

Jørgen J. Poulsen

Retfærdighed og/eller fællesskab - et grundrids af politisk filosofi

Indenfor den liberale grundmodel bliver politik til et spørgsmål om en upartisk afvejning af individernes interesser gennem et system af lige frihedsrettigheder. Striden mellem højre-liberalisme (von Hayek, partiet Venstre) og venstre-liberalisme (Rawls, Socialdemokratiet) er en familie-strid indenfor denne model. Det grundlæggende tema for liberal politik langs venstre/højre dimensionen er spørgsmålet om retfærdighed. Liberalismekritikken har udviklet en alternativ forståelse af politik baseret på forestillingerne om fællesskab og social mening. Denne fællesskabsdimension står billedligt talt vinkelret på den liberale retfærdighedsdimension. Ligesom den liberale dimension er bipolar (venstre/højre), så er den alternative dimension bipolar (kommunitarisme/radikalisme). Begge dimensioner er forankret dybt i den menneskelige psyke, men der er ingen garanti for, at et synspunkt, der tilgodeser begge dimensioner kan være logisk konsistent.

Set i fugleperspektiv består vestlig politisk filosofi af to forskellige perioder. Den første periode strækker sig fra den politiske teori først udformes i den græske oldtid og frem til det syttende århundrede. Den anden periode strækker sig fra det syttende århundrede til i dag. Det er den moderne politiske filosofis periode. Det er altid lidt kunstigt med begyndelser. Men det er ikke helt forkert at sige, at moderne politisk filosofi begynder i 1651, da Thomas Hobbes udsender *Leviathan*. I dette værk anslås for første gang i stærke toner den politiske individualismes temaer. Den centrale tradition bliver liberalismen, og det centrale tema udviklingen af individuelle rettigheder. Denne synsmåde er nu så grundfæstet, at det kan være svært at se noget alternativ (en liberal *bestseller* som Fukuyama (1992) proklamerer således historiens afslutning). Netop den liberale traditions selvfølgelighed og uundgåelighed kan gøre det svært at se omridset af den moderne politiske filosofi. Det kan derfor være nyttigt kort at betragte den periode, der gik forud for det moderne gennembrud.

Mæglermodellen

Denne periode strækker sig over mere end to tusinde år. Solon står ved periodens start, Machiavelli og Bodin står ved dens slutning. Det er aksiomatisk for periodens filosofi, at samfundet består af naturlige grupper, og at det politiske problem er at mægle mellem de forskellige gruppers interesser. Grupperne er naturlige i den forstand, at de fremkommer ved en naturlig fremvækst af menneskelige samfund. Der er stor variation i, hvilke grupper der anses for naturlige. Men tre træk fremhæves ofte: (1) grupperne udspringer af den naturligt fremvoksende sociale arbejdsdeling; (2) grupperne kan ordnes hierarkisk; og (3) alle grupper har legitime interesser. Politik bliver derfor et spørgsmål om balance og mægling mellem grupper. Periodens dominerende svar på det politiske problem er teorien om blandet regering (for eksempel Solon, Platon, Aristoteles, Cicero, Aquinas og Machiavelli).¹ Hvis alle grupper har deres egen funktion i det politiske maskineri, kan maskineriet bringes til at balancere magtmæssigt, således at ingen gruppe får magt

Jørgen J. Poulsen

Retfærdighed og/eller fællesskab - et grundrids af politisk filosofi

Indenfor den liberale grundmodel bliver politik til et spørgsmål om en upartisk afvejning af individernes interesser gennem et system af lige frihedsrettigheder. Striden mellem højre-liberalisme (von Hayek, partiet Venstre) og venstre-liberalisme (Rawls, Socialdemokratiet) er en familie-strid indenfor denne model. Det grundlæggende tema for liberal politik langs venstre/højre dimensionen er spørgsmålet om retfærdighed. Liberalismekritikken har udviklet en alternativ forståelse af politik baseret på forestillingerne om fællesskab og social mening. Denne fællesskabsdimension står billedligt talt vinkelret på den liberale retfærdighedsdimension. Ligesom den liberale dimension er bipolar (venstre/højre), så er den alternative dimension bipolar (kommunitarisme/radikalisme). Begge dimensioner er forankret dybt i den menneskelige psyke, men der er ingen garanti for, at et synspunkt, der tilgodeser begge dimensioner kan være logisk konsistent.

Set i fugleperspektiv består vestlig politisk filosofi af to forskellige perioder. Den første periode strækker sig fra den politiske teori først udformes i den græske oldtid og frem til det syttende århundrede. Den anden periode strækker sig fra det syttende århundrede til i dag. Det er den moderne politiske filosofis periode. Det er altid lidt kunstigt med begyndelser. Men det er ikke helt forkert at sige, at moderne politisk filosofi begynder i 1651, da Thomas Hobbes udsender *Leviathan*. I dette værk anslås for første gang i stærke toner den politiske individualismes temaer. Den centrale tradition bliver liberalismen, og det centrale tema udviklingen af individuelle rettigheder. Denne synsmåde er nu så grundfæstet, at det kan være svært at se noget alternativ (en liberal *bestseller* som Fukuyama (1992) proklamerer således historiens afslutning). Netop den liberale traditions selvfølgelighed og uundgåelighed kan gøre det svært at se omridset af den moderne politiske filosofi. Det kan derfor være nyttigt kort at betragte den periode, der gik forud for det moderne gennembrud.

Mæglermodellen

Denne periode strækker sig over mere end to tusinde år. Solon står ved periodens start, Machiavelli og Bodin står ved dens slutning. Det er aksiomatisk for periodens filosofi, at samfundet består af naturlige grupper, og at det politiske problem er at mægle mellem de forskellige gruppers interesser. Grupperne er naturlige i den forstand, at de fremkommer ved en naturlig fremvækst af menneskelige samfund. Der er stor variation i, hvilke grupper der anses for naturlige. Men tre træk fremhæves ofte: (1) grupperne udspringer af den naturligt fremvoksende sociale arbejdsdeling; (2) grupperne kan ordnes hierarkisk; og (3) alle grupper har legitime interesser. Politik bliver derfor et spørgsmål om balance og mægling mellem grupper. Periodens dominerende svar på det politiske problem er teorien om blandet regering (for eksempel Solon, Platon, Aristoteles, Cicero, Aquinas og Machiavelli).¹ Hvis alle grupper har deres egen funktion i det politiske maskineri, kan maskineriet bringes til at balancere magtmæssigt, således at ingen gruppe får magt

til at fremme sin særinteresse mere end foreneligt med det fælles bedste. Det er den centrale ambition i teorien om den blandede regering. Men gennem hele perioden artikuleres samtidig en mere monistisk (og absolutistisk) regeringsteori. Efter denne skal den verdslige autoritet samles hos den/de, der har særlig indsigt og dyd.² Men den opgave, som kongen/den politiske elite skal løse, er stadig den samme: at mægle mellem de naturlige gruppers legitime interesser. Det er derfor naturligt at kalde denne første store model for mæglermodellen.

Det er tankevækkende, at den knitrende originale Machiavelli skriver af efter den antikke forfatter Polybius, når det drejer sig om teorien om den blandede regering (Machiavelli, 1970a: Bog 1, kap. 2). Polybius selv har lavet en slags kompendium over emnet ud fra argumenter, som han har fundet hos Platon og Aristoteles. Hos Platon og Aristoteles finder vi derimod en intellektuel raffinering af tanker, der i det fundamentale går tilbage i hvert fald til Solon. Når Machiavelli efter 2000 år kan genbruge disse tanker, må det betyde, at den iboende opfattelse af politik stadig virker relevant på tværs af betydelige samfundstransformationer (antikke slavesamfund i græsk og romersk variant, feudalisme, og renæssancens bystater). En så slående invarians i den politiske ideologi, på trods af gennemgribende ændringer i den samfundsmæssige produktionsmåde, kan skyldes, at mæglermodellen - politik som mægling mellem legitime gruppers interesser - afspejler fundamentale socialpsykologiske strukturer.

Den liberale model foreslår en ny solidaritetsopfattelse, der definerer retfærdighed som den ordening, der ville fremstå, hvis en upartisk dommer anvendte rationelle, abstrakte og upartiske love.

Det betyder, at den liberale opfattelse gør alle eksisterende gruppestrukturer og loyaliteter problematiske. Moralsk set befinder den liberale sig permanent ved år nul, ved starten. Derved bryder den liberale model med mønstre, der indtil da har været praktisk taget invariante. Dette er i høj grad bestemmende for udformningen af den liberale problematik - og for den kritik, der rettes mod liberalismen.

Den liberale grundmodel

Den liberale problematik defineres af tre tæt forbundne temaer: tolerance, upartiskhed, samt rationel rekonstruktion (og individuelle rettigheder). Lad os først betragte det liberale argument for tolerance.

