

Per Mouritsen

Det politiske fællesskab: liberalismen og dens nye kritikere¹

Den komunitære kritik af det liberale selv, liberale samfund og liberal moralbegrundelse er forfejlet. Tre liberale temaer, der stammer fra Locke, J.S. Mill og Kant, viser hvordan liberalismen, modsat komunitære antagelser herom, altid har været optaget af kultur, både som en kilde til konflikt og som en forudsætning for meningsfuld udøvelse af frihed. Men liberal teori forsømmer at besinde sig på, hvordan skrøbeligheden af dens egne konstitutive værdier i et konfliktfyldt multikulturelt samfund nødvendiggør, at liberale samfund træder i karakter som krævende politiske fællesskaber, der - trods følsomhed for kulturel pluralisme - ikke kan være kulturneutrale. Liberale samfund er afhængige af refleksive livsformer og presses desuden i retning af en tredje, republikansk tradition for politisk fællesskab, der understreger sammenhængen mellem borgerdyd og sikring af frihed.

På sin flugt fra det usympatiske Utilitaria (hvor alle går rundt med små lommeregner), og før hans møde med det næsten lige så ubeboelige Libertaria, kommer professor Pangloss² til et tilsyneladende dejligt land, Kommunitaria.

Ved indflyvningen til hovedstaden Polygopolis er der dog problemer. „God-dington fortalte Nicholas, at han måtte være forberedt på spørgsmål...om sin identitet. ‘Alle vil gerne vide, hvad du er’, sagde han...’Der er mange muligheder, faktisk er der fireogtredive etniske grupper og sytten religioner. Du vil modtage den officielle liste i lufthavnen“. Desværre, viser det sig, er hverken „Kosmopolit“ eller „ikke-konformist“ blandt de anerkendte identiteter. Paspolitiet giver Pangloss en frist på tres dage til at bestemme sig. „Tak“, sagde Nicholas. ‘Men må jeg spørge, når jeg har identificeret mit fællesskab, er det så muligt at skifte mening?’ Paspolitimanden kiggede endnu mere tålmodigt på ham. ‘Det er et problem, der måske optager dig nu, men jeg er sikker på, at det aldrig bliver aktuelt (...) Den grønne formular, han havde modtaget, var kort og koncis. Den forlangte

simpelthen, at ansøgeren skulle identificere sit selv med et officielt etnisk eller religiøst fællesskab. I øverste højre hjørne af formularen stod der ‘Selvklæbende’. ‘Men’, tænkte Nicholas, mens de gik hen mod ankomsthallen for at få en taxi, ‘det er netop problemet...Er mit selv klæbende?’“ (Lukes, 1995: 119-22).

Formålet med det følgende er ikke at følge Professor Pangloss *alias* Nicholas Caritats ejendommelige hjemløshed i Kommunitaria, men at give en fugleperspektivskommentar på den såkaldt liberal-komunitære debat³. Opdelingen af debatten i to sider er en urimelig forenkling. Amy Gutmann bemærkede for ti år siden, hvor uforskammethederne var godt i gang, at i modsætning til tidligere, marxistiske fællesskabstænkere „vil kommunitaristerne have os til at bo i Salem, men ikke tro på hekse“ (Gutmann, 1985: 319). Man kunne tilføje, at de udover tvangfrit, traditionsbundet fællesskab og direkte demokrati også vil lave bæredygtig udvikling og respektere indianeres og sortes kultur, bortset fra at de første kommunitarister havde meget forskellige politiske projekter og ikke brød sig om

Per Mouritsen

Det politiske fællesskab: liberalismen og dens nye kritikere¹

Den komunitære kritik af det liberale selv, liberale samfund og liberal moralbegrundelse er forfejlet. Tre liberale temaer, der stammer fra Locke, J.S. Mill og Kant, viser hvordan liberalismen, modsat komunitære antagelser herom, altid har været optaget af kultur, både som en kilde til konflikt og som en forudsætning for meningsfuld udøvelse af frihed. Men liberal teori forsømmer at besinde sig på, hvordan skrøbeligheden af dens egne konstitutive værdier i et konfliktfyldt multikulturelt samfund nødvendiggør, at liberale samfund træder i karakter som krævende politiske fællesskaber, der - trods følsomhed for kulturel pluralisme - ikke kan være kulturneutrale. Liberale samfund er afhængige af reflektive livsformer og presses desuden i retning af en tredje, republikansk tradition for politisk fællesskab, der understreger sammenhængen mellem borgerdyd og sikring af frihed.

På sin flugt fra det usympatiske Utilitaria (hvor alle går rundt med små lommeregner), og før hans møde med det næsten lige så ubeboelige Libertaria, kommer professor Pangloss² til et tilsyneladende dejligt land, Kommunitaria.

Ved indflyvningen til hovedstaden Polygopolis er der dog problemer. „God-dington fortalte Nicholas, at han måtte være forberedt på spørgsmål...om sin identitet. 'Alle vil gerne vide, hvad du er', sagde han...’Der er mange muligheder, faktisk er der fireogtredive etniske grupper og sytten religioner. Du vil modtage den officielle liste i lufthavnen““. Desværre, viser det sig, er hverken „Kosmopolit“ eller „ikke-konformist“ blandt de anerkendte identiteter. Paspolitiet giver Pangloss en frist på tres dage til at bestemme sig. „Tak“, sagde Nicholas. 'Men må jeg spørge, når jeg har identificeret mit fællesskab, er det så muligt at skifte mening?' Paspolitimanden kiggede endnu mere tålmodigt på ham. 'Det er et problem, der måske optager dig nu, men jeg er sikker på, at det aldrig bliver aktuelt (...) Den grønne formular, han havde modtaget, var kort og koncis. Den forlangte

simpelthen, at ansøgeren skulle identificere sit selv med et officielt etnisk eller religiøst fællesskab. I øverste højre hjørne af formularen stod der 'Selvklæbende'. 'Men', tænkte Nicholas, mens de gik hen mod ankomsthallen for at få en taxi, 'det er netop problemet...Er mit selv klæbende?'“ (Lukes, 1995: 119-22).

Formålet med det følgende er ikke at følge Professor Pangloss *alias* Nicholas Caritats ejendommelige hjemløshed i Kommunitaria, men at give en fugleperspektivskommentar på den såkaldt liberal-komunitære debat³. Opdelingen af debatten i to sider er en urimelig forenkling. Amy Gutmann bemærkede for ti år siden, hvor uforskammethederne var godt i gang, at i modsætning til tidligere, marxistiske fællesskabstænkere „vil kommunitaristerne have os til at bo i Salem, men ikke tro på hekse“ (Gutmann, 1985: 319). Man kunne tilføje, at de udover tvangfrit, traditionsbundet fællesskab og direkte demokrati også vil lave bæredygtig udvikling og respektere indianeres og sortes kultur, bortset fra at de første kommunitarister havde meget forskellige politiske projekter og ikke brød sig om

at tilhøre nogen skole (MacIntyre, der under „den ny middelalder“ har trukket sig tilbage til et thomistisk kollektiv, er mest afvisende (MacIntyre, 1985: 263)). Nogle fællesnævner er der dog, ikke mindst hvad angår kritikken af det liberale samfund som befolket af egoistiske markedsaktører, emotivistiske livsstils-sommerfugle og autonome reflektorer, der tror, de kan konstruere sig selv uden nogen kulturel kontekst. Senest er kommunitarismen blevet en social bevægelse, i hvert fald i Amitai Etzionis USA, og debatten er blevet mere konkret og policy-orienteret, og mere sociologisk end filosofisk (Bellah *et al.*, 1985; 1992; Lasch, 1991; Selznick, 1992).

