberalisme vil være i fare for at degenerere. Det så man et grelt eksempel på, da Weimar-republikken i Tyskland blev afløst af et totalitært system. Hitler fik tildelt uindskrænket magt – uden at overtræde Weimar-republikkens formelle demokratiske spilleregler. Ved valget i marts 1933 fik nazisterne 44 pct. af stemmerne og blev efterfølgende i stand til at skaffe sig 2/3 flertal i Rigsdagen for den »fuldmagtslov«, der gav dem uindskrænket herredømme. Det er baggrunden for, at Karl Popper i »The Open Society« (1945) argumenterer for, at rigtigt demokrati må være noget andet og mere end de flertalsafstemninger, der ofte tages som udtryk for folkets vilje. Demokratiet må reddes

fra »demokratiets paradoks« ved at fastslå, at demokratiets væsentligste bestanddel er de »frie institutioner«, såsom grundlov, individuelle rettigheder, uafhængige domstole o.s.v..

Beskyttelsen af demokratiet kræver ifølge Popper, at demokratiet underlægges principper, der står over »folkets vilje«, således som den bliver udtrykt ved demokratiske afstemninger. Rigtigt demokrati må være liberalt. Popper foreslog, at demokrati først og fremmest skulle forstås som befolkningsflertallets mulighed for at udskifte dårlige politiske ledere frem for at forstå demokrati som flertallets mulighed for at udvælge de rette. Det lader sig ifølge Popper ikke gøre at vælge de »bedste«, og man kan derfor højst gøre sig håb om at udskifte de »dårligste«. Denne skepsis går hånd i hånd med den anti-autoritære attitude, som kendetegner liberal politisk filosofi.

Ligesom rigtigt demokrati må være liberalt, kan man hævde, at rigtig liberalisme må være demokratisk i den forstand, at alle har samme adkomst til at deltage i de (få) politiske beslutninger. »No taxation without representation«. Sådan lød et af slagordene i forbindelse med Den amerikanske Frihedskrig i 1776.

Trods et vist slægtskab er liberalisme og demokrati imidlertid forskellige begreber, fordi de forholder sig til forskellige problemstillinger. Liberalismen er interesseret i problemet: »Hvordan begrænser vi statens magt?« Demokratiets problemstilling er: »Hvordan får flest muligt indflydelse på statens magtudøvelse?« Liberalisme er en individualistisk doktrin, der handler om statsmagtens grænser i forhold til borgerne. Demokrati handler derimod om, hvordan man skal gennemføre kollektive beslutninger.

For nogle såkaldt social-liberale tænkere såsom C.B. McPherson er forskellen på liberalisme og demokrati til dels gået tabt. Hans

definition af (social-)liberalisme gør det svært at skelne den fra demokrati. Grunden til, at nogle filosoffer, politikere og debattører kan have svært ved at skelne mellem liberalisme og frihed, kan være, at de på et tidspunkt holdt op med at skelne mellem individuel frihed og kollektiv frihed.

Individuel frihed kontra og kollektiv frihed

Demokrati forudsætter, at folket styrer, d.v.s. at folket skal være »frit« i den forstand, at hverken en enevældig konge eller en besættelsesmagt står i vejen. Folket skal være »suverænt«, lyder den traditionelle demokratiske opfattelse, og formuleringen »ingen over eller ved siden af Folketinget« betragtes af mange som den danske demokratiopfattelse i en nøddeskal. Men spørgsmålet er, om folket virkelig kan være suverænt, og hvorvidt suverænitet siger noget meningsfuldt om frihed.

»Folket« er et kollektiv, men kollektiv frihed og kollektiv suverænitet er ikke nødvendigvis ensbetydende med individuel frihed og individuel suverænitet. I 1960'erne blev de fleste tidligere kolonier frie og suveræne under ledelse af »folkefronter«. Men paradoksalt nok mærkede de enkelte borgere ikke meget til frihed i den periode. Algeriet blev f.eks. frit i den forstand, at landet ikke længere blev regeret fra Paris, og suverænt i den forstand, at den algerske stat kunne udøve magt uden udenlandsk indblanding. Men de enkelte algiere har hverken haft ytringsfrihed eller økonomisk dispositionsfrihed siden da.

Fokus på kollektiv frihed har betydet mindre fokus på individuel frihed. Hvorfor skulle man have frihedsgarantier for individuelle borgere, når man nu én gang havde opnået frihed forstået som kollektivets frihed? Den påståede kollektive frihed skaber således en illusion om almen frihed, og den illusion er endnu mere udtalt i vore dages vestlige demokratiske lande, end den er i tidligere kolo-

nier. I vestlige lande har vi jo demokrati, så hvad skal vi egentlig med individuelle rettigheder? Folket har jo kontrol over staten, så hvorfor skal vi frygte staten?

Sammenblandingen af samfund og stat er meget normal. Man taler i flæng om »vel-færdsstat« og »velfærdssamfund«. Men i et liberalt system er der netop forskel på stat og samfund. Påstanden om, at staten er os alle sammen er en totalitær tankegang. Den stammer fra Rousseau og en række tyske filosoffer fra begyndelsen af det nittende århundrede: Fichte og Schleiermacher. Senere overtog Marx ideen.

I et liberalt system bliver samfundet beskyttet mod staten. Sådan er det ikke i et totalitært system, hvor man netop ikke kan kende forskel på de to. I Sovjetunionen var det ikke til at se forskel på, hvad der var stat, og hvad der var samfund. Folkets ejendom var statens ejendom, folkets magt var statens magt og magthaverne havde ubegrænset magt.

Vore dages fokus på kollektiv frem for individuel frihed kan spores tilbage til Jean-Jacques Rousseau. Han forestillede sig en statsform, der ville være ufejlbarlig, når den én gang var dannet ved alles frivillige tilslutning. Denne stat »behøvede ikke give garantier til sine undersåtter, fordi det er umuligt for kroppen at ønske at ville skade sine lemmer«. Staten behøvede ingen begrænsninger, når folket var suverænt, for hvordan skulle folket da kunne ønske at skade sig selv?