Toleranceargumentet - den ironiske livsverden

Der findes gode argumenter for tolerance, der ikke med nødvendighed er knyttet til den liberale tradition. De europæiske religionskrige frembringer (specielt i Frankrig) et simpelt pragmatisk argument. Hvis de stridende parter ikke kan slå hinanden ihjel, er det rationelt, at de lærer at leve med hinanden i fordragelighed. Dette argument er bestemt rationelt, men det er ikke specifikt liberalt (argumentets kerne er, at vi bliver nødt til at tolerere kætterne, fordi vi ikke kan brænde dem).³

Det argument, som vi søger, fremsættes i kanonisk form af Locke (1966) i hans brev om tolerance. Lockes argument benytter sig af en særlig europæisk opfindelse, samvittigheden, en opfindelse, der blev populariseret af de protestantiske reformatorer. For Locke er det ikke nødvendigvis afgørende, at man giver udtryk for de rigtige moralske meninger. Hvis en moralsk holdning skal have værdi, må den udspringe af indre overbevisning. Dette er protestantisk ortodoksi. Men hertil

knytter Locke en politisk doktrin om fejlbarlighed (fallibilismen). Samtidig med, at man i sit indre føler sig overbevist om sine holdningers rigtighed, skal man også være effektivt åben over for den mulighed, at man kan have taget fejl. For Locke bliver det et afgørende faktum, at der som hovedregel kan findes fornuftige mennesker, der er uenige i opfattelser, som man selv tager for givet, dette kalder Rawls senere „the fact of reasonable pluralism“ (Rawls, 1993: 36). På denne baggrund bliver argumentet for tolerance dobbelt. For det første er argumentet baseret på samvittigheden som moralkilde. Et system baseret på intolerance og tvang vil være værdiløst, selv hvis det støtter de rigtige meninger. Kun den indre overbevisning giver en moralsk holdning værdi. Dertil kommer argumentet fra fejlbarlighed. Fornuftige mennesker kan være uenige i meget afgørende moralske spørgsmål. Selv hvis man er et fornuftigt menneske, kan man derfor have taget fejl. Et åbent tolerant miljø vil give den største mulighed for at teste egne og andres holdninger mod samvittighedens prøvesten. Når dette argument generaliseres, giver det et fundament for de traditionelle åndelige liberale frihedsrettigheder (ytringsfrihed, trosfrihed, forsamlingsfrihed).

I denne form har toleranceargumentet al den banalitet, der klæber sig til en sejrende tradition. Derfor overses det somme tider, at toleranceargumentet har ydet et væsentligt bidrag til modernismens identitetskrise. Lad mig definere begrebet „meningsfuld realitet“ som et sæt af forestillinger, der deles af medlemmerne af en gruppe (for eksempel symboler omkring gud, konge, fædreland, race, stand, køn eller klasse). Det skal yderligere gælde, at mennesker, der benægter væsentlige dele af en meningsfuld reali-

tet, vurderes negativt (som ud-gruppe), af den gruppe, hvis realitet problematiseres. Mennesker har et naturligt ønske om at leve i en meningsfuld realitet. Det er netop dette ønske, der problematiseres af tolerancedoktrinen. Doktrinen foreslår en ind-gruppe, defineret simpelthen som rimelige og fornuftige mennesker. Men det slås samtidig fast som et grundlæggende faktum (fornuftige menneskers meningsmæssige mangfoldighed), at denne gruppe ikke deler en udbygget meningsfuld realitet.

Derfor har den langsigtede konsekvens af tolerancedoktrinen sejr været en opsplitning af verden. På den ene side er der den verden, der beskrives af videnskaben. Når det gælder videnskabelige spørgsmål, forventer vi, at rimelige og fornuftige mennesker accepterer de love, som videnskaben når frem til. På den anden side når det drejer sig om kulturelt farvede emner, så tilsiger tolerancedoktrinen en slags værdirelativisme. Denne relativisme består i, at vi til vore kulturelle opfattelser tilføjer, „men mange rimelige og fornuftige mennesker har en anden opfattelse end jeg“. En bygningsingeniør kan selv vælge, om han eller hun vil være kristen, muslim eller noget helt tredje, men vi forventer, at når han eller hun bygger en bro eller et hus, så sker det i overensstemmelse med den alment accepterede opfattelse af fysikkens love. Der bliver derfor en opsplitning af videnskabens verden og livsverdenen. Vi har stadig det naturlige ønske om, at livsverdenen skal udgøre en meningsfuld realitet. Men det ligger i tolerancedoktrinen væsen, at kulturelle værdier i et vist omfang relativiseres. Derfor bliver vort forhold til livsverdenen dobbeltbundet, ironisk (Gellner, 1974: 191-197).

Hvor befinder den liberale doktrin sig selv inden for denne opsplitning? Da den

ikke er en del af den naturvidenskabelige verden, kunne man modsætningsvis hævde, at den er en del af livsverdenen og derfor selv offer for relativisering. Men dette synspunkt ender i en selvmodsigelse.⁴ Vi får derfor nærmest en tredeling af verden i livsverden, tolerancedoktrin og den videnskabelige verden. Dette giver i bedste fald en meget tynd meningsfuld realitet. Vi må derfor konkludere, at liberal tænkning indebærer et opgør med vort naturlige ønske om at leve i en meningsfuld realitet.

Upartiskhed - det afgrænsede selv

Dertil kommer, at det liberale menneskebillede opstiller en historisk set lav ambitionsramme. De fleste religioner og livsanskuelser handler på en eller anden måde om at opløse skellet mellem selvet og verden, mellem mit og dit (for eksempel den heroiske selvopofrelse, ridderligheden, helligheden, stoltheden, den ekstraordinære ydmyghed, den uforbeholdne imødekommenhed, den uberegnende generøsitet). Det er en konsekvens af den liberale tolerancedoktrin, at de forskellige former for oplødnings mellem selv og verden henvises til livsverdenen. Dermed frakendes de på forhånd objektiv gyldighed. Disse værdier kan have deres æstetiske berettigelse, men de kan ikke bruges som fundament for den politiske etik. Med udgangspunkt i fornuftige og rimelige menneskers forventelige uenighed er det kun en rammeværdi som upartiskhed, der kan tillægges intersubjektiv gyldighed. Det liberale aksiom er, at rimelige og fornuftige mennesker vil ønske at løse deres indbyrdes stridigheder på en upartisk måde. De regler, der fremkommer, når upartiskhedens norm skal fastlægges mere konkret, kaldes inden for den liberale tradition naturret eller retfærdighedens principper.

Thomas Hobbes, der står på tærskelen til den liberale periode, har et argument omkring upartiskhed og højere værdier, der er specielt instruktivt i nærværende sammenhæng. For Hobbes gælder det på den ene side, (1) at mennesker har fornuft nok til at indse rigtigheden af naturlove bygget på upartiskhedens princip. Disse love kan oven i købet opsummeres meget simpelt i Den Gyldne Regel, som Jesus formulerer i Bjergprædikenen (Mat. 7,12, sml. Hobbes, 1968: 214). På den anden side (2) er mennesker i almindelighed nogle beregnende egoister. De følger kun principper, der bakkes op af magt (og derved bliver effektiv lov). Det ligger i selve sagen, at denne magt må være absolut (delt magt vil fritstille den beregnende egoisme og eliminere loven). Dette indebærer en total afvisning af den første store model i Vestens politiske filosofi, mæglermodellen. (3) Der er ingen naturlige grupper, og de grupper, der er, kan ikke modereres nok til at blive motiveret af idealet om politik som mægling. Mægleren må derfor stå uden for systemet og have absolut magt. Hobbes er klar over, at hans politiske model er nyskabende og ikke kan retfærdiggøres med henvisning til vellykket empirisk afprøvning. Men han fastslår - med endnu en henvisning til Bjergprædikenen - at det ikke er klogt at bygge sit hus på sand, selv hvis dette er sædvanlig praksis (sml. Mat. 7,24-27 og Hobbes, 1968: 261). Vi skal nedenunder vende tilbage til de radikale implikationer af dette synspunkt.

Her gælder det i første omgang om at fastholde den måde, hvorpå Hobbes på afgørende tidspunkter refererer til Bibelen. I det omfang Hobbes er kulturelt (ikke nødvendigvis teologisk) kristen, er det rimeligt at læse *Leviathan* i lyset af Bjergprædikenen. Der er tale om en meget protestantisk og en meget selektiv tolkning.

Der er i protestantismen en tendens til at se Bjergprædikenens moral som et uopnåeligt ideal. Idealets funktion er at klarlægge, hvad det er, som er gået tabt ved syndefaldet. Rent politisk fører dette til en dobbeltmodel, en model, der første gang artikuleres i Augustins skel mellem Gudsbyen og den jordiske by. Det er specielt Luther, der dramatiserer den Augustinske dualisme. Men det er en sekulær transformation af samme distinktion, der ligger bag Hobbes' insistensen på effektiv lov i forhold til ineffektive moralske principper, der ikke understøttes af autoritet.