Det er kritikken af en række ideer fra den tidligste kommunitarisme, der er mit udgangspunkt for at forsvare den fortsatte relevans af den type rettighedsliberalisme, som Rawls reintroducerede. Denne liberalisme viderefører et robust, men ofte misforstået projekt, der har Locke, J.S. Mill og Kant som klassiske skikkelser. Ralf Dahrendorf har i en kommentar til den nye nationalisme i øst bemærket, at „længslen efter stammeeksistensen“, dvs. den faste og fælles identitet, er „den liberale verdens blinde flanke“ (Dahrendorf, 1991: 704). Men denne kulturblindhed refererer ikke til den overfladiskhed og sanktionering af egoisme, som kommunitære tilskriver liberalismen. Rawls' seneste bog (Rawls, 1993) krystalliserer en udvikling væk fra et *distributionsunivers* mod et mere globalt *kulturelt og religiøst konflikt-univers*, og dermed mod mere krævende former for politisk legitimering, motivation og stabilitet. Derved peger han tilbage mod klassiske liberale temaer.

Jeg skal med hjælp fra Locke, Mill og Kant påvise, hvordan det netop er på grund af menneskers medlemskab af - *forskellige* - kulturelle grupper, at det li-

berale retfærdigheds- og rettighedsprojekt er nødvendigt. Liberalismens svaghed er hverken, at den ikke tager hensyn til det, vi „virkeligt“ er fælles om, eller at det er umuligt at transcendere kulturel identitet med et universalistisk rettighedssprog. Problemet med liberalismen - og det er den mere kritiske konklusion på det følgende - er snarere en utilbøjelighed til at erkende skrøbeligheden og kontingensen ved dens eget projekt og beskytte den mod stammeeksistensens moderne farer. Liberalismen vil som normativt projekt ikke altid det, der skal til. Specielt konfronteres det ikke tilstrækkeligt, at liberalismen selv må træde i karakter som et fællesskab, nærmere betegnet et politisk fællesskab, der afspejler en bestemt og krævende, refleksiv liberal livsform. Artiklen slutter med at introducere en tredje og ældre, republikansk forståelse af det politiske fællesskab. Den er kendetegnet ved et argument om sammenhængen mellem politisk deltagelse eller borgerdyd og sikring af *den skrøbelige frihed*. Jeg håber at kunne sandsynliggøre, at denne tradition udgør en mere alvorlig udfordring for liberalismen i en verden af kulturel pluralisme og konflikt.

Den kommunitære kritik

Hvad er da problemet med liberalismen? Vi kan opdele den kommunitære kritik i en række hovedtemaer, som alle udspringer af professor Caritat/Pangloss' kvaler i lufthavnen.

For det første er der selve spørgsmålet om selvets ontologiske karakter. Michael Sandel kritiserer Rawls (og Kant) for at have et urimeligt begreb om subjektet som en spøgelsesagtig substans, der er løsrevet fra dets sociale kontekst. Den liberale idé om, at retfærdighedsdoktriner har højere prioritet end de ideer om et godt

liv, der trives i et samfund, forudsætter, at vi kan sætte en reflektiv parentes omkring alle disse forskellige ideer og tilhørsforhold og se *selvet selv* som uafhængigt af værdier, projekter og interesser. Men et sådant selv giver ikke mening: vi er dem, vi er,

som medlemmer af denne familie, dette fællesskab eller nation eller folk, som bærere af denne historie, som sønner og døtre af denne revolution, som borgere i denne republik (Sandel, 1982: 62).

Vi er vore mål og vore tilhørsforhold og oven i købet først og fremmest de mål og tilhørsforhold eller roller, der er meningsfyldte i bestemte kulturelle praksiser og historiske fællesskaber. Rawls' egen teori om, hvordan rationelle aktører ville vælge hans retfærdighedsregime, hvis de stod bag et uvidenhedens slør, undermineres: Et uindlejret selv vælger ikke autonomt og konstruerer ikke fornuftigt, det er blot en slave, „uden karakter og moralsk dybde“, der er „hjælpeløs i det hav af omstændigheder, det var meningen, det skulle kontrollere“ (Sandel, 1982: 62, 178-179)⁴

Denne ontologiske pointe bliver næsten automatisk til en normativ kritik (jf. dog Taylor, 1989; Bell, 1993: 47-48), der varierer indenfor rammerne af nogle faste temaer. Det liberale frihedsideal ses for det andet som del af en abstrakt individualisme, der på uholdbar vis hævder den overordnede værdi om *det frie valg*. Men samtidigt fastholder den, at individers præferencer er principielt uevaluerbare, ja *arbitrære*. For Sandel sanktioneres og fremmer liberalismen et moralsk ideal om uforpligtende selvrealisering, for mennesker der paradoksalt nok ikke har (eller, mere konsistent med den ontologiske pointe, glemmer el-

ler ikke er i stand til at erkende, at de har⁵ (MacIntyre, 1988: 343)), noget substantielt *selv* at realisere - fordi vi netop kun *kan* være *nogen* i kraft af vores „fælles identifikationer og udvidede selv-definitioner“ (Sandel, 1988: 68). Frihed er kun et meningsfuldt ideal, hvis det refererer til en forståelse af ens dybeste og egentlige værdier og projekter, ikke blot den tilfældige præference eller det flygtige begær (Taylor, 1979). Og det fordrer en besindelse på den tradition og de sociale praksisformer, der er forudsætningen for vores orienteringsevne, hvorfor vi „bør høre til og støtte...dette slags samfund“ (Taylor, 1992: 47). Hvis vi ikke gør det, flintrer vi forvirrede og rodløse rundt i en af liberalismens eller ligefrem modernitetens konstituerende persontyper, som manager, æstet eller terapeut, som MacIntyre (1985: 73) mindeværdigt har formuleret det. Og fordi liberale samfund dels befolkes af mennesker uden moralsk dybde og sans for deres konstitutive fællesskab, dels fokuserer på rettigheder og valgfrihed, bliver liberale borgere opmuntret til at være selvcentrerede, privatistiske, rethaveriske og egoistiske (Barber, 1984: 3-116).

Fordi liberale er blinde overfor selvets „konstitution“, kommer de for det tredje til at hævde en helt uholdbar universalitet for deres moralbegrundelse og rettighedskonstruktioner. Rawls smugler kulturelt specifikke antagelser ind bag ved sløret, så rettighederne, der kommer ud af det, ikke transcenderer livsformer, men blot reproducer en enkelt (den liberale, eller snarere *én* liberal). Rawls' eller Nozicks modeller savner gode begrundelser for personer, der ikke er skruet sammen på en måde, eller lever i samfund, der for eksempel gør autonome valg til en forståelig mulighed (Sandel 1992: 25; MacIntyre, 1985: 252ff; Rorty, 1985).

Således kan Walzer sagtens forestille sig retfærdige kastesamfund (Walzer, 1983: 314).

Denne kritik af liberalismens moralbegrundelse får, for det fjerde, politiske implikationer. I stedet for at hævde en rigid rettighedsliberalisme, som man tror er neutral, men som i virkeligheden fremmedgør alle andre end dem, der netop deler en kulturel (national) selvforståelse om juridisk og „procedural“ liberalisme (Walzer, 1990b; Taylor, 1989), bør stater give stemme til en politik om *det fælles bedste*. Den skal afspejle konkrete samfunds kulturelle særpræg, også - i et eller andet omfang - når det går ud over liberale rettigheder. Med MacIntyre som spektakulær anti-liberal undtagelse, drages der dog sjældent drastiske konsekvenser. Sandel (1984: 6) eksemplificerer det fælles bedste med et lokalsamfunds kultur, der krænkes af enkeltindviders brug af liberale rettigheder til at producere og sælge pornografi. Bell (1993) og Etzioni (1993) mener, fællesskabet på forskellig vis skal gøre det lidt vanskeligere (men ikke umuligt) for individer at forlade deres konstitutive fællesskaber⁶. Walzer (1990c) er gået Herder i bedene med en teori om nationalstater som bærere af forskellige kreative og autonome udkast om det gode liv, der bør respekteres som sådanne. Taylor (1993) er fortalere for fransk Quebecs ret, ikke blot til lokal autonomi, men til en række rettighedsindskrænkende tiltag, blandt andet på sprog og skolepolitikken, der skal sikre den fransk-canadiske nations *overlevelse*.