Tanken om folkesuveræniteten har intet med liberalisme at gøre, for når folket er suverænt, hvad skulle da stå over det? Hvad skulle kunne hindre magtmisbrug? Troen på den ubegrænsede folkesuveræniteten giver sig udtryk i en manglende forståelse for magtdelingsprincipper. En gennemgående indvending imod at styrke Højesterets rolle som frihedens vagthund i forhold til de øvrige dele af det politiske system har f.eks. været, at Højeste-

ret ikke var et rigtigt demokratisk organ. Men det liberale demokrati handler netop om at sikre, at noget står over politiske organer såsom Folketinget. Det er de individuelle rettigheder, der er så fundamentale, at end ikke »folket« selv kan stemme dem væk på demokratisk vis.

Individuelle rettigheder er så snildt indrettet, at når alle individer er frie, er kollektivet også frit. Den interessante frihed er derfor individuel frihed. Liberalismen ønsker »limited government«, d.v.s. begrænset statsmagt for at undgå den totalitære stat, hvor magthavernes magt ikke behøver tage hensyn til individer, hvor staten kan blande sig i alt, fordi der ikke findes noget egentlig privat.

Frihed

Så at sige alle politiske ideologier sætter »friheden« i højsædet, og som sådan risikerer frihedsbegrebet at blive tømt for mening. En bekendende socialist som Holger K. Nielsen hylder også friheden, men har samtidig svært ved at formulere et præcist frihedsbegreb. Holger K. Nielsen mener, at »frihed, indflydelse og ansvarlighed [forudsætter] et reelt folkeligt demokrati. Et sådant er spørgsmål om personlige relationer, hvor mennesker i fællesskab træffer beslutninger«. Men det er fuldstændig uklart om der er tale om individuel eller kollektiv frihed. Holger K. Nielsen mener sandsynligvis, at den enkelte er fri, når kollektivet er frit (læs »reelt folkeligt demokrati«). Frihed betragtes således som noget, der kun kan opnås i kraft af et kollektiv.

Ud fra en liberal synsvinkel er frihed noget, der opnås på trods af et kollektiv. Kritikere af liberalismen såsom Jens Bilgrav Nielsen påstår derfor, at frihed i liberal forstand kun findes, hvor mennesket er isoleret på en øde ø – eller hvor Adam er alene i Paradiset. Men Robinson Crusoe isoleret på en øde ø var hverken fri eller ufri. Han var alene. Måske havde han krudt og kugler, måske var han sulten. Men spørgsmålet om frihed eller ej

opstod først, da Fredag dukkede op. Først i relation til andre mennesker kan man tale om frihed og ufrihed. Frihed er negationen af ufrihed, d.v.s. undertrykkelse, og ufrihed opstår kun som et problem, hvis en anden person gør sig til herre. I starten var der ingen, som kunne undertrykke Robinson på øen, og der var ingen, som kunne lade ham i fred. Frihed er en social relation, og spørgsmålet om frihed eller ufrihed giver derfor kun mening i et samfund.

Med filosofen Isaiah Berlin kan man skelne mellem to frihedsbegreber. Et »positivt« frihedsbegreb, hvorefter mennesket er frit, når det har evnen eller magten til at gøre dette eller hint. Og et »negativt« frihedsbegreb hvorefter mennesket er frit, når man ikke lægger det hindringer i vejen. Sondringen kan virke akademisk, men den har nogle meget håndgribelige konsekvenser. For at være fri i »positiv« forstand skal man have noget. Det har den konsekvens, at man er ufri, hvis man f.eks. er ude af stand til at forlade sin øde ø. Eller hvis man er fattig, eller har en lav intelligenskvotient o.s.v.

Når man bruger det »positive« frihedsbegreb, nægter man paradoksalt nok, at frihed er en social relation. Man kan være ufri, selv om andre ikke foretager sig noget for at gøre én ufri. Med Holger K. Nielsens ord er det »meningsløst at tale om frihed for den enkelte, hvis han eller hun gennem arbejdsløshed og social nød er udstødt fra fællesskabet«. Den positive definition af frihed betyder, at udeladelsessynder må betragtes som egentlig undertrykkelse. Derfor er det svært at forestille sig nogen frihed overhovedet, hvis man anvender det positive frihedsbegreb. Mennesker mangler altid noget, som andre i princippet kunne give dem. Det er derfor, der opstår handel og markeder, hvor man betaler sig til det, som andre har.

Frihed og velstand

Det positive frihedsbegreb indebærer, at

mennesker må eje noget, før de kan være fri. Dermed sammenblandes frihed og velstand, og man bliver betragtet som ufri, hvis man er uden ejendom eller indkomst. Omvendt bliver man automatisk sat i undertrykkerens rolle, hvis man ejer noget. I betragtning af, at vi alle ejer noget, og alle mangler noget, får det positive frihedsbegreb derfor den logiske konsekvens, at mennesker altid må betragtes både som ufri og som undertrykkere.

Det kan tilhængerne af det positive frihedsbegreb selvfølgelig ikke slå sig til tåls med, hvorfor de advokerer statslig indgriben. De overser dog, at statsmagten af logiske årsager ikke kan sikre frihed i positiv forstand. Det positive frihedsbegreb definerer frihed som magt, rigdom eller evne til at gøre noget. Derfor er det klart, at den enes frihed må begrænses, hvis man ad statslig vej vil øge den andens frihed. Den enes positive frihed opnået gennem staten, er automatisk den andens positive ufrihed. Statsmagten kan således ikke sikre positiv frihed, men udelukke afveje mellem forskellige typer positive »friheder«. Det er dog usikkert hvilket afvejningskriterium, man skal bruge i den forbindelse.

Det negative frihedsbegreb er langt mindre ambitiøst i betragtning af, at det handler om fravær af tvang. Et menneskes frihed står aldrig i modsætning til en andens tilsvarende »negative« frihed. Hvis jeg har ret til at sige, hvad jeg vil, fratager jeg ikke samtidig andre muligheden for at sige, hvad de vil. Hvis jeg ejer en ting, fratager jeg ikke dermed deres mulighed for at eje noget andet. Ytringsfrihed, ejendomsret o.s.v. er »negative« friheder. Vi kan have dem uden at skade andres tilsvarende ret. Ret til at få mad, bolig, arbejde o.s.v. er »positive« friheder. Hvis vi skal opfylde dem, må andre afgive noget. Dermed kommer frihedsbegrebet i modstrid med sig selv. En person kan kun få mere frihed, hvis andre får mindre.