Dette dobbelte menneskesyn bliver karakteristisk for liberal politisk teori, hvor det egoistiske menneske og det upartiske menneske optræder som uadskillelige dele af borgerens person. Ambitionen i liberal teori bliver, at det upartiske sindelag skal dominere det egoistiske sindelag gennem snedig politisk mekanik. Men denne sekularisering indebærer en forkortning af budet om næstekærlighed. I Bjergprædikenen gøres det klart, at næstekærlighed indebærer en opblødning af skellet mellem mit og dit. Gaven er en del af idealet (for eksempel Mat. 5,40). Dette er ikke tilfældet hos Hobbes. For ham er den gyldne regels moralske højdepunkt den selvafrænsende upartiskhed („jeg skal nok lade ham være i fred, fordi jeg ønsker, at han lader mig i fred“, parafrase af Hobbes 1968: 191). Læg mærke til, at dette ikke kun gælder det lave af de to menneskebilleder, som udgør den liberale dualisme, det gælder selve idealet, det højeste menneskebillede! McLellan (1973: 66) fortæller, at familien Marx havde et pengeskrin med på sin bryllupsrejse. Parret lod skrinet være uaflåset, så trængende medmennesker kunne forsyne sig efter behov. Mange vil finde denne generøsitet smuk og moralsk værdifuld. Fra det liberale perspek-

tiv, som Hobbes er med til at udforme, er denne gestus i bedste fald excentrisk, men nok også patologisk. Generøsitet hører ikke til de politiske dyder. I et liberalt samfund forbindes det ene afgrænsede selv med det andet gennem upartiskhedens blinde regler. Justitia har selv valgt at være blind, og hun er dybest set den eneste gud i det liberale Pantheon.⁵

Rationel rekonstruktion

- ahistorisk atomisme

Sammenlignet med mæglermodellen er den liberale model militant ahistorisk. I mæglermodellen er nøglebegrebet de naturlige grupper. Disse grupper udspringer nok af arbejdsdelingen, men det afgørende er, at dette sker gennem en naturlig social udvikling. Denne udvikling giver modellen et historisk præg. De naturlige gruppers identitet og interesser bestemmes af den sociale udviklingsproces. Dette perspektiv neutraliseres gennem den liberale distinktion mellem „er“ og „bør“. Hobbes konstaterer, at selv om samfund hidtil har været bygget som huse på sand, så kan man ikke deraf slutte, at sådan bør det være. Man kan ikke slutte fra den historiske fremvækst til den moralske gyldighed (Hobbes, 1968: 261; se også Locke, 1966: kap 8. par. 103; Kant, 1787: 375B). Distinktionen mellem eksisterende og ideel praksis er et af de mest karakteristiske træk ved den liberale model.

Men hvis ikke tingenes faktiske tilstand og den måde, som de er fremkommet på, har moralsk vægt, hvorledes kan man da komme frem til, hvordan tingene bør være? Det må ske gennem rationel rekonstruktion. Det er her, metaforen om den sociale kontrakt har sin plads. Målet med en rationel rekonstruktion er at beskrive en forfatning for et samfund, der opfylder kravene til upartiskhed. Der er

ingen naturlige grupper. Derfor må man gå bag om alle sociale bånd og gruppedannelser (Hobbes, 1968: 274-288; Bobbio, 1993: 172-196) og spørge, om de kunne forsvares som en del af en upartisk samfundsorden. Den rationelle rekonstruktion er et projekt, som vi gennemfører *nu*, historien er kun relevant i det omfang, den kan levere empirisk råmateriale til en rekonstruktion styret af en upartisk ligelig interesse i samfundets medlemmer.

Den umiddelbare konsekvens af den måde, hvorpå den liberale tradition definerer sit rekonstruktionsprojekt, er et principielt ahistorisk perspektiv. Men den videre konsekvens er politisk individualisme. Den politiske individualisme definerer det politiske problem som et spørgsmål om at frembringe et system af individuelle rettigheder. Dette følger med næsten logisk konsekvens af den opløsning af alle naturlige grupper, som er en del af det liberale opgør med den oprindelige model af politik.

Den endnu videre konsekvens af denne side af det liberale projekt er en nedprioritering af „fortællingen“ og dermed en problematisering af begreberne ansvar og personlig identitet. Uden for den liberale tradition er fortællingen den standardform, hvori moral viderebringes og leves. Jeg tænker her i første række på fortællingerne om eksemplariske individer (de homeriske helte, beretningerne om de store religionstifters liv og gerning, middelalderens ridderhelte, Shakespeares helte osv.). Men dertil kommer også det enkelte menneskes forståelse af sig selv og sin placering i slægt og folk („Som dybest brønd...“). Det er fortællingen, der giver den personlige identitet en konkret rodfæstethed. Det er derfor også fortællingen, der gør det muligt at definere for-tjenstfuldhed som et moralsk begreb, og

som derved giver et konkret moralsk indhold til ansvarsbegrebet. Men i det liberale perspektiv presses fortællingen ind i livsverdenen, og i livsverdenen gælder som bekendt, at smag og behag er forskellig. I det liberale perspektiv savner fortællingen objektiv vægt, og dermed forkortes identitet og ansvarsbegreberne (MacIntyre, 1985). Men disse konsekvenser er simpelthen den anden side af det projekt, der definerer den upartiske samfundsorden og de individuelle rettigheder.

Den liberale problematik: en opsummering

Det første definerende træk ved den liberale problematik er en tolerancedoktrin, der dels definerer de åndelige frihedsrettigheder, men samtidig indebærer en ny ironisk forståelse af livsverdenen. Det andet definerende træk ved den liberale model er opfattelsen af upartiskhed som den eneste politiske dyd og partiskhed som det politiske problem. Dette skaber, endog som ideal, en tydelig afgrænsning af selvet. I det ideelle samfund er folk politisk upartiske, men dette indebærer et begrænset gensidigt engagement i hinanden.⁶ Det tredje definerende træk ved liberalismen er det principielt ahistoriske og derfor individualistiske syn på politisk moral. Et syn, der opfinder og definerer individets politiske rettigheder, men samtidig nedprioriterer fortællingen og dermed svækker forestillingerne om rodfæstethed og ansvar.

Således, som den liberale problematik her er skitseret, er det nemt at se, hvorfor den må give anledning til en dobbelt dynamik. De tre liberale landvindinger synes alle at indebære betydelige menneskelige tab. Denne fornemmelse af tab har været en drivkraft inden for liberalismen. Dette skal nedenfor behandles som bevægelsen fra højre mod venstre inden for

den liberale tradition, en bevægelse, der trods de aktuelle strømninger stadig står som hovedtendensen i det sidste par hundrede års politiske historie. I denne bevægelse fra højre-liberalisme mod venstre-liberalisme er det kravet om øget inklusion og mere omfattende social retfærdighed, der sættes på dagsordenen. Men liberalismen har også givet anledning til en ekstern dynamik skabt af tænkere, der føler sig så frastødt af liberalismens mørke sider, at de har forsøgt at formulere eksterne liberalisme-kritiske positioner. Vi skal først betragte den liberale familiestrid mellem venstre og højre. Derefter tager vi fat på alternativerne til den liberale model.

Højre/venstre: en familiestrid inden for den liberale tradition

Med det udgangspunkt, der ovenfor blev skitseret, tenderer den liberale tradition med nødvendighed frem mod et princip om lige frihed: Hver person har et lige-ligt krav til en fuldt ud adækvat ordning af lige grundrettigheder og friheder, en ordning, der samtidig er forenelig med de samme rettigheder for alle. Den formulering, som jeg her følger, ligger tæt på Rawls (1993: 5). Rawls selv peger på, at et lignende princip er formuleret klart af Kant. Men princippet er i bredere forstand immanent i den liberale teori siden midten af det 17. århundrede (det er netop dette princip, der dramatiseres så levende af forestillingen om en oprindelig samfundspagt). Højre-liberalismen og venstre-liberalismen er enige om princippet om lige frihed, men de to opfattelser skilles, når det gælder definitionen af det moralske subjekt, som bærer retten til denne frihed.

For højre-liberalismen (Hayek, 1973; 1976) er den faktisk eksisterende borger

moralsk subjekt. Det betyder, at når borgeren tildeles rettigheder, er han eller hun allerede i besiddelse af talent, uddannelse og ejendom og har derfor retten til at udnytte disse. Som konsekvens heraf udmøntes princippet om lige frihed i retten til at agere på et frit marked, og statens funktion bliver at sørge for at skabe sikre rammer omkring individernes frie udfoldelse og udnyttelse af deres talent og ejendom.