De fleste kommunitære ser for det femte rettighedsfiksering som en hindring for en (lokal) deltagelsespolitik, der netop tager sig af de fællesinteresser, som rettighedsegoismen ignorerer og, gennem moralsk integration, af de kollektive handlingsproblemer, den afstedkommer. En-

delig, *for det sjette*, glemmer liberalismen, at „når politik går godt, kan vi erfare et gode i fællesskab, som vi ikke kan erfare alene“ (Sandel, 1982: 183). Det er tilfredsstillelsen, værdigheden eller selvudviklingen ved deltagelse i kollektivt selvstyre, hvor deltagelsen, i en *bestemt* politisk kultur, kan indebære en ekstra tilfredsstillelse, „en følelse af fælles skæbne, hvor dette at den er fælles i sig selv er værdifuldt“ (Taylor, 1989: 69-70).

Tre liberale temaer

Er liberalismen sårbar overfor dette stalinorgel af kritik? Locke, J.S. Mill og Kant kan bruges som klassiske referencer for tre liberale temaer, der imødegår de kommunitære hovedanliggender⁷, og som strukturerer hovedparten af dagens liberale debat. Anvendelsen af klassikerne er pædagogisk og uhøjtidelig. De tre temaer findes i alle forfattere i et eller andet omfang. Og kommunitarismen har selvfølgelig provokeret nyere liberal teori til at konfrontere spørgsmål, som var udenfor liberalismens horisont i det 17., 18. og 19. århundrede. Men de teoretiske grundsten til en kulturfølsom liberalisme er lagt med de tre liberale tankefigurer.

Med Locke ser vi, at *uanset*, hvad liberale eller andre doktriner måtte mene om selvets ontologiske status (1), og *uanset* uenighed om, hvad der giver et (frit) menneskeliv værdi (2), så er liberalismen et endog særdeles kulturfølsomt svar på det empiriske faktum, at moderne samfund er befolket af individer, der er medlemmer af grupper. Det er denne *kulturelle pluralisme*, der er problemet, og en god politisk årsag til, at liberalismen ikke udtrykker noget substantielt fælles gode, men tilstræber en form for neutralitet og tolerance, der finder institutionelt udtryk i en konstitutionel orden.

Med Mill mindes vi om, at der ikke er nogen modsætning mellem at acceptere *både*, at selv et er konstitueret af sine projekter og kulturelle omgivelser og at hævde såvel muligheden som ønskeligheden af refleksion og valg. Det er, fordi kulturelle værdier - i deres forskellighed og mangfoldighed - har realitet og værdi for os, at vi har et robust forsvar for frihed og liberale valg; ikke bare som noget der bør tolereres af hensyn til den sociale fred og individets ukrænkelighed (Locke), men også som en forudsætning for et godt liv.

Med Kant kan vi - selv om vi kun kan antyde muligheden, snarere end rent faktisk gøre det indenfor rammerne af denne artikel - fundere liberalismen i en abstrakt, men robust universalistisk idé om lighed og frihed, der undgår relativisme. Samtidig er ideen, som den i stigende grad udvikles i liberal teori, åben for, at en konstitutionel orden *i en vis forstand* afspejler et samfunds konkrete kulturelle karakter.

Efter Locke - den farlige pluralisme

Lockes politiske teori var ikke en legitimering af kapitalisme og egoisme, som hævdede af Macpherson (1962), og slet ikke udtryk for manglende sans for *community*. Den var, ligesom Montaignes, Grotius' og Montesquieus værker, eksempler på det, Judith Shklar kaldte *Frygtens Liberalisme* (Shklar, 1989), der havde religionskrigene som baggrund. Det er en liberalisme, der - som udviklet af Rawls i hans seneste bog - vælger at abstrahere fra kontroversielle diskussioner om, hvad den enkelte kan og bør bruge sin frihed til for at leve et godt liv, og i stedet fokuserer på det *politiske* problem, som frihed og rettigheder er en løsning på.

Lockes pamflet om tolerance påpegede på en måde, som hans samtids intellektuelle kunne forstå, at kulturel (religiøs) konstitution af grupperes fælles gode er problemet snarere end løsningen. Fanatisme og intolerance trives bedst netop blandt alle dem, der vil bruge politikken til noget højere, mere fælles, mere væsentligt, mindre egoistisk eller overfladisk end den fattige moderne kultur, som MacIntyre og andre sætter til dom. At mene (MacIntyre, 1985), at liberalismen er modernitetens hegemoniske tradition og dens personlighedspatologier roden til enhver dårlighed, er en grotesk historisk forvanskning. Det liberale svar - og det er robust, når vi kaster et blik på dagens Europa - er en doktrin om, at et fælles liv i fred kun er muligt, hvis hver enkelt tilstås et specificeret hele „liv, frihed, helbred, fysisk ukrænkelighed og ydre besiddelser“ (Locke, 1990: 18), hvor han eller hun kan leve efter tro og overbevisning i sikkerhed mod forfølgelse, fængsling og død. Denne borgerstatus som indiskutabel instans samler bevidstheden om, at frihed først og fremmest er et spørgsmål om juridisk anerkendelse og tryghed mod overgreb, og erkendelsen af, at denne frihed skyldes en gensidig garanti, der nødvendigvis må omfatte alle. Liberalismen sådan forstået er et historisk svar på behovet for en meget begrænset solidaritet mellem de mennesker, der, i al deres kulturelle og politiske forskellighed, dog er fælles om at leve sammen i en stat. Selv om svaret er individualistisk (rettigheder), er spørgsmålet det ikke. Rawls insisterer på en liberalisme for et samfund som „et socialt fællesskab af sociale fællesskaber“ (Rawls, 1972: 527) bygger på den tidligste og mest afgørende liberale indsigt. Hans og Lockes svar er en afvisning og ikke en forglemmelse af muligheden for at realisere et

fælles substantielt værdiunivers i en stat. Kommunitær politik intenderer som nævnt ikke altid en radikal modstilling af rettigheder og det fælles gode. Men Lockes politiske begrundelse for rettighedsstaten kan udspecificeres til en række delkontroverser, hvor kommunitarister kommer til kort, om de så kun vil modificere den liberale konstitutionalisme nok så marginalt.

For eksempel er det nu ukontroversielt at minde om, at kulturelle grupper og nationer ikke kan bringes til at forliges med politiske jurisdiktioner. Lige så indlysende, men ofte ignoreret, er, at traditioner for politiske formål aldrig er helt sammenhængende, konsistente og fyldestgørende, altid kun nyder delvis tilslutning, og udsættes for radikaliserings og selektive ændringer, der ofte hænger sammen med magtrelationer og strategiske aspekter af nogle medlemmers projekter og loyaliteter, og af den distribution af goder og status, som traditionen indebærer. Konflikter har ofte definitionen af en tradition og dens adfærdsimplicationer som deres medium, og den valgte definition afspejler ikke nødvendigvis de dybeste og mest autentiske elementer, men snarere „mænds kamp for magt og herredømme over hverandre“ (Locke, 1990: 13). Ofte er magt og udelukkelse af grupper (sorte, kvinder, arbejdere) *konstitutiv* for ældgamle og stabile livsformer, og historien antyder ikke, at de mest stabile og „sikre“ traditioner er mindst tilbøjelige til undertrykkelse (Sandel, 1984: 7). Når Etzioni mener, at traditionelle amerikanske fællesskaber blot har skullet liberaliseres, og at nu hvor de er blevet det, er yderligere rettighedssnak udtryk for egoisme, da må liberale nære bange anelser (Etzioni, 1993: 12). Det er en sociologisk truisme, at grupper konstitueres gennem udelukkelse og forskelssætning. Det

er også kernen i alverdens verdslige som gejstlige præsteskabers fastholdelse af den rene linje, der befæster deres egen magt.

Professor Caritats problemer i *Poligopolis*' lufthavn tåler generalisering: de fleste har mange konstitutive tilhørsforhold, og det skaber tragiske loyalitetsproblemer og voldsomme værdikonflikter. Det ses i andengenerations indvandrernes splittelse mellem en etnisk identitet og det nye samfunds kultur, eller i den homoseksuelles behov for at bryde forbindelseslinjen til den (religiøse) livsform, som hun er vokset op i, fordi den ikke kan forliges med den nyfundne identitet. Hvis vi ser på moderne multikulturelle samfund - ja måske på alle samfund - er disse ikke eksotiske undtagelser, men eksempler på de myriader af måder, hvorpå vi må relativere en livsforms harmoniske enhedskarakter. Selvom vi til stadighed kunne skrælle af og segregere, er der altid overlappinger, undtagelser, forskydninger og strategi tilbage. Måske er rettigheder undertiden endnu mere nødvendige i et homogent samfund, fordi tolerancen for minimale forskelligheder dér er mindre.