Frihed i den liberale »negative« forstand forudsætter en slags urørlighedszone omkring det enkelte menneske d.v.s. rettigheder, som ingen kan afskaffe. Sådanne urørlighedszoner forudsætter igen, at den enkelte kan kontrollere og bruge ressourcer uden at andre hindrer det. Dermed går frihed i liberal forstand hånd i hånd med ejendomsret. Det er ikke så underligt, at dette syn på friheden møder modstand fra socialistisk side, idet det afviser statsmagtens indgriben i private spørgsmål. Holger K. Nielsen mener direkte, at frihed i den socialistiske forstand »ikke er et spørgsmål om at oprette personlige urørlighedszoner«. Frihed i socialistisk eller positiv forstand er først og fremmest »mulighed for personlig udfoldelse og indflydelse på ens egen livssituation«. Det er en særdeles uklar definition, der i princippet kan spænde lige fra retten til at bestemme farven på ens egen fangedragt, til retten til plyndre og voldtage.

Det positive frihedsbegreb kan virke tillokkende, fordi det sætter lighedstegn mellem frihed og velstand. Nogle overbeviste liberale forsvarer indirekte et positivt frihedsbegreb i og med at de måler frihed på, hvor meget man har tilbage, når man er blevet beskattet. De måler dermed frihed på, hvor rig man er. Men selvom velstand et behagelig, er det ikke ensbetydende med frihed. Frihed er en social relation, og man er fri, hvis andre respekterer ens rettigheder til at gå sine egne veje, alene eller sammen med andre.

Det positive frihedsbegreb er i praksis svært at forene med liberal tankegang, fordi det fører til en paternalistisk stat. Og ud fra en liberal synsvinkel er en paternalistisk stat den værst tænkelige. Sandsynligvis kommer den største trussel mod friheden i dag ikke fra en voldelig diktator, men fra et velgørende demokrati. Alexis de Tocqueville var en af de første i nyere tid, der bemærkede, at demokrati kunne have undertrykkende konsekvenser. Tocqueville var liberal før han var demokrat. Han advarede mod, at selv et »vel-

gørende« demokrati kunne udvikle sig til et umyndiggørende, paternalistisk system. En paternalistisk stat er kendetegnet ved dens milde, regelmæssige og forudseende styre. Man kunne sammenligne den med faderlig omsorg, hvis ikke det var fordi en sådan stat søgte at fastholde borgerne i barndommen. Den alfaderlige stat sikrer borgerne autoriseret underholdning, fordeler deres rigdom, styrer deres erhverv. Den mangler kun at fratage borgerne besværet med at leve og tænke.

I ly af »det fælles bedste« fratages mennesker mulighed for at bestemme over sig selv. Det kunne man selvfølgelig kalde et spørgsmål om smag. Nogle vil måske hellere leve i et gyldent bur end at sulte i frihed. Men sådan kan man reelt slet ikke stille tingene op. Vi står jo aldrig i dens slags valgsituationer mellem velnæret ufrihed og kummerlig frihed. Hvis endelig man kunne vælge imellem sådanne to situationer, ville man jo netop være fri! Så kunne man jo hoppe frem og tilbage mellem de tilstande, man foretrak, alt efter hvad der passede én bedst på et givent tidspunkt.

I en paternalistisk stat kan man ikke vælge at være fri og sulte. I den gamle østblok kunne man f.eks. ikke vælge at være fri mod til gengæld at klare sig uden socialt sikkerhedsnet. I dagens Danmark kan man f.eks. heller ikke vælge at lade være med at betale licens mod til gengæld at lade være med at benytte sig af Danmarks Radio. Man kan heller ikke vælge at lade være med at betale skat, mod til gengæld at afstå fra at trække på de offentlige serviceydelser eller overførselsindkomster (med mindre man er udlænding i Danmark på en såkaldt »ekspertordning«).

I praksis er det eneste, der minder om en byttehandel mellem frihed og mad, den handel man foretager, når man påtager sig et arbejde og dermed frivilligt underlægge sig en autoritet med henblik på at opnå noget. Og når man kan vælge en sådan byttehandel, er man fri.

Vi står derfor ikke i et valg mellem at være frie og sultne kontra at være ufrie og mætte. Det er ellers en påstand, som mange socialister forsøger at argumentere for. Det viser sig tværtimod, at frihed til at gå sine egne veje, frihed i »negativ« forstand, er en forudsætning for økonomisk fremskridt og velstand. Når man hver især er fri til at eksperimentere med sine egne ressourcer, kan man gøre brug af meget mere viden, end en enkelt planlægger kunne. Det er F.A. Hayeks argument i bl.a. »Constitution of Liberty«.

Begrundelser for frihed

Frihed forudsætter individuelle rettigheder, og at staten respekterer dem. Disse individuelle rettigheder kan begrundes på forskellige måder. Individuelle rettigheder kan betragtes som »skabte« i den forstand, at de er resultat af [1] menneskelig konstruktion eller af [2] menneskelige traditioner. I begge tilfælde begrundes deres fortsatte eksistens med en eller anden nytte for menneskeheden. Individuelle rettigheder kan også begrundes [1] naturretsligt eller [2] ved inddragelse af logik. Begge synsvinkler går ud fra, at rettighederne er noget, mennesker har uafhængigt af nyttebetragtninger.

Utilitarismen – nyttelæren

I 1795 skrev Jeremy Bentham »Anarchical Fallacies« et essay, hvori han angreb den franske menneskerettighedserklæring. Han tog afstand fra påstanden om, at alle mennesker var født frie. Han gav udtryk for, at der ikke fandtes naturlige rettigheder eller rettigheder forud for statens eksistens. I stedet for naturretstanken foreslog Bentham et nytteprincip hvorefter det eneste kriterium, som en god lovgiver skulle følge, var størst mulig nytte for flest mulige mennesker. Bentham var en ven af friheden. Han var sikker på, at friheden ville vise sig »nyttig«.

John Stuart Mill lod sig overbevise. I indledningen til »On Liberty« skriver han, at han på forhånd opgav at drage fordel af argumenter

om abstrakte rettigheder. Han betragtede nytte som den endegyldige appelmyndighed i etiske spørgsmål. Problemet i nyttefilosofien er, at man ikke kan måle enkeltindviders nytte. Man kan endnu mindre sammenligne nytte fra et individ til et andet og således omfordele folks nytte med henblik på at skabe et større samlet resultat. Selv hvis det kunne lade sig gøre, ville det være tvivlsomt om staten kunne tillade sig at flytte rundt med »nytte-enheder« mellem mennesker. Det ville koncentrere en enorm magt i hænderne på nogle få politikere. En kendt kritik af utilitarismen går på, at tilskuerne i cirkus i Rom sikkert havde en langt større samlet fornøjelse ud af at se kristne blive spist af løver, end de kristne havde ulemper ved at blive spist. Et mere nutidigt eksempel kunne være to dødssyge patienter, der hver havde brug for en ny nyre. Ville det da være i orden at slå en rask mand ihjel og tage hans nyrer for at redde de to liv?