For venstre-liberalismen (Lasalle, 1973; Bebel, 1971; Rawls, 1971), er mennesket - som menneske - det moralske subjekt. Det betyder, at når de lige rettigheder skal tildeles, er der ingen, der på forhånd bringer mere med til bordet end andre. Den moralske intuition bag dette synspunkt er, at ingen moralsk fortjener hverken sin arv eller sit miljø. Derfor må de, der er blevet forfordelt i disse henseender, kompenseres. Uligheder må arrangeres, så de bliver til alles fordel og ikke kun til fordel for de, der privilegeres gennem biologisk eller social arv. Det venstre-liberale synspunkt indebærer et krav om social retfærdighed. Institutionelt betyder dette at venstre-liberalismen fordrer en interventionistisk stat, der kan tøjle markeds kræfterne.

Det argument, som venstre-liberale anvender mod den højre-liberale position, er nærliggende. Det er unfair at stille alle op ved samme startlinje til livets løb, når nogle kommer til løbet med atletisk fysik, andre kommer med klumpfod. Et fair løb forudsætter, at hvis målstregen er fælles, så må startpositionerne kompensere de handicap, som forskellige mennesker bringer til løbet.

Det argument, som højre-liberale anvender mod den venstre-liberale position er ikke så intuitivt indlysende, men det formindsker ikke nødvendigvis argumentets intellektuelle autoritet. Kernen i ar-

gumentet er, at den venstre-liberale position tilstræber substantiel retfærdighed. Men der findes ingen standarder for substantiel retfærdighed, som kan samle almen tilslutning. Derfor bliver et samfund, der tilstræber substantiel retfærdighed, indviklet i et uløseligt slagsmål mellem særinteresser. Politik bliver til et endeløst slagsmål om gruppefordele, viljen til upartiskhed erstattes af viljen til at lave fordelagtige studehandler. Men derved mister det grundlæggende princip om lige frihed sin moralske autoritet. Ved at række ud efter et mål, der ikke eksisterer, kommer venstre-liberalismen til at motivere atavistiske impulser, der passer bedre i et stammesamfund end i et abstrakt moderne samfund.

Det er spændingen mellem højre og venstre inden for den liberale tradition, der har båret den politiske udvikling i de demokratiske lande siden det 19. århundrede. Højre/venstre-dimensionen har været rammen om det politiske arbejde, uanset at de lokale benævnelser har varieret i de forskellige lande. I USA har termen liberal fulgt de mest egalitære reformbevægelser. Der bruges liberal som synonym for venstreorienteret. Derfor er termen konservativ dukket op som betegnelse for dimensionens højre pol: den liberalisme, der finder sit tyngdepunkt i markedets frihed. Dette har umiddelbart den lidt ejendommelige konsekvens, at Adam Smith gøres konservativ! Hvis vi vender os til skandinavisk terminologi, har udviklingen været en anden. Her er termen liberal blevet fastholdt som betegnelse for markedsliberalismen og er derfor blevet knyttet til den højre side af den politiske grunddimension. Dette skyldes formentlig, at den kontinuitet, der har været i den amerikanske tradition, har manglet i Skandinavien. Hos os har arbejderbevægelsen defineret den venstre

pol. Derfor har man her skelnet mellem borgerligt liberale partier på den ene side og de socialistiske arbejderpartier på den anden side. Ulempen ved denne terminologi er, at der ikke skelnes klart mellem den socialdemokratiske og den kommunistiske forståelse af socialismen. For socialdemokrater er socialismen „det konsekvent gennemførte demokrati.“ I dette perspektiv indebærer socialismen en udbygning af de rettigheder, som det liberale demokrati allerede har etableret. I den kommunistiske forståelse er socialismen bestemt ved statens overtagelse af produktionsmidlerne („den reelt eksisterende socialisme“). Dette betyder et brud med den liberale tradition og ikke en udbygning. Filosofisk set er det derfor mere konsekvent at betragte socialdemokratiets grundposition som venstre-liberal og den kommunistiske position som radikal, hvor „radikal“ signalerer et brud med den dominerende liberale tradition. Det underlige transatlantiske rod omkring termen liberalisme har fra dette synspunkt en forståelig årsag. Striden mellem højre og venstre er en liberal familiestrid. Begge sider hævder at tilstræbe den form for upartiskhed og lige frihed, der passer til et moderne abstrakt samfund.⁷

Liberalismekritik: det naturlige og det kunstige

I moderne sprogbrug er det en truisme at sige, at det kunstige er unaturligt, og det unaturlige er dårligt. I denne henseende er udtrykket „kunstigt“ en del af den semantiske klynge, der for eksempel indeholder: eftergjort, imiteret, forloren, søgt, kunstlet, affekteret, sær og underlig. Denne klynge er dannet samtidig med, at kunstbegrebet er svundet ind fra at omfatte ethvert arbejde, der kunne defineres af en professionel standard (for eksem-

pel håndværk eller statsmandskunst), til kun at gælde æstetiske beskæftigelser som malerkunst og skulptur. Det ældre brede kunstbegreb overlever stadig i udtrykket „det er ingen kunst“, og da dette udtryk er nedsettende, ligger der heri, at det kunstige (det som *er* en kunst) vurderes positivt. Der er en rest af dette tilbage i det moderne begreb. Her er det kunstige nemlig også forbundet med en anden semantisk klynge, der blandt andet omfatter: kunstfærdig, sindrig, snild, opfindsom og kløgtig. De to semantiske klynger, der definerer det „kunstige“ er værdimæssigt stærkt uoverensstemmende. Den positive vurdering af det kunstige og det tilhørende brede kunstbegreb er historisk set ældst og dominerer i den tid, hvor den moderne videnskab og den liberale tradition bryder igennem. Både Hobbes (1968: 81) og senere Hume (1978: 477-484) bruger det positive begreb om det kunstige. Det er med Rousseau (1964), at det kunstige for alvor bliver korruperet natur, unaturligt. Denne modstilling er til gengæld fælles for en bred kreds af liberalismens kritikere - ikke mindst Marx (Poulsen, 1986a).

Selv om den liberale tradition har måttet vige fra den terminologiske kampplads, er den underliggende idé blevet bibeholdt. Den liberale opfattelse udtrykkes nu ved hjælp af skellet mellem stammesamfund og abstrakte samfund. Stammesamfundet er mere naturligt i den forstand, at dette samfund kombinerer resultatet af biologisk selektion med relativt mindre kulturel selektion. Det abstrakte samfund er derimod produktet af en langstrakt historisk selektionsproces. Når den kulturelle selektion bliver mere betydningsfuld, kan der opstå en spænding mellem menneskets biologiske væsen og den kulturelle overbygning. Dette fænomen er blevet kaldt kulturens byrde.⁸ Det,

som ovenfor blev kaldt liberalismens mørke sider (den ironiske livsverden, afgrænsningen af selvet og rodløsheden), er en væsentlig del af kulturens byrde. Det er vel under indtryk af denne byrde, at værdiladningen i begrebet „kunstig“ er svinget fra positiv til negativ.

Kulturens byrde har givet anledning til en levedygtig og mangfoldig politisk filosofi motiveret af erkendelsen af den liberale traditions mørke sider. Hvis vi forestiller os den liberale tradition som en dimension, der strækker sig fra højre til venstre, så kan vi definere en alternativ dimension af liberalismekritik vinkelret på den liberale højre/venstre-dimension.

Den samlende forestilling på den anden dimension er idéen om mennesket som et naturligt socialt væsen. Blandt den liberale traditions kritikere hævdes det ofte, at liberalismen ikke opfatter mennesket som et socialt væsen. Umiddelbart er dette noget ævl. Den liberale tradition er, ligesom kritikerne, optaget af mennesket-i-fællesskabet (hvorledes skulle man ellers fortolke begrebet kulturel evolution og forstå den stærke insisteren på upartiskhed som grundnorm?). Den populære kritik af den liberale tradition er misvisende, men der findes en bedre funderet position, der ofte blandes sammen hermed. Det er muligt at formulere en alternativ forståelse af politik ved at betragte liberalismens mørke sider som fænomener, der kan undgås, hvis den sociale vilje hertil er til stede. Lad os betragte denne strategi punkt for punkt.

Man vil huske, at den liberale tolerancedoktrin som konsekvens efterlod en meget tynd meningsfuld realitet. Denne konsekvens kan - ifølge liberalismens kritikere - undgås. Et samfund i naturlig vækst skaber et sæt af forståelser (traditioner, sædvane, trossystemer), der til-

sammen udgør en meningsfuld realitet. Disse forståelser får moralsk vægt, netop fordi den naturlige fremvækst afspejler menneskets sociale væsen. Det er faktisk den liberale tradition selv, der skaber et kunstigt problem ved at nedbryde de fælles forståelser. Det næste punkt vedrører upartiskheden og det afgrænsede selv. Her består den kritiske revision i at angribe den liberale upartiskhedsnorm, *fordi* den leder til det afgrænsede selv. Upartiskhed er en kunstig illusion, dels fordi den ikke kan realiseres abstrakt, dels fordi den abstraherer fra det socialt givne menneske, der netop er indbegrebet af sine konkrete sociale relationer. Det tredje punkt vedrører det liberale rekonstruktionsprojekt (skellet er/bør), der indebærer en i hovedsagen ahistorisk tilgang til normative spørgsmål. Her er vi ved selve kerne i kritikken af den liberale tradition. For kritikerne bliver menneskets naturligt sociale væsen formet af den historiske proces. Det er - ifølge kritikerne - fordi den liberale tradition nedprioriterer historien, at de øvrige fejl opstår. Uden historie udtyndes den meningsfulde realitet og dermed skabes det afgrænsede selv.