Selv om vi skulle vælge at tro på den principielle mulighed af at specificere et fælles gode, der på en række områder overflødiggjorde rettigheder for de borgere, der tager deres „forpligtelse til at høre til“ alvorligt, forbliver spørgsmålet, hvad vi skal stille op med drukkenbolte, sado-masochister, *heavy metal freaks*, for ikke at tale om anglofile fransk-canadiske forældre, eventuelt mens vi venter på det lange sigt, hvor disse personer indser, at de kan finde en plads for deres liv i fællesskabet. Et menneske „kan ikke tvinges til at tro noget ved ydre tvang“ (Locke, 1990: 20). Lockes liberalisme er også en beskyttelse af de bizarre, de ex-

centriske, de fremmedgjorte, mod det bedrevidende (også når det faktisk *ved* bedre) fællesskabs intolerance, som disse grupper mærker fuldt så undertrykkende som alle andre.

Efter Mill - at leve *ét* godt liv

Lockes analyse minder os om det politiske *sine qua non*, som står på spil med den konstitutionelle stats beskyttelse af mindretal mod flertallets fælles bedste. Et andet argument, der afviser kritikken af liberalisme som sanktionering af overfladiskhed og arbitrære præferencer, kommer til os fra J.S. Mill. Han formulerer en central liberal intuition om, hvorfor ikke bare individets retligt sikrede ukrænkelighed, men også - om end historisk sekundært - dets mulighed for at et reflekteret valg er af meget høj værdi.

Vi venter et øjeblik med Mill og husker, at Sandels centrale kritik af liberalismen, specielt Rawls, var, at den hævdede en ontologisk idé om et inderste selv som en kerne uden egenskaber, uden kulturel bestemmelse. Men liberale behøver ikke hævde denne ganske rigtigt svært forsvarlige idé.⁸ Der er en ny tendens til liberal konsensus, hvorefter vi naturligvis altid er *nogen*, konstituerede af personlige og kollektive mål, men hvor dette ikke helt udelukker refleksion. Det mener kommuniterne trods alt heller ikke (Gutmann, 1985: 17; Kymlicka, 1989: 56-58; Walzer, 1990a: 21). Det, der er spørgsmålet, er, om der findes *nogle*, meget vigtige, personlighedsdefinerende, formål, som det er umuligt - og ikke blot smerteligt og „utænkeligt“ - (Rawls, 1985: 241) i det daglige at reflektere over. Will Kymlicka har formuleret en liberal position således:

„vi forstår os selv som forud for vore formål. *sådan at forstå at intet formål eller mål er undtaget for mulig ny-undersøgelse*. For at ny-undersøge meningsfuldt må vi være i stand til at se vores selv konstitueret af andre motivationer end dem, vi har nu, for, at vi kan have nogen grund til at vælge én snarere end en anden...Men det indebærer ikke, at vi nogensinde forestiller os et selv, der er helt ukonstitueret af noget formål“ (Kymlicka, 1988: 282).

Kymlicka underminerer yderligere et kommunitaristisk kernepunkt. Man kan ikke både sige, at der er visse konstitutive fælles forståelser, der ikke kan artikuleres, og samtidig fortolke for eksempel kvindebevægelsens kritik af den patriarkalske familie som noget, der kan følge af den traditionelle families bedre selvforståelse. Og hvis, som kommuniterne hævder, det drejer sig om at nå en mere dyb og autentisk forståelse af tradition eller livsform (Bell, 1993: 73-78, 127-133; MacIntyre, 1988: 402; Walzer, 1987: 88ff), hvad andet kan det da indebære og forudsætte end netop refleksion over de mest grundlæggende ting - jo dybere, jo bedre? (Kymlicka, 1993: 213).

I sit vidunderlige essay *On Liberty* (1972) udvikler Mill en vision om kulturel pluralisme ikke bare som trussel, som hos Locke, men også som et reservoir af muligheder. Afsnittet om *Individualitet* er en romantisk inspireret hyldelse til forskellighed og til Humboldts dannelse-sliberalisme, hvor spontanitet og den menneskelige evne til refleksion og moralsk vækst gennem *valg* betones. Men det skal forstås ret: Den kommuniterne anklage om valget som arbitrært eller overfladisk, som løsrevet fra kulturel mening eller som udtryk for egoisme, rammer ikke Mill. For den enkelte er det, der står på spil, ikke valget som sådan, men det gode liv, som valget muliggør.

„Det ville være absurd at forestille sig, at mennesker burde leve, som om intet som helst havde været kendt i verden, før de kom ind i den...Men det er menneskets privilegium og vilkår at måtte finde ud af, hvilken del af den opsamlede erfaring, der passer til hans omstændigheder og karakter. Andre folks traditioner og skikke er i et vist omfang vidnesbyrd om, hvad deres erfaringer har lært dem...men...deres erfaringer kan være for snævre, eller de har måske ikke fortolket dem rigtigt [eller de] passer ikke til ham“ (Mill, 1972: 126).

Frihed er nødvendig for at gøre sig de erfaringer, herunder fejle, der sætter os på sporet af *vort* livs lov - eller bare nogle af de mange mulige retninger, der dog er bedre end andre. Og et livs projekter dukker ikke ud af den blå luft, men stammer fra substantielle traditioner og erfaringer. Ideen om, at vi præ-socialt bestemmer, hvad der er værdifuldt, er uholdbar, fordi den, som Sandel rigtigt viser, forudsætter et isoleret vælgende selv, netop uden de kulturelle ressourcer, der alene kan gøre et valg meningsfuldt og ikke blot et tilfældigt kast mod livets tavle (Kymlicka, 1989: 10-19). Værdien af frihed er ikke blot autonomi, for eksempel forstået *a la* Sartre som den højeste grad af refleksion og gennemlysning, endsige da det hyppigst praktiserede valg af livsform (den stundesløse person, der har fire ægteskaber bag sig, og vil reformulere sit liv hver morgen). Et værdifuldt liv forudsætter netop loyaliteter, projekter, relationer, der har det til fælles, at vi *ikke* reviderer dem konstant (Kymlicka, 1989: 49). Kommunitaristerne har ret i (men det er ukontroversielt), at vore ideer om, hvad der er vigtigt i et liv, er uløseligt forbundet med tilhørsforhold og identiteter, som vi finder os selv i. Autonomi kan nok være en værdi for mange moderne mennesker, men den er da det, Jon Elster (1983) kalder et

essentielt biprodukt af de værdier, der reflekteres over.

Formålet med frihed er at finde ud af, *hvad det gode liv er for os*. Eller rettere, fordi det kan hende, at nogle blandt myriaderne af gode liv, der findes i verden, ikke er de rigtige for os, må vi kunne sætte en anden kurs. Oplevelsen af at have taget fejl eller være splittet er pinefuld og næppe en hverdagsfortæelse, men dens mulighed er moralsk betydningsfuld. Et liv levet på en løgn er af mindre værdi for os, om vi så aldrig fandt ud af det: ingen ville ønske at leve i en illusion om at blive elsket, ikke bare fra det tidspunkt, man finder ud af det, men fra det tidspunkt, hvor det faktisk er tilfældet (Kymlicka, 1990: 17). Mill-traditionen er en robust tilbagevisning af den kommunitære kritik af det liberale selv og liberal individualisme, og samtidig endnu et argument mod det fælles godes politik. Frihed og rettigheder beskytter vores mulighed for at leve det liv, der har (kulturel) mening for os, og for at justere vore (kulturelle) projekter, hvis vi skulle tage fejl (Kymlicka, 1989: 13).