Selvom Stuart Mill var en af de største liberale gennem tiderne og anerkendt som sådan af liberale af alle afskygninger (Hobhouse, Hayek m.fl.) var han også en stærkt medvirkende årsag til, at liberalismen kom i krise i slutningen af 1800-tallet. I »Chapters on Socialism« offentliggjort efter hans død, giver han socialisterne ret i deres kritik af konkurrencen, og konkluderer at socialismen giver den bedste rettesnor for regler om ejendom og fordeling.

Stuart Mills ideer rummede flere modsætninger, og som sådan er Stuart Mill et eksempel i kød og blod på den udvikling, som liberalismen gennemgik fra den mere individualistiske til den mere kollektivistiske form. Årsagen til, at han udviklede sig fra liberal til socialist kan findes i hans utilitarisme. Han fandt, at »den bedste tilstand for den menneskelige natur er den, hvori ingen er fattig og ingen ønsker at være rigere, og ej heller har nogen grund til at frygte for at blive skubbet bagud af de andres anstrengelser for at mase

sig frem«. I »Principles of Political Economy« skriver han, at den store udfordring for menneskeheden er at kombinere den størst mulige frihed med den retfærdige fordeling af arbejdets frugter, noget som ejendomsretten ikke sikrer. Han åbner for muligheden af en stærkt modificeret privat ejendomsret eller helt og holdent kollektiv ejendomsret. Igen fordi han anlægger nyttebetragtninger frem for rettighedsbetragtninger. Utilitarismen er farlig. Den åbner muligheder for undertrykke nogle for at gavne en helhed. I praksis er utilitarismen blevet brugt som argument for social udjævning mellem rige og fattige.

Men det er langt fra sikkert, om utilitarismen kan bruges på den måde. Oftest antager man, at den fattige har mere gavn af at få én ekstra krone, end den rige mister ved at give afkald på samme krone. Men hvad nu hvis man kunne påvise, at rige mennesker havde større gavn af hver ekstra krone end fattige mennesker? Ville man så virkelig acceptere en omfordeling fra fattig til rig?

Det ikke kun ejendom, der kan give folk nytte, men ægteskaber f.eks. også kan gøre det. Man kan have større eller mindre glæder, alt efter hvem man er gift med. Ud fra en nyttebetragtning kunne den konstatering i princippet danne baggrund for en omfordeling af ægtefæller. Nyttebetragtninger sætter ingen grænser for, hvad der kan gøres mod mennesker for at fremme deres eget bedste.

Nogle filosoffer har forsøgt sig med en modificeret utilitarisme bl.a. med inspiration fra Popper. De har påstået, at man ikke skal søge at opnå størst mulig nytte for flest mulige, men at man skal forsøge at begrænse konstaterbar ulykke mest muligt. Det kunne umiddelbart se ud til at passe som fod i hose med det negative frihedsbegreb. Den modificerede utilitaristiske fremgangsmåde kaldes også »negativ« utilitarisme, fordi den handler om at undgå ulykke. Imidlertid hviler den på et

lige så skrøbeligt grundlag som den positive utilitarisme. Det er lige så svært at identificere, hvad der er goder for folk, som at identificere, hvad der er ondt. Og endelig har bl.a. filosofen Ninian Smart indvendt, at man ved at sprænge jordkloden i luften en gang for alle ville hindre al fremtidig ulykke på en let og stort set smertefri måde..

Det farlige i utilitarismen er, at den mere eller mindre direkte lægger op til statslig aktivisme. Det ligger i den simple utilitarisme, at når individuelle rettigheder er noget, der er skabt politisk, så kan de også skabes om efter behov. Det er muligvis en rigtig betragtning, at de rettigheder, vi kender til i dag er »givet« af politikere. Men det er ikke desto mindre farligt at betragte individuelle rettigheder som noget, menneskene har fået som resultat af andres gode vilje, for så skal der ikke meget til at tilbagekalde disse rettigheder. En stat, der kan give os alt, kan også tage alting fra os igen.

Ikke al utilitaristisk argumentation er lige forsimplet. F.A. Hayek argumenterer med, at de individuelle rettigheder er et produkt af menneskelig handling, men ikke af menneskelig konstruktion. Det er normer, der har udviklet sig over tid. Traditioner, der har vist sig levedygtige, fordi de havde gavnlige konsekvenser for de mennesker, der levede efter dem. Den form for argumentation kaldes »konsekventialistisk« og bygger på en slags system-utilitarisme. Friheden bedømmes på dens positive konsekvenser for hele samfundssystemer. Hayek mener, at en af frihedens væsentligste fordele er, at den gør det muligt at bruge menneskelig viden. Det mærked, der opstår, når man har frihed, er en opdagelsesproces. Nogle går forrest og afprøver nye ideer. Andre følger efter, hvis eksperimentet falder heldigt ud. Det sker spontant d.v.s. uden en koordinerende statsmagt.

Men trods de sympatiske træk ved Hayeks modificerede utilitarisme, ændrer det ikke

ved, at utilitarismen som metode er farlig for friheden. Hayeks påstand om frihedens gavnlige konsekvenser kan kun efterprøves ved at sammenligne frie og ufrie systemer.

Naturret

Naturret tager sit udgangspunkt i, at der findes love, der ikke er skabt af mennesket selv, og som går forud for etableringen af en stat. Naturretighedsstanken går ud på, at vore individuelle rettigheder ikke kommer an på andres vilje til at give os dem. Naturretigheder er rettigheder, vi har i vores egenskab af mennesker. Ikke fordi det passer flertallet, eller fordi nogen kan påvise, at det giver menneskeheden størst samlet lykke. I sit »Second Treatise of Government« tager John Locke udgangspunkt i en tænkt naturtilstand, hvor mennesket lever i en tilstand af perfekt frihed og lighed, styret af naturens love, som »lærer menneskeheden, at når alle er lige og uafhængige, må ingen skade andre i deres liv, helbred, frihed eller ejendom«. Mange af oplysningstidens liberale forsøgte forskellige krumspring for at begrunde individuelle rettigheder. De brugte Gud, naturen og fornuften. Og på sin vis sagde de dermed det samme.