På den liberale dimension anskues politik som et spørgsmål om retfærdighed. På den kritiske dimension er politik et spørgsmål om fællesskab. Den liberale tradition er bipolar (venstre/højre). Det samme gælder den kritiske dimension. Her er polerne: det kommunitære og det radikale.

Kommunitære positioner

Efter at have domineret vestens politiske filosofi i mere end 2000 år synes mæglermodellen at forsvinde med forbløffende hurtighed. Men dette viser sig ved eftersyn at være en illusion. Inden for politisk filosofi gælder reinkarnationens princip. De gamle idéer kommer altid igen. Det

gælder også de indsigter, der lå gemt i mæglermodellen. De genfødes som kommunitær filosofi. Den kommunitære position er i mæglermodellen omsat til liberalismekritik. Selv om udtrykket „kommunitær filosofi“ er ganske nyt kan vi, hvad angår idéerne, føre en tråd bagud til Rousseau, Burke og Hegel.

Inden for mæglermodellen er solidaritetens bånd konkrete, og de er støttet og fortolket af en meningsfuld realitet. I den liberale filosofi er solidaritet i første række et spørgsmål om viljen til upartiskhed. Men er den nøgne forestilling om upartiskhed tilstrækkelig som fundament for solidariteten? Der er to spørgsmål involveret. Virker idéen om upartiskhed tilstrækkelig motiverende (Sandel, 1992)? Selv hvis den gjorde, ville den da udgøre en standard, der var præcis nok til at mægle mellem samfundsmedlemmernes forskellige interessebetonede synspunkter (MacIntyre, 1985: 232, 248-251)? Kommunitær filosofi besvarer mindst et af disse spørgsmål benægtende. Deraf kan man drage den slutning, at solidariteten fordrer en tykkere meningsfuld realitet. Men dette kræver, at gruppedannelsen i et vist omfang fremstår som naturlig (her ser man klart den liberale traditions destruktive virkninger!).

Hvorledes skaber de naturligt fremvoksende grupper indbyrdes solidaritet? Der synes at være tre aspekter af denne proces. For det første indsocialiseres gruppemedlemmerne i et sæt af fælles forståelser, der definerer aspekter af gruppens verden. Ved at respektere forståelserne lærer medlemmerne at begå sig mellem hinanden. Disse forståelser vokser frem af gruppens praksis og interaktion med andre grupper. Derved kommer de fælles forståelser til at lagre gruppens erfaring over tid. Et andet aspekt af den naturlige gruppedannelse er udvikling af

kompetencer. Egentlig er dette de fælles forståelser anskuet under et pædagogisk synspunkt. Jo tykkere et net af sociale forståelser, jo mere omfattende bliver den indsocialisering, der skaber nye medlemmer. Hvis kompetencerne er svære at til egne sig, skabes der hermed et naturligt autoritetsforhold mellem den indviede lærer og de uindviede begyndere (MacIntyre, 1990: 83-91). Et tredje aspekt af gruppedannelsesprocessen er udviklingen af medlemmernes sociale identitet. Den sociale identitet udgøres af de fælles forståelser tilsammen med den loyalitet, der naturligt kommer af at dele en meningsfuld realitet med andre mennesker.

Hvis politik anskues fra et komunitært synspunkt, kommer de fælles identiteter i centrum, og dermed skabes *anerkendelsens politik* (Taylor, 1992). Den centrale politiske opgave bliver at mægle mellem kollektive identiteter, således at ingen fremmes ubehørigt, og alle får, hvad der tilkommer dem. Dette kan altsammen virke meget abstrakt. Men et af de mest interessante træk ved komunitær filosofi er den måde, hvorpå udbredte forestillinger fra social praksis lader sig indordne under de mere abstrakte beskrivelser. I dansk regi er forestillingerne om det samarbejdende folkestyre og funktionel interesserepræsentation (af kritikere kaldet neo-korporatisme) typiske eksempler på anerkendelsens politik. I begge forestillingssæt indgår den centrale idé, at det er gruppen, der er bærer af legitime interesser, og at det er den gensidige anerkendelse og mægling mellem grupperne, der er politikens væsen.

På det socio-økonomiske område lader komunitære idéer sig let omsætte i et forsvar for funktionel interesserepræsentation. På det kulturelle område omsættes de samme idéer i nationalisme og kulturel pluralisme. Disse to fænomener

hænger sammen i det komunitære forestillingsunivers. Nationalismen er det etniske kollektivs selvanerkendelse. Den kulturelle pluralisme fremkommer ved en villighed til at lade andre etniske kollektiver gøre ligeså (på deres eget område!). Den komunitære forståelse af det nationale fællesskab hviler på to forbundne idéer: loyalitet over for nationen og definitionen af den fremmede. Den nationale identitet har en særlig plads i formningen af medlemmernes sociale identitet, fordi det nationale kollektiv er bærer af de grundlæggende værdier, der indgår i dannelsen af den enkeltes sociale identitet. Det nationale kollektiv skaber og understøtter individet, derfor har den enkelte en forpligtelse til at være loyal over for de forståelser, der definerer nationen (Taylor, 1985, „the duty to belong“). Netop fordi medlemmerne sammen skabes af fællesskabet, defineres der en grænse mellem medlem og fremmed. Loyaliteten over for det nationale fællesskab medfører derfor en differentieret solidaritet: man har særlige forpligtelser over for medborgeren, som man ikke har over for den fremmede. Det er netop denne differentierede loyalitet, der tillader opbygningen af fælles forståelser omkring særlig hjælp til de svage i samfundet (Walzer, 1983).

Der er her tale om en klar modsætning mellem komunitær og liberal forståelse af solidaritet. Fra det komunitære perspektiv indgår forestillingen om den fremmede i selve definitionen af solidaritet. Dette kan vi kalde eksklusiv solidaritet. I det liberale forestillingsunivers defineres solidaritetens grænser gennem den praktiske udmøntning af det liberale kerneprincip om upartiskhed. Det kan vi kalde inklusiv solidaritet (Poulsen og Skovgård Jensen, 1990). Efterhånden som konturerne af den globale landsby bliver tydeligere, skærpes modstillingen

af de to former for solidaritet. Man kan på den ene side sige, at den hastigt stigende kommunikation af symboler og mennesker over de gamle grænser styrker den sociologiske basis for den inklusive (kosmopolitiske) forståelse af solidaritet. På den anden side er det oplagt, at den måde, hvorpå multikulturalismens problemkreds trænger sig ind på den politiske dagsorden, har medført kommunitære forsvarsreaktioner. Disse reaktioner er uden tvivl dybt forankret i den menneskelige psyke (Brown, 1986: 533-585; Tajfel, 1981; Freud, 1972, kap. 6). Analyse af masseopinion peger i samme retning (Poulsen og Skovgård Jensen, 1990; Poulsen, 1994; Gaasholt og Togeby, 1995).

Lad mig illustrere den centrale mekanisme med et eksempel fra hverdagen. Sidste år, da min søn Niccolo (6 år) legede med sin kusine Andrea (11 år), udbrød Andrea pludselig med et triumferende smil: „Kvinder er stærke!“. Niccolo virkede noget forlegen og kiggede ned i gulvet og hen til siden. Hvis Andrea var blevet opdraget i et liberalt snarere end i et feministisk miljø, ville hun sikkert have udbrudt: „Kvinder er lige så stærke som mænd!“ Dette viser forskellen mellem eksklusiv og inklusiv solidaritet. Men det viser også den særligt berusende kraft i eksklusiviteten. Der er mere selvanerkendelse i det kommunitære end i det liberale udsagn. Det virker mere mobiliserende (og demobiliserende). Med det liberale udsagn modtager man en diskret og begrænset anerkendelse, som man skal dele med alle de andre. Med det kommunitære udtryk kan man give sig selv et ordentligt klap på skulderen.

Netop denne samtidige styrkelse af fundamentet for eksklusiv såvel som inklusiv solidaritet har ledt til en heftig debat mellem liberale, kommunitarister og

republikanere (se Per Mouritzens bidrag til dette nummer af *Politica*).

Sammenfattende kan man sige, at den kommunitære filosofi hævder den moralske værdi af en veldefineret partiskhed. Den upartiske liberale ses som moralsk suspekt. Dette udtrykker Rousseau (1979: 39) ganske malende, når han kritiserer de intellektuelle, der interesserer sig for de eksotiske tatarer, for at unddrage sig forpligtelserne over for den nære næste i det nationale fællesskab.