Der er mange liberale, inklusive John Rawls, der mener, det er bedre at lade Mills argumentation ligge, fordi den er alt for kontroversiel. Desuden mener mange, at det er bedre at undlade at gøre folk alt for reflekterende, fordi det fører til fremmedgørelse og rodløshed, ja, at den vestlige liberalismes tvivlsomme gave til resten af verden er en underminering af hele kulturers selvværd. Det er en sociologisk og paternalistisk argumentation, som går bag om ryggen på folk: Traditioner er kun værdifulde, så længe vi tror på deres værdi. Den indremissionske student, der pines af tvivl over religionens værdi på *Parkkollegiet* i Århus, kan ikke i god tro ønske sig tilbage. Men Rawls' (1993) ønske om at undgå dybt-

gående liberale doktriner om liberal refleksion som en værdifuld *livsform* skyldes måske en politisk realistisk forventning om, at sådanne doktriner ville støde kulturelle grupper (og deres ledere) væk og umuliggøre liberalismen som et nødvendigt politisk projekt?

Det er muligt. Men der er, i hvert fald på lang sigt, også et politisk argument for refleksion *a la* Mill. Det er kun ved at socialisere til den, at vi kan forvente den upartiskhed, der skal til for at realisere og legitimere en liberal-konstitutionel orden. Rawls synes at forvente, at enhver, hvis vigtigste værdier måtte være i konflikt med denne orden, altid og nødvendigvis vil lade disse værdier vige. Men hvorfor skal vi tro på alle borgeres evne og vilje til at praktisere upartiskhed i offentlighedssfæren, hvis de ikke også gør det i privatsfæren - ikke mindst, når spørgsmålet netop handler om, hvad der er offentligt, og hvad der er privat? Er en mands døtres klædedragt og hans hustrus forhold i hjemmet private? Hvorfor skal vi tro på alt dette, om ikke under forudsætning af en generel refleksiv disposition, der omfatter en minimal vilje til at tematisere også spørgsmål om rimeligheden af „hvem“ man selv er?

Lockes argument for grupperes gensidige tolerance i et samfund fungerer måske, fordi vi kan se det farlige eller formålsløse i at slå kættere ihjel og brænde hinandens kirker. Men det er hverken stærkt nok til at sikre *intern* gruppeaccept af afvigelse eller konvertering (der måske ses som en trussel mod gruppens identitet), eller til at understøtte de friheder, der handler om at kunne kritisere og lære om kulturel forskellighed - for eksempel tale- og trykkefrihed (Kymlicka, 1989: 58-60; Macedo, 1990: 50-69).

Efter Kant - lighed, upartiskhed og pluralistisk rettighedsbegrundelse

Det tredje kommunitære kritikpunkt var, at liberal rettighedsbegrundelse, ligesom enhver anden moral, kun er „set fra hulen“, dvs. et bestemt samfunds synspunkt, snarere end et arkimedisk punkt i himlens stjerner eller moralens lov. I Walzers og Rortys relativistiske versioner er indvendingen problematisk. Rorty (1985) mener således, at vore moralske udsagns intersubjektive mening simpelthen er det, han kalder lokale „vi-intentioner“. Men der tager han simpelthen fejl. Kymlickas gode eksempel er en muslimsk kvinde i Ægypten, der siger, at kønsdiskriminering er forkert. Hun mener selvfølgelig ikke, at „sådan gør vi ikke her“ - for det er lige præcis det, man gør *der*, vel at mærke på en måde, der er dybt indlejret i tradition og ritualer. Det er desuden ganske ukontroversielt at hævde, at moralsk argumentation begynder „i hulen“, med de erfaringer og antagelser, der er til rådighed i et samfund. Men at påstå, at det, *vi gør* i en sådan argumentation, bare er at bevæge os rundt derinde, kolliderer med den afgørende erfaring, at argumentationen netop først bliver vigtig, der hvor vi støder på konflikt og uklarhed og derfor prøver at skifte gear til en mere principiel og upartisk filosofisk diskurs. Det er *det*, vi „gør“, også selv om vi kan skændes om, hvor langt vi kommer ud af „hulen“. Kan liberalismens „universelle“ rettighedsregimer da indløse løftet om upartiskhed?

Den klassiske reference for dette løfte er to ideer formuleret af Kant. Den første er, at det er ufornuftigt ikke at behandle et andet fornuftsvæsen, som man gerne selv vil behandles, og at man bør handle på en måde eller efter et princip, som man kan ville som en generel regel for andre fornuftsvæsener (Kant, 1988: 268). Den anden er, at vi bedst finder ud af, hvad

denne lige respekt for andres værdighed udmønter sig i politisk ved at spørge om en konstitutionel orden kunne *tænkes* at blive støttet af en konsensus af delegerede repræsentanter (Kant, 1970: 79). Rawls' version af Kants figur siger, at alle mennesker har en fundamental interesse i at leve et godt liv, og at den måde, de ville vælge at tilgodese denne interesse, hvis de blev tvunget til at være upartiske, ville indebære Rawls' to retfærdighedsprincipper, der, som han formulerer det i sin seneste bog, vil kunne være kernen i en overlappende konsensus (Rawls, 1993). Selv kommunitarismen ville anse *ulige* oplevelse af kulturel mening som problematisk: kommunitarismen er *universalismens* dårlige samvittighed og ville ikke være noget uden den.

Den tidlige tolerancedoktrin, som Locke blev klassisk eksponent for, handlede om, at stater og kulturelle flertal skulle lade mindretal *være* - tilstå dem en privat plet, hvor ingen emsige repræsentanter for noget fælles bedste måtte komme. Men tolerancen indebar hverken teoretisk eller historisk nogen *offentlig* ligestilling. Taylors idé om nationers ret til, selv med hensyntagen til liberale frihedsrettigheder, at fremme flertalsbefolkningernes kulturelle mål, er problematisk, fordi der ikke er (mulige) stater nok til alle nationer, så nogles mulighed for (nationale) kulturelle udtryk fjerner andres tilsvarende mulighed (Ingram, 1994). Men den svarer ikke desto mindre til gængs liberal praksis. Mindretal betaler skat og yder militærtjeneste til stater, der fremmer bestemte sproglige, kulturelle, og religiøse mål, i skoler, TV og det offentlige liv. Med den (ny)kantianske liberalisme rykker neutraliteten fra det private ud i offentlighedssfæren, dvs. de fælles sociale og politiske institutioner,

der jo vælges bag ved uvidenhedens slør. Tolerance af kulturelle minoriteter bliver til ikke-diskrimination og „farveblind“ fordeling af rettigheder og fællesskabets ressourcer (Raz, 1995: 68-70) - selvsagt på en måde, der er særdeles kontroversiel i virkelighedens nationalstater.

Men det er ikke sikkert, denne liberalisme er upartisk og respekterer individers lige værdighed nok. Kymlicka (1989), Raz (1995) og Galeotti (1994) insisterer på, at liberalismen må opgive sin farveblindhed og acceptere gruppe-specifikke tiltag for *reelt* at behandle medlemmer af forskellige kulturer lige. Ifølge Kymlicka er kulturel *medlemskab* af afgørende betydning for at kunne udøve liberalismens lige frihed. Det er gennem vores fortrolighed med kulturer, at vi kan indgå i meningsfulde sociale relationer, få adgang til en vifte af konkrete kulturelle muligheder, og have en sikker selv-identitet (Raz, 1995: 71). Hvis vi ikke har en kulturel kontekst som ressource, er vi forfordelte i et liberalt samfund, på samme måde, som hvis vi manglede et af Rawls' primærgoder, for eksempel uddannelse. Rawls har formuleret sin teori under forudsætning af en *fælles* kultur, hvortil alle har samme uproblematiske adgang. Men kulturel medlemskab bliver først problematisk som primærgode, hvor der, som i multikulturelle samfund, *ikke* er ens adgang til kulturelle ressourcer. Pointen er, at vi har brug for *bestemte* kulturelle ressourcer, vores egne, fordi det er dem, vi manøvrerer fortroligt i. Her vil fordeling af kulturneutrale rettigheder og økonomiske og sociale ressourcer ikke få et kulturneutralt resultat. For at stille medlemmer af mindretalskulturer lige, der berøres af liberale (markeds)samfunds eksterenalteter, er det retfærdigt at kompensere dem med specielle tilskud, immuniteter eller selvstyrerrettigheder, eller begrænse

flertalsbefolkningens rettigheder på bestemte kritiske områder, altsammen på måder, der må bero på faktuelle politiske afvejelser af kausale forhold. Canadiske *Inuit* har for eksempel behov, der er knyttet til en geografisk ekstensiv og sårbar livsform. Derfor bør andre befolkningsgruppers bosættelsesret og stemmeret i visse territorier måske begrænses, fordi udøvelsen af disse trods alt ikke-essentielle rettigheder kan have alvorlige følger for *Inuit*-befolkningen (Kymlicka, 1989: 162-181).