Selvom det er en besnærende tanke at argumentere med udgangspunkt i naturretigheder, er det vigtigt at være opmærksom på, at naturretighedsstanken lider af den svaghed, at rettighederne så at sige må betragtes som religiøst funderede. De kan ikke bevises, og har derfor karakter af påstande. De er reelt moralske krav, som man forsøger at fundere på observationer af menneskets natur. Der er intet galt i moralske påstande. Men hvis man forsøger at bygge en moral på observation af naturen i en eller anden forstand, kommer man til at lande i en »naturalistisk fejlslutning« d.v.s. at man slutter fra et »er« til et »bør«. Det kan føre på afveje. Så risikerer man at blive mødt med en argumentation om, at alle eksisterende samfundsinstitutioner må være de bedst tænkelige i den bedste

af alle verdener, siden de »er«. Man kunne f.eks. konstatere, at staten eksisterer, og derefter finde på liberale argumenter for, at den bør eksistere. Men det er perspektivløst at diskutere, om staten bør være der eller ej, hvis den kan betragtes som et naturfænomen. Man diskuterer jo heller ikke, om døden bør findes.

Den moralske påstand om ukrænkelige individuelle rettigheder må funderes på anden måde. Immanuel Kant forsøgte at argumentere for individuelle rettigheder v.h.a. logik. Kant mente ikke, at en rettighed skulle bedømmes på, om den har gavnlige virkninger. Kants rettighedsbegreb er »deontologisk«. Rettighederne eksisterer »syntetisk a priori«, de er forudgivne og kan findes ved rationelle, ikke-empiriske overvejelser. Han forsøgte dermed at kunne komme uden om »den naturalistiske fejlslutning«. Han mente, at man måtte ønske at gøre princippet for sine egne handlinger til en universel regel. Men han måtte alligevel tage et udgangspunkt. Kant forsøgte sig f.eks. med påstanden om, at »mennesket, og ethvert fornuftsvæsen i det hele taget, eksisterer som formål i sig selv, og ikke blot som et middel for vilkårlig brug for denne eller hin vilje«. Kant sagde selv, at det var noget, han hævdede.

Man kan selvfølgelig godt argumentere for, at [1] siden mennesker er separate væsener med hver deres bevidsthed, så er det også [2] rigtigt at gå ud fra, at vi har individuelle rettigheder. Men det ville stadig være at slutte fra noget faktisk til noget normativt, uanset hvor godt vi kan lide de pågældende rettigheder.

Det naturretslige argument er svagt. Det er ikke muligt at observere, at mennesker er født frie eller at deres natur består i at være det. Og selvom man kan konstatere, at mennesker har liv, at de bruger det og sætter pris på det, kan man desværre ikke deraf slutte, at liv er den fundamentale værdi. Nogle menne-

sker er jo villige til at sætte deres liv på spil for højere værdier end liv. Men er liv da ikke en nødvendig forudsætning for at kunne sætte liv på spil for såkaldt højere værdier? Jo, det er det. Men en forudsætning er ikke nødvendigvis en almengyldig værdi. Liv er en forudsætning for at kunne sætte sit eget liv på spil. Men det udgør ikke et tilstrækkeligt argument for at kunne påvise at liv objektivt set er den fundamentale værdi. Man kunne f.eks. sige, at døden er forudsætning for, at livet overhovedet har værdi. Men gør det døden til en værdi? Selv hvis alle besluttede sig for, at liv var den mest fundamentale værdi, ville det ikke nødvendigvis være rigtigt. Det ville (kun) være udtryk for enighed. Man kunne også påstå, at velstand på samme måde som liv er en forudsætning for at kunne handle. Men deraf kan man ikke slutte at alle har ret til (andres) velstand.

Mennesket er sat i en forfærdelig situation. Utilitarismen åbner for undertrykkelse, og naturretten lader sig ikke bevise. Individuelle rettigheder må derfor baseres på et andet grundlag end en søgen efter naturlige rettigheder. Individuelle rettigheder er i en eller anden forstand »skabt« af mennesket selv. Det gør dem ikke mindre værdifulde. Måske burde liberale slå sig til tåls med at kritisere andres indgreb overfor friheden frem for selv at begrunde frihedens værdi. De liberale kunne lade andre bære bevisbyrden og forklare, hvorfor menneskers frihed ikke bør anerkendes.

Frihed og moral

Frihed er forudsætningen for at kunne opføre sig moralsk. Uden frihed – intet valg, og ingen moralsk stillingtagen. Socialisterne har stadig i den folkelige bevidsthed patent på at være de moralske, de menneskevenlige. Dette monopol på at være »god« bygger på misforståelser. Socialisme i betydningen statslig styring og fordeling står fuldstændig i modsætning til moral.

Statslig styring og fordeling betyder, at man betragter borgerne som instrumenter, d.v.s. som midler til at tilfredsstille andres mål. Borgeren er ikke andet end en malkeko, der skal aflevere skat, værnepligtigt arbejde osv. for at staten kan gøre gode gerninger. Kort sagt: Velfærdsstaten bygger på princippet om at »målet helliger midlet«. Statslig omfordeling betyder, at mennesker tvinges til at være »moraliske«, til at vise samfundssind på den måde, Staten definerer det. Men hvordan kan et menneskes opførsel være moralsk, når det er blevet tvunget til den, når mennesket bare er et instrument? Liberalismen bygger i modsætning til socialismen på, at det kun er i frihed, at ens handlinger har moralsk værdi.

Gennem mange år har den politiske retorik været præget af påstande om, at individualister måtte være egoister, og at kollektivistiske var næstekærlige, medmenneskelige o.s.v. Imidlertid er individuelle valg en nødvendig betingelse for at kunne være medmenneskelig. På samme måde er ejendomsret en forudsætning for at kunne give. Hvis man ikke ejer noget, hvordan skulle man så kunne dele?

Et gennemgående træk i socialistisk tænkning består i, at markedet angiveligt er »umoralisk«, fordi det ikke tager specielle hensyn til de svage eller dem der har særlige behov. Det forholder sig lige omvendt. Markedet kunne kaldes den mest moralske samfundsinstitution der findes, netop fordi den lader individers moralske præferencer slå igennem.