Radikale positioner

Vi har påstået, at den kommunitære og den radikale position tilsammen definerer en alternativ politisk dimension. Denne dimension kunne kaldes „den kritiske dimension“ i den forstand, at de tilhørende argumenter ofte udvikles som en kritik af den liberale dimension.⁹ Men vi kunne også tale om en „fællesskabsdimension“, fordi forestillingen om et frit meningsbærende fællesskab bestemmer argumenternes form langs hele denne dimension. For at dokumentere kontinuiteten (men også forskellen) mellem kommunitær og radikal tænkning vil jeg gerne tage udgangspunkt i en passage fra historiens mest berømte radikale skrift:

„Bourgeoisiet har, hvor det er kommet til magten, ødelagt alle feudale, patriarkalske, idylliske forhold. Det har ubarmhjertigt sønderrevet de brogede bånd, der i feudaltiden *knyttede mennesket til dets naturlige foresatte*, og har ikke ladet andet bånd tilbage i menneskenes forhold til hinanden end den nøgne interesse, den følelsesløse „kontante betaling“. Det fromme sværmeris, den ridderlige begejstring, det spidsborgerlige føleris hellige stemning har det druknet i den egoistiske beregnings iskolde vand. Det har opløst den personlige værdighed i bytteværdi, og i stedet for de utallige tilsikrede og velerhvervede friheder har det sat den samvittighedsløse handels-

frihed som den eneste. Det har, kort sagt, i stedet for den udbytning, der tilsløres af religiøse og politiske illusioner, sat den åbne, skamløse, direkte, beregnende udbytning" (Marx og Engels, 1970: 16, min fremhævning).

Marx har placeret sin iagttagelse i en klar historisk ramme. Dette er netop et af de træk, der forener radikal og kommunitær tænkning. Mere overraskende er den måde, hvorpå Marx beskriver feudalismen. Når der ses bort fra den sidste sætning, så kunne passagen have været løftet fra en konservativ og kommunitær forfatter. Der er ingen grund til at tro, at udtrykket „feudale, patriarkalske, idylliske forhold“ er ironisk ment. Bemærk også udtrykket om de brogede bånd, der knytter menneskene til deres naturlige (!) foresatte. Når der tales om „nøgen interesse“, så betyder det en interesse, der ikke er påklædt som en meningsfuld realitet. Først i den sidste sætning vinkles hele passagen radikalt. Feudalismen skabte godt nok en meningsfuld realitet, men den var alligevel baseret på udbytning. Denne anden vurdering af feudalismen annullerer ikke den første. Feudalismen skabte en meningsfuld realitet baseret på undertrykkelse. Dette er et eksempel på det radikale aksiom: der lurer en mulig undertrykkelse i enhver meningsfuld realitet.

Men dette rejser det spørgsmål, om vi - nu og her - bliver undertrykt og manipuleret. Det virker måske ikke sådan, men det kan jo skyldes, at udbytningen er tilhyllet i den meningsfulde realitet, der skaber vor sociale identitet. Med andre ord, så åbner Marx det generelle spørgsmål om ubevidst undertrykkelse. Marx går ikke særlig langt ad denne vej. Det vil sige, han er villig til at problematisere andres identitet, men han er sikker på sin egen. Det er Marx' tidstypiske positi-

visme, der spiller ind her. Videnskabsmanden, der har den rette metode, er beskyttet mod ideologiske illusioner.

Selv om Marx ikke tager skridtet fuldt ud, så er det alligevel radikalismen, der skiller marxismen og socialdemokraterne. Vi kan her lade socialdemokratismen definere af Lasalle, Bebel, Bernstein og det symbolsk set vigtige Gotha-program.¹⁰ Det, der er karakteristisk for socialdemokraterne, er at insistere på distributiv retfærdighed som den grundlæggende moralske værdi og yderligere, at reformer gennem statsapparatet kan bidrage til at gøre samfundet mere retfærdigt. Denne bestræbelse må bestemmes som venstre-liberal, og det er netop dette, der giver anledning til Marx' kritik af Gotha-programmet. Socialdemokraterne forudsætter naivt, at der eksisterer en autonom standard for retfærdighed. Marx påpeger (1966: 10-11), at retsforholdene udspringer af de økonomiske forhold. Derfor giver det socialdemokratiske projekt ikke mening. Man kunne lige så godt sige, at den givne fordeling er den eneste rimelige fordeling (Marx, 1966: 6).

Pointen synes at være, at den kritiske distinktion mellem „er“ og „bør“, der skal muliggøre en autonom moralsk rationalitet, ikke eksisterer. Det moralske spørgsmål, således som det forstås inden for den liberale tradition, er en illusion. Det forekommer mig, at Marx på dette punkt er konsistent: den historiske materialisme og idéen om den praktiske fornuft kan ikke begge hævdes sammen uden modsigelse. Det er den radikale konsekvens af den historiske materialisme, at det arkimedespunkt, som den praktiske fornuft forudsætter, ikke kan eksistere.

Det radikale aksiom siger, at der lurer en undertrykkelse i enhver meningsfuld realitet. Dette problematiserer spørgsmålet om identitet og falsk bevidsthed. Marx

mente sig som objektiv forsker undtaget fra dette problem. Nietzsches væsentligste indsats i politisk filosofi er at stille spørgsmålet om personlig identitet eksplicit og i en mere radikal form, hvor også hans egen identitet er problematisk (Nietzsche, 1994: 3, 72-128). Hvis forskerens egen selvforståelse er problematisk, er det naturligt at undersøge den historiske proces, der har skabt tidens og forskerens egen selvforståelse. Den tradition, hvori vi indsocialiseres, definerer os. Det at definere andre er at udøve magt over dem. Hvis vi skal frigøre os fra den magt, der har defineret os, må vi analysere traditionens dannelsesproces kritisk. Dette er Nietzsches genealogiske metode (Nietzsche 1994; Foucault, 1984b).

Oprindeligt har, siger Nietzsche, det gode været defineret som det noble (i modsætning til det dårlige). Det noble er udtryk for de storslåede menneskers naturlige udfoldelse. Derfor er skellet nobel/dårligt naturligt. Men de svage, der manglede evnen til at udfolde sig, allierede sig med hinanden og omdefinerede det gode, der nu blev stillet over for det onde. Der er tale om en repressiv moralsk omfortolkning af det gode, der vender så meget om på den naturlige (= amoralske) distinktion, at det noble bliver anset for ondt, og derfor undertrykkelsesværdigt. Nietzsche finder, at tankesystemer som kristendom, liberalisme, socialisme og feminisme kan forstås som magtudøvelse motiveret af hævngrerrighed og misundelse.

Umiddelbart synes Nietzsche og Marx at pege i hver sin retning, Marx til venstre og Nietzsche til højre. Men efter at marxismen rent historisk har ledt til stalinismen, opstår der en plausibel kombination. Man kan acceptere Marx' kritik af kapitalismen og Nietzsches kritik af socialismen. Dette bliver Foucaults po-

sition. Resultatet bliver det radikale aksiom i ekstrem udformning: enhver meningsbærende realitet indeholder undertrykkelse. Dette synes at være det heuristiske princip for Foucault (1984a). En lignende forestilling ligger bag Derridas dekonstruktionsprojektet.¹¹

Når man formulerer anerkendelsens politik i lyset af den ekstreme version af det radikale aksiom, bliver resultatet et ønske om „politisk korrekthed“. Hvis enhver meningsfuld realitet er undertrykkende, så ligger der heri, at alle praktiske standarder alene udtrykker magtrelationer. Hvis man skal vælge mellem magtbase-rede standarder, er det derfor naturligt at vælge de standarder, der fører til det rigtige resultat. Det vil sige standarder, der anerkender alle legitime grupper på basis af et strengt kvoteprincip. Derfor udmøntes den ekstreme radikalisme i kravet om gennemført positiv særbehandling. Denne særbehandling kræves såvel over for levende (for eksempel ved procedurer for stillingsbesættelse) som over for døde (jf. debatten om klassiker-pensum ved Stanford Universitet).¹²

Radikal tænkning består i variationer over et tema, der først blev gennemspillet af Rousseau. Hovedidéen er et historisk perspektiv, hvor mennesket starter fra en naturlig uskyld, men langsomt korrumpes af en udvikling, hvis moderne udformning er den liberale tradition (Rousseau, 1964). Marx beskriver processen som en reifikation af den naturlige produktionsproces (Poulsen, 1986a). Habermas (1981) giver sin variation over det radikale tema, når han taler om den kolonisering af livsverdenen, der sker som konsekvens af systemverdenens fremtrængen. G.H. von Wright (1991) har formuleret en anden variation, der særligt betoner udbytningen af miljøet og de dermed forbundne farer.