Denne multikulturelle liberalisme er, også i Kymlickas indflydelsesrige version, lige så politisk og teoretisk kontroversiel som tidligere Rawls' introduktion af egalitær venstre-liberalisme (Kukathas, 1992; Vertova, 1994: 172-180). Min pointe her er at vise, at liberalistisk teori kan udstrække ligheds- og upartiskhedsfiguren til former for rettighedsbegrundelse, der er væsentligt mere kulturfølsomme over for *forskellige* minoriteters behov end en kommunitær fortolkning af nationale traditioner. Men i og med, at liberal upartiskhed åbner sig for kulturel forskellighed, kommer den også til at betone muligheden for variationer mellem forskellige historiske fællesskabers konstitutionelle ordener og disse ordeners afspejling af et afgrænset „fælles bedste“. Denne kulturelle indeterminans om, hvad lige frihed rimeligt kan blive til i forskellige stater, føjer sig ind i en mere generel bevægelse i moderne rettighedsliberalisme mod stadig større betoning af det, Rawls kalder fornuftig pluralisme og fornuftens byrder (Cohen, 1993; Macedo, 1990; Nagel, 1987; Rawls, 1993). Universalismen, der startede med moralens lov i Kants bryst, bliver rigtignok tyndere og tyndere. Men det gør ikke liberalismen til en relativistisk systematisering af, hvad vi godt kan lide her omkring, men

snarere det bedste forsøg på at „få mening i moralsk konflikt“ (Lukes, 1991).

Liberale fællesskaber - politiske fællesskaber om frihed

Der er gode grunde til at sætte frihed og rettigheder over det fælles bedste, der har at gøre med både faren i kulturel pluralisme, vigtigheden af at bevare individers mulighed for at forsøge at finde deres livs projekter, og muligheden for og rimeligheden af politisk neutralitet mellem kulturelle udtryk i det private som det offentlige liv. Som jeg præsenterer det liberale svar, er alt dog ikke helt som før:

1) Hvis vi opdaterer Lockes pluralistiske scenario til en realistisk multikulturalistisk udgave, og hvis vi besinder os på den mængde af mulige kulturelle udtryk, et godt liv *a la* Mill kan få, fremtræder det liberale projekt som særdeles krævende. Vi ser, hvor marginaliserede nogle grupper er, hvor usikre de rettigheder og den tolerance, der er så vigtig for dem, egentlig er, og hvor svært det er at huske sin tolerance og at minde sig selv om, hvad retfærdigheden kræver (Baumgartl og Favell, 1995). Eksemplerne er *legio*, men man kan sige, at de samme forhold, der gør liberal konstitutionalisme nødvendig, minder os om, hvor skrøbelig og uindlysende en landvinding den er. Forsåvidt kommunitarismen er en kritik af privatisme og egoisme og manglende sans for solidaritet og forpligtelse (udover et minimum af spilleregler), er liberalismen selv, ret forstået, en særdeles kommunitaristisk påmindelse af, hvor meget vi egentlig skylder hinanden, når vi skal respektere retfærdighed og rettigheder. Et liberalt samfund er et politisk *fællesskab*.

2) Hvis vi begynder at tage kulturel identitet og kulturelt medlemskab alvor-

ligt som parametre for det grundlæggende liberale ideal om frihed og lighed for alle, bliver det klart, at disse værdier kan og bør få varierende og omstridte historiske udtryk i den konstitutionelle orden i forskellige stater, og, over tid, i den samme stat. Selv om liberalismen tilsiger en procedurel og formel retsorden, der giver plads til alle rimelige ideer om det gode liv, er denne retsordens konkrete skikkelse trods alt tematisérbar. Selv om „det rette“ stadigvæk har forrang over „det gode“, er liberalismen blevet „kommunitær“, for så vidt det medgives, at „det rette“ kun kan få en rimelig skikkelse i lyset af en bestemt social og kulturel fakticitet, dvs. en historisk specifik konstellation af sociale og kulturelle grupper, der må finde ud af, hvad der er rimeligt for *dem*. Et liberalt samfund er *et* politisk fællesskab.

3) Hvis vi betænker, hvor krævende liberal tolerance og respekt for retfærdighed er at realisere, og hvor kontroversiel legitimeringen er af en retfærdig konstitutionel orden, ser vi, at det er liberal ønsketænkning at forestille sig, at liberalismen kan „blive på overfladen“. Et vidtgående liberalt rettighedsregime fordrer en vilje til offentlig tematisering af egen livsform, der kun kan forventes, hvis liberalismen går „under overfladen“ og over grænsen til det private, og *selv* bliver en del af borgeres livsform. Hvis kommunitarismen forstår sig som en kritik af liberal neutralitet, må liberalismen erklære sig som kommunitær ved at opmuntre til, at enhver kulturel identitet *også* bliver kombineret med et vidtgående demokratisk og reflektivt, og dermed kontroversielt, liberalt personlighedsideal. En fordring om kulturers forankring i en liberal *livsform* er indlysende umulig uden systematiske kulturelle tab af de værdier (religiositet, troskab), der klarer sig dårligere i en reflektiv og kri-

tisk kultur (Macedo, 1990: 265-285). Ligesom liberal neutralitet ikke indebærer neutralitet om dens egne vigtigste værdier (Rawls, 1993: 191ff), kan liberalismen ikke være neutral i forhold til sine egne mulighedsbetingelser. Et liberalt samfund er altså, for det tredje, et *politisk* fællesskab (Rawls, 1985) - om liberale, politiske værdier, der også omfatter privatsfæren.

Overvejelse over liberalismens mulighedsbetingelser giver imidlertid anledning til endnu mere vidtgående konklusioner om, hvordan et fællesskab om frihed må være *politisk*. Der findes et historisk argument, der har som konstituerende idé, at sikring og udbygning af friheden i en stat i sidste instans kræver et mål af politisk deltagelse, offervilje og årvågenhed, som liberale nok har kunnet acceptere som legitimt, men sjældnere som nødvendigt. Umiddelbart kunne det se ud, som om vi dermed nærmer os kommunitarismens idé om politisk deltagelse som mekanisme for integration i det fælles bedste, og som værdi i sig selv. Kommunitarister appellerer faktisk ofte til den *republikanske* tradition (Oldfield, 1990: 7-9; Sandel, 1988: 63-65; Taylor, 1989; Walzer, 1990a: 19-20). Men det er en misforståelse. Fra Machiavelli over Rousseau til Tocqueville betoner denne tradition ganske rigtigt - på vidt forskellig vis - demokratisk selvstyre og fællesskabsfølelsen og samhørigheden i det politiske liv som selvstændige værdier. Men fællesskabet er ikke en naturlig eller forudgivet kulturel betydningsramme, som politikken skal integrere os i og selv være en del af, men noget *skabt*, der til stadighed skal sikres. Og argumentet for (samhørighed gennem) politisk deltagelse er først og fremmest *instrumentelt*.⁹

Formålet med politisk deltagelse, her løst anvendt som en moderne oversættelse

af republikanismens ideal om *borgerdyd*, er at sikre borgeres private frihed. Cicero, Machiavelli, Montesquieu, Rousseau og Toqueville delte en indsigt om det, Pettit (1989) har kaldt „republikkens frihed“. *Libertas* er den juridisk sikrede og definerede status som en borger har i en stat. Det omfatter et sæt af immuniteter, krav og pligter, en konkret afgrænsning af det rum for udfoldelse, som ethvert menneske kan føle sig sikker på, og det har alle de konnotationer af kunstighed og skrøbelighed, som Cicero og Machiavelli forbandt med *Respublicas* eksistens i tiden, og som stort set forsvandt fra politisk teori med oplysningstiden. Selv om denne frihed er før-liberal og forud for moderne rettigheder, er den dog en proto-type på negativ frihed (Wirszubski, 1968). Pointen er nu, at *Libertas* fra og med Cicero (og under tiden som en del af selve begrebet) kædes instrumentelt sammen med politisk (ikke nødvendigvis demokratisk) selvstyre. Der er mindst fire aspekter af sammenhængen mellem frihedens skrøbelighed og politisk deltagelse.