Liberalismen påpeger, at markedet er en naturlig konsekvens af, at mennesker har individuelle rettigheder, at de kan bytte, sælge og købe deres ejendele og på den måde samarbejde fredeligt og frivilligt med deres omgivelser. I et system med udbredt statsstyring er man netop afhængig af bureaukraters eller politikeres vurdering af, hvornår man er værdig til at modtage noget. I stedet for at arbejde sig ud af deres problemer må landmænd, fiskere, bornholmere, små erhvervsdrivende,

store erhvervsdrivende o.s.v. komme med hatten i hånden.

På markedet kan alle samarbejde med alle uden problemer: danskere, udlændinge, islamiske fundamentalister, racister og kommunister. For man skal kun være enig med hinanden om varens pris. Ikke om meninger. På markedet behøver man ikke aflægge regnskab for sine motiver. Benjamin Constant formulerede det således: »Frihed er hver persons ret til at sige sin mening, til at vælge sit erhverv og udføre det, til at råde over sin ejendom – eventuelt misbruge den – til at komme og gå uden at spørge om tilladelse og uden at skulle aflægge regnskab for sine motiver eller bevægelser«.

Imidlertid er moral ikke en nødvendig konsekvens af frihed. Det er ikke fordi man er fri, at man nødvendigvis vil opføre sig moralsk. Det kan godt være, at man ikke vil give noget til dem, der har behov. Det kan også godt være, at man stadig er et dumt svin, selvom man giver noget. F.eks. hvis man udelukken- de gør det for at vise, hvor moralsk man er. Men frihed er stadig en nødvendig forudsætning for at kunne handle moralsk.

Lighed – i modsætning til frihed?

»Alle mennesker er født lige« er en påstand på lige fod med at »alle mennesker er født frie«. Det lyder godt, men ret beset er det forkert. Vi mennesker er forskellige på alle måder – højde, intelligens, fingeraftryk. Påstanden om at alle er lige, er i virkeligheden også snarere en påstand om, at naturlig ulighed bør betragtes som ligegyldig for forholdet mellem mennesker. At vi bør være behandlet lige, selvom vi ikke er det.

Når man taler om lighed, er det vigtigt at stille sig selv spørgsmålet: »Lige med hensyn til hvad?« Det er ofte uklart hvilken slags lighed, man egentlig taler om. Vi behandler børn anderledes end voksne, familiemedlemmer anderledes end udenforstående. Skal vi holde op med det? Skal lighed udstrækkes til

alle dele af vores tilværelse? Eller skal lighed »kun« være et spørgsmål om vores forhold til statsmagten?

Frihed og lighed – liberalisme og egalitarisme – er ofte blevet betragtet som modsætninger. Et liberalt samfund er nødvendigvis uge, og et egalitaristisk samfund er nødvendigvis iliberal. Liberalisme og egalitarisme er baseret på fundamentalt forskellige opfattelser af mennesket og samfundet. Liberalismens primære mål er at lade folk hver især udvikle deres talenter som det passer dem. Egalitarismens primære formål er at skabe lighed uanset om det måtte betyde, at nogle individers frihed må indskrænkes. Kun én form for lighed er forenelig med frihed – nemlig den lige ret til frihed. Lige ret til frihed indebærer, at hver enkelt skal nyde så meget frihed som er forenelig med andres lige frihed. Det indebærer lige individuelle rettigheder og lighed for loven.

Umiddelbart forekommer det, at de, der bestræber sig på at skabe en mere vidtgående lighed, må bære bevisbyrden. De må kunne give en begrundelse for ligheden. Liberalismens begrundelse for lighed hviler på et neutralitets-princip. Staten bør ikke behandle borgerne forskelligt, selvom de er forskellige. For det vil gøre det muligt for nogle at undertrykke andre ved at bruge staten til deres selviske formål. F.A. Hayek ville sige, at ulighed (for loven) ville gøre det muligt for staten at optræde arbitrært og uforudsigeligt, og dermed gøre det vanskeligt for mennesker at bruge deres individuelle viden.

Man kan selvfølgelig hævde, at konsekvenserne af statens handlen altid rammer mennesker forskelligt. Men det er ikke et argument mod lighed for loven. Lighed for loven er nemlig først og fremmest et instrument til begrænsning af statens magt. Det lægger nogle begrænsninger på, hvad staten kan gøre ved sine borgere.

Hvad der er retfærdighed?

Det traditionelle liberale syn på retfærdighed er »lighed for loven«, lige rettigheder. Hayek mener, at mennesker er frie når de adlyder generelle lige og upersonlige regler. I den liberale tradition er retfærdighed et spørgsmål om de procedurer vi følger – ikke om resultatet. Socialisterne kalder den slags for »formel« lighed. De påpeger ironisk, at med lighed for loven er vi alle lige frie til at indtage vores frokost på Hotel Ritz. Vi er alle lige frie til at sove under broerne i Paris. Socialisterne beskylder det liberale syn på retfærdighed for at være utilstrækkeligt til at sikre almen velstand. Groft sagt ønsker de enten at skabe »social retfærdighed« – i form af resultat-lighed – eller også mener de, at den såkaldt formelle lighed kun kan udnyttes fuldt ud, såfremt der er en eller anden grad af »lige muligheder«.

»Social retfærdighed« er et meningsløst begreb ifølge Hayek. Begrebet er uden præcis betydning. Det er uklart, hvem der skal skabe den og hvilken magt, de skal have. Hayek påstår simpelthen, at et liberalt samfund ikke er foreneligt med på forhånd fastlagte standarder for fordeling. Det kræver nemlig en planlæggende hånd. Dermed hindres vi i at bruge vores frihed – og dermed går viden tabt.

»Lige muligheder« kan være et lige så problematisk begreb. Hvornår har vi lige muligheder? Det har vi vel strengt taget først, når der ikke længere er nogen arv, når vi alle har gået i samme skole, når det offentlige bestemmer, hvem der skal være vores forældre og hvem vi skal giftes med.

Nogle filosoffer har ikke desto mindre forsøgt at kombinere individuel frihed og »social retfærdighed«. I sin »Theory of Justice« forsøger John Rawls at ræsonnere sig frem til, hvordan det retfærdige samfund bør være struktureret. Han forestiller sig en situation, hvor tavlen var vasket ren, og vi skulle vælge hvilken type samfund, vi ville leve i. Vi

skal forestille os, at vi kun har fornuften til rådighed, og at vi er uvidende om hvilken samfundsstatus, vi vil få i det nye system. Vi er så at sige indhyllet i »uvidenhedens slør«.