Konklusion

Solidaritet inden for en familie understøttes af naturlige følelser, hvis eksistens man kan forklare ud fra teorien om naturlig selektion. Men hvordan skal vi forstå politisk solidaritet, det vil sige solidaritet mellem mennesker, der ikke opfatter sig selv som blodsbeslægtede? Et svar, som gentages i den vestlige idéhistorie fra Platon over Machiavelli til Durkheim, er, at mennesker, der deler ritualer, (i et vist omfang) opfører sig, som om de er i familie med hinanden. Fælles religion er social familie. Denne teori er specielt plausibel i en kristen kultur, hvor Gud er Fader. Augustin beskriver den samme mekanisme på et mere filosofisk niveau, når han bemærker, at vi opnår „fællesskab med Gud og med hinanden gennem Gud“. É. Gilson forklarer denne formel gennem en mondæn analogi. Betragt tilskuerafdæringen ved en klassisk koncert, et teaterstykke eller en fodboldkamp. I vellykkede tilfælde er tilskuernes bifald en væsentlig del af begivenheden. Tilskuerne opmuntrer gennem applaus hinanden til en beundring af det fælles objekt, og derigennem begynder de at komme hinanden ved. På lignende måde manifesterer den fælles kærlighed til Gud sig i en naturlig gensidig sympati.¹³ Den solidaritetsmekanisme, som Augustin afdækker i kristendommen, synes at være et eksempel på en almen social-psykologisk mekanisme. Denne psykologiske mekanisme er allerede beskrevet tidligere i dette argument som menneskers behov for at leve i en meningsfuld realitet. Denne solidaritetsskabende mekanisme tilgodeses både af mæglermodellen og af synspunkter formuleret ud fra den moderne politiske filosofis alternative dimension. Det er denne solidaritetsform, der nedtones inden for den liberale politiske dimension.

Der findes også et andet perspektiv på den politiske solidaritets oprindelse. For Aristoteles udspringer menneskelige sammenslutninger af de fælles behov, som mennesker kan dække i samarbejde, men som ikke tilfredsstillende kan dækkes inden for familien alene. For at kunne danne disse sammenslutninger, må mennesker være i stand til at løse indbyrdes konflikter uden at sprænge samarbejdet i stykker. Dette kræver et sæt dispositioner, der omfatter venskab (for Aristoteles et bredt begreb, der dækker enhver gensidig interesse i hinandens velfærd) og retfærdighed (evnen til at leve fredeligt sammen under en fælles standard for konfliktløsning). Bradfield (1973) finder i en fascinerende komparativ antropologisk undersøgelse, at de muligheder og grænser, som miljøet sætter, bestemmer, om sammenslutninger (associations) opstår. Bradfield skitserer videre, hvorledes denne evne til sammenslutning kan være opstået under menneskets udvikling i Afrika. Den solidaritetsmekanisme, der her beskrives, fokuserer på evnen til fredelig konfliktløsning efter en fælles standard. Den peger således lige frem mod mæglermodellen og dennes generalisering i den liberale politiske tradition.

Det empiriske materiale giver ikke mulighed for at påstå, at politisk solidaritet grundlæggende hviler på den ene eller den anden mekanisme. Det virker mere plausibelt at opfatte mekanismerne som komplementære dele af et mere komplekst sæt af social-psykologiske dispositioner. Således kommer de også til syne sammen i Mesopotamien. På Hammurabis stele er der over lovtæksten vist et billede, hvor den akademiske solgud ama^v pålægger Hammurabi at skænke sit folk retfærdighed (Postgate, 1992: 288). Det er vor social-psykologiske disposition for at danne politisk solidaritet, der har bestemt

de to dimensioner i moderne politisk filosofi. En politisk filosofi, der udelukkende placerer sig på den ene af de to hoveddimensioner, vil fremstå som utilstrækkelig. Men der er ingen garanti for, at en filosofi, der bevæger sig ud over begge dimensioner, kan være logisk konsistent.

Noter

1. For Solon, se Rodewald (1975: 56-62); se derudover Platon (1980), Aristoteles (1958), Cicero (1970), Aquinas (1953) og Machiavelli (1970a; 1970b). For middelalderen generelt, se Carlyle og Carlyles monumentale seksbinds-værk, men specielt konklusionsafsnittet (1950, 503-526). Bobbio (1993, 1-25) bringer en distinktion mellem moderne naturret og „den alternative model“, der på væsentlige punkter stemmer overens med den her foreslåede periodisering.
2. Denne tænkning placerer de naturlige grupper i en aksiologisk orden. Her bestemmer det højere naturligt over det lavere. Der kan findes spor af denne tænkning i Platon (1980, Bog XII) og Aristoteles (1958: 1254). Men både Platon (Morrow 1960: Kap. X) og Aristoteles forbliver fortalere for en blandet regering. Med Augustin bliver den absolutistiske understrøm inden for mæglermodellen mere udtalt. Både den jordiske by og den himmelske by er karakteriseret ved en harmonisk rangdeling med systematiske og asymmetriske autoritets- og lydighedsrelationer (Augustin: 1958: Bog XIX, kap. 13 og Bog XXII, kap. 30). I løbet af middelalderen indgår den aksiologiske ordning af de naturlige grupper i papalistsk teori (Gewirth, 1951: 14-16).
3. Plamenatz (1963: 45-88) og Rawls (1993: xxii-xxiv), diskuterer tolerancedoktrinen udvikling ud fra et lignende grundsynspunkt.
4. Modsigelsen opstår, hvis relativismen motiveres ud fra tolerancedoktrinen. Rent teknisk er der tale om en „performativ modsigelse“ (værdirelativisten saver den gren over, som han eller hun selv sidder på). Tolerancedoktrinen kan ikke uden selvmodsigelse relativisere sig selv. Det er betragtninger af lignende art, der ligger bag Jürgen Habermas'

- forsøg (1983: 53-126) på at begrunde en diskursetik.
5. Netop i synet på retfærdighed og generøsitet er radikal tænkning forskellig fra den liberale tradition. Dette ses for eksempel ved en sammenligning af Hobbess med Derrida (1994: 21-29).
 6. Den begrænsede gensidige interesse, som liberale borgere ideelt set udviser for hinanden, defineres klart i Dworkins analyse af neutralitet og fællesskab (1992).
 7. Kasper Lippert-Rasmussen giver i sin artikel af dette nummer en mere detaljeret gennemgang af den filosofiske debat mellem højre og venstre indenfor den liberale tradition.
 8. Distinktionen mellem kulturel og biologisk selektion ligger i luften fra og med Hume. Den moderne formulering, der indeholder både en positiv vurdering af den kulturelle selektion, men også en opmærksomhed omkring det ubehag, der følger af spændingen mellem det konkrete/naturlige og det abstrakte/kulturelle, findes hos Weber (1982), Freud (1972), Hayek (1973; 1976), Popper (1966) og Lorentz (1965).
 9. Et slående vidnesbyrd om den alternative dimensions integritet og kritiske karakter kan findes i den måde, hvorpå feministiske bidrag til politisk teori blander (i denne artikels terminologi) kommunitære og radikale aspekter (se Mannsbridge, 1993).
 10. Den følgende analyse følger Poulsen (1986b: 30-45).
 11. Foucault synes at bruge sammenstillingen „magt/sandhed“ som symbol for det, der i teksten kaldes den ekstreme form af den radikale aksiom. En - om muligt - mere gennemført version af radikalismen findes hos Derrida. Dette illustreres klart i Anders Berg-Sørensens bidrag til dette nummer.
 12. Der findes gode behandlinger af den politiske korrektheds filosofiske fundament i Taylor (1992) og Bloom (1988; 1990: 13-32).
 13. Denne fortolkning af Augustin hviler på Foster (1942, specielt 201-02). Min gengivelse af Gilson hviler på et citat fra Gilson i Fosters tekst.

Litteratur

Aquinas, Sct. Thomas (1953). *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, New York: Hafner.

de to dimensioner i moderne politisk filosofi. En politisk filosofi, der udelukkende placerer sig på den ene af de to hoveddimensioner, vil fremstå som utilstrækkelig. Men der er ingen garanti for, at en filosofi, der bevæger sig ud over begge dimensioner, kan være logisk konsistent.