For det første er politisk deltagelse undertiden nødvendig for at sikre den konstitutionelle ordens eksistens, der er frihedens forudsætning. Som påvist af Skinner (1990: 303f) var der to farer for republikken, der for Machiavelli gjorde borgernes involvering i politik nødvendig, selv om de helst ville passe deres private liv. Dels var republikken altid i fare for at blive underlagt fremmede herrer. For at undgå at blive slaver måtte borgerne være villige til at kæmpe i krig. Men også i fredstid var borgeraktivitet - nu som kritisk diskussion på *Piazza Signoria* - nødvendig: For at forsvare republikkens, og dermed borgernes frihed, mod *corruzione* og de *signori*, som enten manøvrerede sig til magtpositioner eller søgte deres mål gennem bestikkelser.

For det andet er deltagelse af en stor del af befolkningen til stadighed nødvendig for at sikre, at rettigheder også har praktisk realitet, så de sikrer, at borgerne ikke blot har ret til frihed, men også *har* den, og ydermere *føler sig sikre på*, at de har den. Politisk deltagelse er nødvendig som den konkrete sikring af, at borgeres rettigheder, høj som lav, respekteres. Machiavelli og Rousseau betonedes især betydningen af *tillid* og *social kontrol*. Men et yderligere (delvist modsat) argument går ud over den tidlige republikanismes referenceramme om normkontrol. I et pluralistisk moderne samfund er sikkerhed for frihed også et resultat af den stadige reproduktion af et offentligt rum. Tocqueville og Hannah Arendt er klassiske referencer for idéer om, hvordan frihed forudsætter den civilitet, tolerance og disposition til refleksion, som begge så som resultat af en bestemt form for politisk deltagelse.¹⁰

Det tredje argument er i direkte forlængelse af den nye liberale betoning af rimelig konstitutionel variation. Republikanismen betoner historisk politisk deltagelse som nødvendig for den offentlige legitimering af en konstitutionel orden. Den republikanske version af folkesuverænitetsideen er, at konstitutionelle rettigheder ikke bare udtrykker en abstrakt almenvilje eller naturret, men også *rent faktisk* får sin holdbare historiske form gennem en konstitutionel deliberationsproces. Hvis *The Federalist Papers* er den vigtigste historiske reference, føres traditionen videre på forskellig vis af Hannah Arendt (1973), Bruce Ackerman (1988; 1992), og Jürgen Habermas (1992)¹¹. Deltagelse som konstitutionel samtykke kan forstås som offentlig debat om borgeres rettigheder og pligter, både i en grundlægningsfase og i forbindelse med stadig kritik, revision og udvidelse

af en konstitutionel orden. Hvis liberalismen med sin nye kulturfølsomhed normativt kan retfærdiggøre en historisk konkret tilpasning af liberale rettigheder til bestemte sammenhænge, behøver den også en idé om, hvordan denne kulturfølsomhed *løbende* kan indløses gennem konkrete politiske legitimeringsprocesser. Det er en idé, der nødvendigvis, som Habermas har bemærket, må kombinere den traditionelle liberale optagelse med civile og sociale rettigheder med en relevant moderne forståelse af politisk autonomi (Habermas, 1994).

Det sidste aspekt af det republikanske argument er mest kontroversielt. Sandel og Taylor anså deltagelse i og identifikation med et partikularistisk kollektivt projekt som en værdi i sig selv (6). Republikanismen har også en instrumentel version heraf. For Machiavelli, Rousseau og Tocqueville var det tvivlsomt, om moral kunne fungere som motivation for politisk deltagelse, og for den sags skyld for det samfundssind, der kræves af en skatteyder i en Rawlsiansk velfærdsstat. De mente, at der herudover måtte være en identifikation med en *bestemt* stat og en *bestemt* gruppe mennesker. Det republikanske argument er her, at denne identifikation og solidaritet ikke bare er en forudsætning for politisk deltagelse, *men også dens produkt* - og derfor en selvstændig begrundelse for deltagelsens nødvendighed (Viroli 1992: 288-289). Det er et argument, der på den ene side virkelig udfordrer liberalismens neutralitetsforhåbninger og på den anden side må omgås med varsomhed. Rousseau (1972) var rede til at sikre borgernes frihed ved at understøtte den nødvendige borgerdyd med en xenofobisk kasserne-nationalisme, hvis medicin truede med at dræbe patienten (friheden). Tocqueville håbede på en „refleksiv patriotisme“, der kun

kunne udvikles gennem politisk deltagelse, fordi det var sådan, „en mand forstår, hvilken indflydelse hans lands velfindende har på hans egen“ (citeret i Lively, 1962: 201). Selv om Rousseaus kortslutning af rationaliteten har dannet en del historisk præcedens, er den republikanske idé om fællesskab som noget, der kan opleves som en selvstændig værdi, principielt *afledt*. Idealet om patriotisme, og tilfredsstillelsen ved at leve op til det, er i sidste instans afhængigt af, om republikken fortjener ens støtte, hvilket den kun gør, hvis den sikrer borgerne frihed. Og fordi patriotismen knytter sig til aktiviteter, der beskytte denne frihed, eller til *politiske* symboler og erindringer - republikanske grundlæggelsesmyter snarere end kulturelle traditioner og identitet - er den, som i USA, *i princippet* i stand til at integrere forskellige kulturer.

Er denne republikanske tradition en udfordring for liberalismen? Den er det i hvert fald i langt højere grad end kommunitarismen, fordi den tematiserer mulighedsbetingelserne for liberalismens egne værdiers virkeliggørelse. Hvis frihed forudsætter borgerdyd, kan liberalismen ikke undvære en teori både om borgerdyd og *dens* forudsætninger, også selv om det gør liberalismen mindre neutral, mere krævende for os alle, og sværere at eksportere. Men hvor megen og hvilken deltagelse fordrer (hvilke) liberale regimer, og er der andre faktorer, for eksempel økonomiske og institutionelle, der også er af betydning (det er der ganske afgjort)? Under hvilke omstændigheder er deltagelsen selv en del af problemet? Det er spørgsmål, der i sidste instans må teoretiseres og besvares empirisk. Dog, republikanismen er et historisk og teoretisk korrektiv til liberalismens optimistiske teorier om det civile samfunds inte-

grerende pluralisme (Rosenblum, 1994), markedets afkøling af lidenskaberne (Hirschman, 1977) eller institutionel design. Og den er en stadig advarsel om, at vores fælles frihed, Machiavellis *Libertá commune*, ikke nødvendigvis går med Hegelianske eller markedsøkonomiske syvmileskridt mod historiens slutning.

Noter

1. Artiklen udspringer af et Ph.D projekt ved det Europæiske Universitets Institut i Firenze, der i 1994 støttedes af Danmarks Samfundsvidenskabelige Forskningsråd. Tak til de øvrige forfattere af dette nummer af *Politica* for nyttige kommentarer.
2. Pangloss er ikke ham i *Candide*, men et dæknavn for en professor i idéhistorie, Nicholas Caritat. Caritat, helten i Steven Lukes nye bog, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat* (1995), er på farlig mission for landet Militarias befrielsesbevægelse, *Hånden* (nærmere betegnet dens ene fraktion, *Den Venstre Hånd*). Rejsen, der også (i en drøm) tager professoren til Proletaria, har til formål at finde grundlag for optimisme, noget for dem der kun har håbet, at have håbet i.
3. Man kan med fordel nærme sig den enorme litteratur via Bell (1993), der forsvarer et kommunitaristisk projekt i dialogform, og den kritiske diskussion i Kymlicka (1989). Slagskriftet for den nye, mindre filosofiske og mere sociologiske kommunitarisme er Etzioni (1993).
4. Jf. også MacIntyre (1985: 33), Taylor (1979: 193; 1989: 160-162) og Walzer (1983: 6-7).
5. Blandt andre Walzer (1990: 11) gør opmærksom på at kommunitarister, og specielt Sandel, ofte både har fremført en ontologisk pointe om selvets nødvendige indlejring og en kritisk pointe om, at det liberale selv er fattigt og tomt ved ikke at være det. Begge dele kan ikke være rigtigt.
6. Tendensen er generel (Holmes, 1989: 233-234), men ikke mindst den nyere kommunitarisme omkring Etzioni skifter mellem voldsomme jeremiader om det fælles bedstes underminering og berettigelsen af liberale

rettigheder. Men holdningen til liberale landvindinger som sociale rettigheder og ligeberettigelse mellem kønnene er nonchalant.