Hvad ville disse selvinteressererede fornuftsvæsener så vælge? De er givet sådan, at de kun tænker på, hvad der vil gavne dem selv uden at være andre til skade. Men de ved, at de risikerer at havne på bunden af samfundet. På den baggrund fremsætter Rawls to principper:

1. Hver person skal have lige ret til det mest udstrakte system af samme grund-friheder forenelige med et lignende system af frihed for alle
2. Sociale og økonomiske uligheder skal arrangeres således, at de både (a) er til den største gavn for de, der har de færreste fordele, foreneligt med et rimeligt opsparingsprincip og (b) at forskellene mellem mennesker skal være knyttet til hverv og samfundsposition, der er betinget af en fair lighed med hensyn til chancer.

En praktisk konsekvens af Rawls' påstande er, at man afviser samfund, hvor både de rige bliver rigere og de fattige bliver rigere og den samlede velstand bliver større. Uligheder skal jo være til størst gavn for de ringest stillede. Rawls tager udgangspunkt i fordeling. Hans indgangsvinkel kaldes også »justice as fairness«. En filosof som Nozick tager derimod udgangspunkt i princippet om berettigelse i »Anarchy, State and Utopia«. Nozicks teori om retfærdighed hviler på tanken om naturretigheder. Ikke fordi han beviser dem, men fordi han antager dem.

Nozicks teori er »historisk«. Han interesserer sig for, hvordan fordelingen er opstået. Rawls teori er »uhistorisk«. Han interesserer sig for fordelingen på et givent tidspunkt. Han er ikke særlig interesseret i, hvordan

ulighederne er opstået. Nozick påpeger, at retfærdighed ikke kommer an på, hvordan en bestemt fordeling ser ud, men hvordan den er opstået. D.v.s. at når bare spillereglerne i samfundet er overholdt, så er der tale om retfærdighed. Også selvom resultatet er f.eks. materiel ulighed.

Man kan sammenligne det lidt med en fodboldkamp. Er 3-3 et retfærdigt resultat? Noget kunne tyde på det, idet alle har fået lige mange mål. Men hvad så hvis det ene hold har løbet dobbelt så meget som det andet og har haft langt flere målchancer? Havde det retfærdige resultat så ikke været 4-2? Sådan kan man nemlig blive ved i én uendelighed. Var én af spillerne nyindkøbt og ikke spillet ind på holdet? Var den ene klub rigere end den anden? En fodboldkamp er måske et lidt dårligt eksempel. En fodboldkamp er tæt på at være et nul-sums-spil. resultatet af en kamp er aldrig to vindere. Sådan er det til gengæld, når man overholder markedets spilleregler.

Om resultatet er retfærdigt må komme an på, om processen har været retfærdig. Om nogen har snydt eller sparket de andre spillere ned ustraffet. Sådan er det også i samfundet. Det er ikke uretfærdigt, at jeg får en lav løn, selvom jeg er et stort geni. Jeg er selv ansvarlig for at udnytte mine evner. Det er ikke uretfærdigt, at jeg bruger én enkelt time på at lave en lige så god opgave, som min bror bruger ti timer til.

Velfærdsstaten?

Langt ind i det danske samfund hersker ideen om at mennesket ikke er sin egen lykkes smed. Spørgsmålet er imidlertid, hvem det ellers skulle være. Ofte underforstås det, at rolle skulle tilfalde staten. Det liberale budskab er groft sagt, at politikerne hverken kan skabe moral, velstand eller lykke. Alligevel optræder politikere ofte i medierne med påstande om, at de og deres parti i en eller anden forstand har skabt den velstand, som

danskerne lever af. Uden stærke fagforeninger, uden en omfordelende stat havde Danmark været fattigere og moralsk bankerot.

Imidlertid er velstanden og fordelingen stort set sammenlignelig med den danske i lande, der ikke har tradition for en stærk fagbevægelse, et stærkt socialdemokrati og en stærk stat. Det gælder f.eks. Schweiz og Canada. Noget tyder således på, at den danske velfærdsstat ikke i sig selv har været en motor for økonomisk vækst og ligeledes fordeling. Til gengæld kan det påvises, at den virker umyndiggørende. Dens påståede fordele er således uafhængige af dens eksistens, mens dens ulemper er særdeles håndgribelige i form af et ekstremt højt skattetryk.

Velfærdsstaten er gud og Socialdemokratiet er dens profet. Velfærdsstatens formål påstås fra tid til anden at være »humanistisk«. Erling Olsen ser f.eks. socialdemokratiets ideologi som sekulariseret kristendom. I virkeligheden kan man stille sig selv spørgsmålet, om statslig overtagelse af personligt ansvar nedbryder den gensidige ansvarsfølelse, der findes mellem mennesker. Når det offentlige tager affære bliver lysten til selv at stille sig til rådighed med frivillig hjælp og arbejdskraft langt mindre. De moralske normer, der fik mennesker til at hjælpe deres nabo, deres familie o.s.v. er gradvist ved at blive eroderet af den institutionaliserede socialdemokratiske humanisme.

Liberalismens strategiske muligheder i Danmark

Danmark har i 2001 fået en regeringsleder, som uden tvivl er en af de mest ideologisk bevidste af slagsen nogensinde. Imidlertid er spørgsmålet ikke, om Anders Fogh Rasmussen ønsker at gennemføre et liberalt politisk program. Han står først og fremmest over for spørgsmålet, om han mener, at et liberalt politisk program kan gennemføres samtidig med at han kan fastholde regeringsmagten. Dette har efter alt at dømme være baggrun-

den for en ganske forsigtig start for regeringen Fogh Rasmussen.

Regeringen er meget uden om politisk følsomme emner såsom fordelingspolitik – og har kun i meget ringe omfang taget skridt til at reformere det skattesystem og de offentlige udgifter, som ud fra en liberal vinkel må betragtes som landets væsentligste problemer. Frem for at tage store principielle konfrontationer om velfærdsstatens indretning, har regeringen gennemført en serie »mikropolitiske« tiltag (begrebet »micropolitics« er lanceret af Madsen Pirie, lederen af den britiske tænketank, The Adam Smith Institute). Et eksempel på denne strategi var angrebet på offentlige råd m.v. Fremgangsmåden viste, at en regering kan opnå meget, hvis den retter skytset mod alle pressionsgrupper i et stort hug, rammer bredt, og kobler sit indgreb med ideologiske argumenter og nogle tilpas hårrejsende eksempler.