Noter

1. For Solon, se Rodewald (1975: 56-62); se derudover Platon (1980), Aristoteles (1958), Cicero (1970), Aquinas (1953) og Machiavelli (1970a; 1970b). For middelalderen generelt, se Carlyle og Carlyles monumentale seksbinds-værk, men specielt konklusionsafsnittet (1950, 503-526). Bobbio (1993, 1-25) bringer en distinktion mellem moderne naturret og „den alternative model“, der på væsentlige punkter stemmer overens med den her foreslåede periodisering.
2. Denne tænkning placerer de naturlige grupper i en aksiologisk orden. Her bestemmer det højere naturligt over det lavere. Der kan findes spor af denne tænkning i Platon (1980, Bog XII) og Aristoteles (1958: 1254). Men både Platon (Morrow 1960: Kap. X) og Aristoteles forbliver fortalere for en blandet regering. Med Augustin bliver den absolutistiske understrøm inden for mæglermodellen mere udtalt. Både den jordiske by og den himmelske by er karakteriseret ved en harmonisk rangdeling med systematiske og asymmetriske autoritets- og lydighedsrelationer (Augustin: 1958: Bog XIX, kap. 13 og Bog XXII, kap. 30). I løbet af middelalderen indgår den aksiologiske ordning af de naturlige grupper i papalistsk teori (Gewirth, 1951: 14-16).
3. Plamenatz (1963: 45-88) og Rawls (1993: xxii-xxiv), diskuterer tolerancedoktrinen udvikling ud fra et lignende grundsynspunkt.
4. Modsigelsen opstår, hvis relativismen motiveres ud fra tolerancedoktrinen. Rent teknisk er der tale om en „performativ modsigelse“ (værdirelativisten saver den gren over, som han eller hun selv sidder på). Tolerancedoktrinen kan ikke uden selvmodsigelse relativisere sig selv. Det er betragtninger af lignende art, der ligger bag Jürgen Habermas'

- forsøg (1983: 53-126) på at begrunde en diskursetik.
5. Netop i synet på retfærdighed og generøsitet er radikal tænkning forskellig fra den liberale tradition. Dette ses for eksempel ved en sammenligning af Hobbess med Derrida (1994: 21-29).
 6. Den begrænsede gensidige interesse, som liberale borgere ideelt set udviser for hinanden, defineres klart i Dworkins analyse af neutralitet og fællesskab (1992).
 7. Kasper Lippert-Rasmussen giver i sin artikel af dette nummer en mere detaljeret gennemgang af den filosofiske debat mellem højre og venstre indenfor den liberale tradition.
 8. Distinktionen mellem kulturel og biologisk selektion ligger i luften fra og med Hume. Den moderne formulering, der indeholder både en positiv vurdering af den kulturelle selektion, men også en opmærksomhed omkring det ubehag, der følger af spændingen mellem det konkrete/naturlige og det abstrakte/kulturelle, findes hos Weber (1982), Freud (1972), Hayek (1973; 1976), Popper (1966) og Lorentz (1965).
 9. Et slående vidnesbyrd om den alternative dimensions integritet og kritiske karakter kan findes i den måde, hvorpå feministiske bidrag til politisk teori blander (i denne artikels terminologi) kommunitære og radikale aspekter (se Mannsbridge, 1993).
 10. Den følgende analyse følger Poulsen (1986b: 30-45).
 11. Foucault synes at bruge sammenstillingen „magt/sandhed“ som symbol for det, der i teksten kaldes den ekstreme form af den radikale aksiom. En - om muligt - mere gennemført version af radikalismen findes hos Derrida. Dette illustreres klart i Anders Berg-Sørensens bidrag til dette nummer.
 12. Der findes gode behandlinger af den politiske korrektheds filosofiske fundament i Taylor (1992) og Bloom (1988; 1990: 13-32).
 13. Denne fortolkning af Augustin hviler på Foster (1942, specielt 201-02). Min gengivelse af Gilson hviler på et citat fra Gilson i Fosters tekst.

Litteratur

Aquinas, Sct. Thomas (1953). *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, New York: Hafner.

- St. Augustin (1958). *The City of God*, ed. Vernon Bourke, New York: Image Books.
- Aristoteles (1958). *Politics*, ed. Ernest Barker, Oxford: Oxford University Press.
- Bebel, August (1971). *Woman under Socialism*, New York: Schocken Books.
- Bloom, Allan (1988). *The Closing of the American Mind How Higher Education has failed Democracy and impoverished the Souls of today's Students*, London: Penguin Books.
- Bloom, Alan (1990). *Giants and Dwarfs Essays 1960-1990*, New York: Simon and Schuster.
- Bobbio, Norberto (1993). *Thomas Hobbes and the natural law tradition*, Chicago: The University of Chicago press.
- Bradfield, Richard (1973). *The Natural History of Associations: A Study in the meaning of Community*, 2 bind, London: Duckworth.
- Brown, Roger (1986). *Social Psychology. The Second Edition*, London: The Free Press.
- Carlyle R. W. og A. J. Carlyle (1950). *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. VI., Edingburgh og London: William Blackwood & Sons Ltd.
- Cicero, Marcus Tullius (1970). *De Republica, De Legibus* (oversat til engelsk af C. W. Keyes), London: William Heinemann Ltd.
- Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx - the State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, New York og London: Routledge
- Foster, Michael B. (1942). *Masters of Political Thought Plato to Machiavelli*, London: Harrap.
- Foucault, Michel (1984a). „Truth and Power“, pp. 51-75 i Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1984b). „Nietzsche, Genealogy, history“, pp. 76-100 i Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (1972). *Kulturens byrde*, København: Hans Reitzel.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, London: Penguin Books.
- Gaasholt, Øystein og Lise Togeby (1995). *I Syv Sind. Danskernes holdninger til flygtninge og indvandrere*, Århus: Politica.
- Gellner, Ernest (1974). *Legitimation of Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gewirth, Alan (1951). *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, vol. 1, New York: Columbia University Press.
- Habermas Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- von Hayek, Friedrich (1973). *Law, Legislation and Liberty - Rules and Order*, Vol. 1, London: Routledge & Kegan Paul.
- von Hayek, Friedrich (1976). *Law, Legislation and Liberty - The Mirage of Social Justice*, Vol. 2, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hobbes, Thomas (1968). *Leviathan*, Penguin Books.
- Hume, David (1978). *A Treatise of Human Nature*, Red. Selby-Bigge/rev. Nidditch, 2nd ed., Oxford: Oxford University press.
- Kant, Immanuel (1787). *Kritik der Reinen Vernunft*, 2. udgave, Riga.
- Lasalle, Ferdinand (1973). *Arbeiterprogramm*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Locke, John (1966). *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. J. W. Gouch, Oxford: Basil Blackwell.
- Lorenz, Konrad (1965). *Det såkaldt onde*, København: Schultz.
- Machiavelli, Niccolo (1970a). *The Discourses*, Penquin.
- Machiavelli, Niccolo (1970b). „Discourse on Florentine Affairs After the Death of Lorenzo“, pp. 15-28 i Myron P. Gilmore (ed.), *Machiavelli - The History of Florence and Other Selections*, New York: Twayne Publishers, Inc.
- MacIntyre, Alastair (1985). *After Virtue - a Study in Moral Theory*, 2nd ed., London: Duckworth.
- MacIntyre, Alastair (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London: Duckworth.
- Mansbridge, Jane (1993). „Feminism and Democratic Community“, pp. 339-395 i Chapman John W. og Ian Shapiro (eds.), *Democratic Community*, Nomos XXXV, New York: New York University Press.
- Marx, Karl (1966). *The Critique of the Gotha Programme*, New York: International Publishers.
- Marx, Karl og Friedrich Engels (1970). *Manifestet*, København: Rhodos.

- McLellan, David (1977). *Karl Marx His Life and Thought*, New York: Harper and Row.
- Morrow, Glenn (1960). *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton: Princeton University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plamenatz, John (1963). *Man and Society* Vol. 1, London: Longman.
- Platon (1980). *The Laws of Plato* (ed. Thomas Pangle), New York: Basic Books.
- Popper, Karl R. (1966). *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed., Vol 1-2, London: Routledge and Kegan Paul.
- Postgate, J. Nicholas (1992). *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*, London og New York: Routledge.
- Poulsen, Jørgen J. (1986a). „Natural Society, Reification, and Socialist institutions in Marx“, *Social Research*, Vol. 53, No. 4.
- Poulsen, Jørgen J. (1986b). *The Holistic Conception of Democracy*, Ph.D. at Yale University.
- Poulsen, Jørgen J. (1994). „Nationalism, Democracy and Ethnocracy in the Baltic Countries“, pp. 15-30 i Jan Åke Dellenbrant and Ole Nørgaard, *The Politics of Transition in the Baltic States - Democratization and Economic Reform Policies*, Umeå: Umeå University, Department of Political Science Research Reports no. 2.
- Poulsen, Jørgen og Ulla Skovgård Jensen (1990). „Solidaritetsens Former“, *Politica*, nr. 3, pp. 282-305
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rodewald, Cosmo (1975). *Democracy: Ideas and Realities*, London: J. M. Dent and Sons Ltd.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964). *The First and Second Discourses*, ed. Roger Masters, New York: St Martins Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1979). *Emile or On Education*, ed. Allan Bloom, New York: Basic books, Inc.
- Sandel, Michael (1992). „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, pp. 12-28 i Shlomo Avineri og Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- Tajfel, Henri (1981). *Human groups and social categories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985). „Foucault on freedom and truth“, pp. 152-184 i *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985). „Atomism“, pp. 187-210 i *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*, New Jersey: Princeton University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice - A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Blackwell.
- Weber, Max (1982). „Wissenschaft als Beruf“, pp. 582-613 i *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- von Wright, Georg Henrik (1991). *Vitenskapen og fornuften*, Oslo: Cappelen's upopulære skrifter.