På et enkelt område har regeringen imidlertid valgt at tage et camoufleret opgør med velfærdsstaten. Det gælder i forbindelse med »skattestoppet«, der bliver markedsført som en slags instrument til sikring af status quo – og derfor accepteres af en velfærdshungrende befolkning. Som politisk-strategisk instrument er skattestoppet imidlertid inspireret af politiske økonomer som Robert Barro, der anser begrænsninger i statens indtægter som en måde at disciplinere den offentlige sektor på. Dette er lykkedes indtil videre.

Imidlertid synes regeringen Anders Fogh Rasmussen – trods regeringslederens udtalte ønske om værdikamp – ikke at sætte en egentlig åben ideologisk dagsorden. Kontrasten er markant i forhold til tidligere borgerlige regeringer i 80'erne. Schlüters firkløverregering igangsatte en byge af reformer, regelforenklingskampagne, opgør med devalueringer, ophævelse af den automatiske dyrtidsregulering, konkurrence i de elektroniske medier m.m.

Trods den ideologiske retorik voksede skatetrykket voksede fra godt på vel 40 pct. til 50 pct., fordi de offentlige udgifter blev ved med at stige. Men det er umuligt at vurdere Schlüters borgerlig-liberale regeringer i 80'erne uden samtidig at konstatere, at perioden var kendetegnet af et værdiskred, som er blevet dokumenteret af Riis og Gundelach. Tyngdepunktet for danskernes værdier skiftede i de år. Individualismen fik vind i sejlene. 80'ernes borgerlig-liberale projekt trak spor langt ind i 90'erne. For faktisk blev der først taget hul på mange oplagte borgerlige mærkesager efter at Schlüter havde overladt statsministeriet til Poul Nyrup Rasmussen. Privatiseringen af TeleDanmark og Giro-Bank. Opbygningen af private pensionsordninger på arbejdsmarkedet som et supplement til folkepensionen.

Regeringen Fogh Rasmussen kunne oplagt arbejde videre ad det spor. F.eks. opbygge private sygesikringsordninger på arbejdsmarkedet. Iværksætte grundlæggende reformer af den offentlige sektor. Tage hul på at frigøre sygehusene fra amterne og omdanne dem til selvstændige effektive enheder – kort sagt privatisere dem. Fjerne de regler, der som lukkeloven eller næringsloven hindrer mennesker i at udveksle frivilligt med hinanden. Dertil kommer, at man uden at sætte regeringsmagten på spil, kunne tydeliggøre målsætningen om at sætte skatterne markant ned for at forrykke forholdet mellem offentligt og privat.

Mindre stat – mere privat. Sådan var den underliggende liberale målsætning i 80'ernes borgerlige regeringer. Selvom Schlüter udtalte, at »ideologi er noget bras«, afviste han ikke klare liberale holdninger. En række af hans ministre gik endda så vidt som til at skrive den lille bog, Mulighedernes samfund. Den indledes med ordene: »Vi har nogle grundholdninger til fælles: vi tager udgangspunkt i den enkelte og ikke i nogle ideologiske, præfabrikerede, lukkede systemer. Vi

ønsker magtbalance, magtspredning og ret til at vælge. Ikke fordi mennesket er ufejlbart, men fordi fejlene bedst imødegås, når ingen har for stor magt over andre» (Haarder, Høyem & Møller). Bogen illustrerer, at det var tilladt at tænke tanker på den borgerlige side af det politiske spektrum. Andre fulgte i de kommende årtier. »Grænser for politik« af Bertel Haarder. »Hvis jeg bliver gammel« af Lars Løkke Rasmussen. »Fra socialstat til minimalstat« af Anders Fogh Rasmussen. Alle med klare liberale budskaber. Måske er det meget sigende, at tænkningen på den borgerlige fløj gik i stå, da Fogh måtte afsværge sig sin gamle bog. Modsat hvad mange tror, fik Nyrup faktisk held med sin bogdestruktion under valgkampen i 2001. Ingen borgerligt tænkende toppolitiker tør skrive sin mening længere. Man er bange for at blive betragtet som asocial – selv når man i virkeligheden er det modsatte. Og med frygten for at melde klart ud, dør den livgivende ide debat.

En liberal regering må derfor forsøge at gøre to ting. For det første må den forsøge at ændre holdningerne i befolkningen på længere sigt. Regeringen må bruge magten til at melde ud ideologisk – om menneskesyn, principper o.s.v. Ligesom statsministeren gjorde i sin tiltrædelsestale og sin nytårstale, hvor han understregede den enkeltes ansvar – både den enkeltes ansvar for at vurdere politiske sager uden at lade sig kue af selvbestaltede eksperter – og den enkeltes ansvar for at indrette sig på en måde, der ikke belaster resten af samfundet.

For det andet må regeringen ændre på de institutionelle forudsætninger, der er rammerne for danskernes adfærd. Gøre det klart for borgerne, hvad de mister ved at bevare tingenes tilstand. Gøre konsekvenserne af skatter og regulering på det individuelle plan mere synlige. F.eks. ved at ændre skattekortene, så de giver et mere præcist billede af den enkeltes skattesats. Gøre lejere til ejere i det almennyttige boligbyggeri. Gøre sygehusene til en succes som private virksomheder, der bliver belønnet for at behandle folk – ikke som offentlige institutioner, der bliver belønnet, hver gang ventelisterne stiger. Mulighederne for at gøre liberalismen til en praktisk folkelig succes er til stede.

Litteratur

- Berlin Isaiah, Two Concepts of Liberty, 1958/1961
- Hayek, The Constitution of Liberty, 1960
- Hayek, Law, Legislation and Liberty, 1973-79
- Haarder, Høyem & Møller, Mulighedernes Samfund, 1985
- Locke, Two Treatises of Government, 1690 (1960)
- Nielsen, Frihed i fællesskab, 1994
- Nozick, Anarchy, State and Utopia, 1974
- Popper, The Open Society and its Enemies, 1945
- Rawls, Theory of Justice, 1972
- Riis, Ole & Gundelach, Peter, »Danskernes værdier«, 1992
- Rousseau, The Social Contract and Discourses, 1762 (1988)
- Stuart Mill, On Liberty, 1859 (1987)
- Stuart Mill, udvalgte tekster i »De store tænkere«, red. Hartnack og Sløk, 1991
- Tocqueville, De la démocratie en Amérique, (1961)