7. (5) og (6) tages op mod slutningen af artiklen.
8. John Rawls har klart afvist ideen og understreget, at konstruktionen med uvidenhedens slør er et pædagogisk fif, der blot skal modellere vore normative intuitioner (Rawls, 1985).
9. Denne version af republikanismen er kontroversiel, så meget desto mere fordi jeg kun kan stipulere dens elementer her. Den kolliderer specielt med J.G.A. Pococks indflydelsesrige formulering (Pocock, 1975). Min udgave støtter sig til Skinner (1990; 1992) og Viroli (1992). Mit Ph.D.-projekt, *The Fragility of Liberty: A Republican Case for Political Participation* udreder republikanismens historiske varianter og teoretiske dimensioner. Det uddyber også hvilke problemer for hvilke liberalismer traditionen rejser og diskuterer tentativt argumentets empiriske relevans.
10. For en i enhver forstand enestående empirisk undersøgelse af disse to første dimensioner, se Putnam (1993: 83-120).
11. En udvikling af dette republikanske aspekt findes i Bellamy (1994: 249-59).

Litteratur

- Ackerman, Bruce (1988). „Neo-Federalism?“, pp. 153-193 i Jon Elster and Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ackerman, Bruce (1992). *The Future of Liberal Revolution*, New Haven: Yale University Press.
- Arendt, Hannah (1993). *On Revolution*, London: Penguin.
- Barber, Benjamin (1984). *Strong Democracy*, Berkeley: University of California Press.
- Baumgartl, Bernd og Adrian Favell (eds.) (1995). *New Xenophobia in Europe*, London: Kluwer Law International.
- Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert et al. (1985). *Habits of the Heart*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

grerende pluralisme (Rosenblum, 1994), markedets afkøling af lidenskaberne (Hirschman, 1977) eller institutionel design. Og den er en stadig advarsel om, at vores fælles frihed, Machiavellis *Libertá commune*, ikke nødvendigvis går med Hegelianske eller markedsøkonomiske syvmileskridt mod historiens slutning.

Noter

1. Artiklen udspringer af et Ph.D projekt ved det Europæiske Universitets Institut i Firenze, der i 1994 støttedes af Danmarks Samfundsvidenskabelige Forskningsråd. Tak til de øvrige forfattere af dette nummer af *Politica* for nyttige kommentarer.
2. Pangloss er ikke ham i *Candide*, men et dækningsnavn for en professor i idéhistorie, Nicholas Caritat. Caritat, helten i Steven Lukes nye bog, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat* (1995), er på farlig mission for landet Militarias befrielsesbevægelse, *Hånden* (nærmere betegnet dens ene fraktion, *Den Venstre Hånd*). Rejsen, der også (i en drøm) tager professoren til Proletaria, har til formål at finde grundlag for optimisme, noget for dem der kun har håbet, at have håbet i.
3. Man kan med fordel nærme sig den enorme litteratur via Bell (1993), der forsvarer et kommunitaristisk projekt i dialogform, og den kritiske diskussion i Kymlicka (1989). Slagskriftet for den nye, mindre filosofiske og mere sociologiske kommunitarisme er Etzioni (1993).
4. Jf. også MacIntyre (1985: 33), Taylor (1979: 193; 1989: 160-162) og Walzer (1983: 6-7).
5. Blandt andre Walzer (1990: 11) gør opmærksom på at kommunitarister, og specielt Sandel, ofte både har fremført en ontologisk pointe om selvets nødvendige indlejring og en kritisk pointe om, at det liberale selv er fattigt og tomt ved ikke at være det. Begge dele kan ikke være rigtigt.
6. Tendensen er generel (Holmes, 1989: 233-234), men ikke mindst den nyere kommunitarisme omkring Etzioni skifter mellem voldsomme jeremiader om det fælles bedstes underminering og berettigelsen af liberale

rettigheder. Men holdningen til liberale landvindinger som sociale rettigheder og ligeberettigelse mellem kønnene er nonchalant.

7. (5) og (6) tages op mod slutningen af artiklen.
8. John Rawls har klart afvist ideen og understreget, at konstruktionen med uvidenhedens slør er et pædagogisk fif, der blot skal modellere vore normative intuitioner (Rawls, 1985).
9. Denne version af republikanismen er kontroversiel, så meget desto mere fordi jeg kun kan stipulere dens elementer her. Den kolliderer specielt med J.G.A. Pococks indflydelsesrige formulering (Pocock, 1975). Min udgave støtter sig til Skinner (1990; 1992) og Viroli (1992). Mit Ph.D.-projekt, *The Fragility of Liberty: A Republican Case for Political Participation* udreder republikanismens historiske varianter og teoretiske dimensioner. Det uddyber også hvilke problemer for hvilke liberalismer traditionen rejser og diskuterer tentativt argumentets empiriske relevans.
10. For en i enhver forstand enestående empirisk undersøgelse af disse to første dimensioner, se Putnam (1993: 83-120).
11. En udvikling af dette republikanske aspekt findes i Bellamy (1994: 249-59).

Litteratur

- Ackerman, Bruce (1988). „Neo-Federalism?“, pp. 153-193 i Jon Elster and Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ackerman, Bruce (1992). *The Future of Liberal Revolution*, New Haven: Yale University Press.
- Arendt, Hannah (1993). *On Revolution*, London: Penguin.
- Barber, Benjamin (1984). *Strong Democracy*, Berkeley: University of California Press.
- Baumgartl, Bernd og Adrian Favell (eds.) (1995). *New Xenophobia in Europe*, London: Kluwer Law International.
- Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bellah, Robert et al. (1985). *Habits of the Heart*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Bellah, Robert *et al.* (1992). *The Good Society*, New York: Alfred A. Knopf.
- Bellamy, Richard (1994). „Tre modelli di cittadinanza“, pp. 223-261 i Danilo Zolo (ed.), *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Bari: Laterza.
- Cohen, Joshua (1993). „Moral Pluralism and Political Conflict“, pp. 270-291 i D.Copp, J.Hampton, and J.E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahrendorf, Ralf (1991). „Europa der Regionen?“, *Merkur*, vol. 45, nr. 8, pp. 701-706.
- Elster, Jon (1983). „Offentlighet og Deltagelse“, pp. 13-29 i Trond Begh (ed.), *Deltagerdemokratiet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Etzioni, Amitai (1993). *The Spirit of Community*, London: Fontana.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1994). *La Tolleranza. Una proposta pluralistica*, Napoli: Liguori Editori.
- Gutmann, Amy (1985). „Communitarian Critics of Liberalism“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nr. 3, pp. 308-322.
- Habermas, Jürgen (1992). *Fakticität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994). „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State“, pp. 117-148 i Charles Taylor (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Hirschmann, Albert O. (1977). *The Passions and the Interest*, Princeton: Princeton University Press.
- Holmes, Stephen (1989). „The Permanent Structure of Antiliberal Thought“, pp. 227-253 i Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ingram, Attracta (1994). „Constitutional Patriotism“, paper presented at 17th IVR World Congress Bologna, June 16-21, 1995.
- Kant, Immanuel (1970). *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1988). *Foundations of the Metaphysics of Morals*, i Lewis White Beck (ed.), *Kant Selections*, London: Macmillan.
- Kukathas, Chandran (1992). „Are There Any Cultural Rights?“, *Political Theory*, vol. 20, nr. 1, pp. 105-139.
- Kymlicka, Will (1988). „Liberalism and Communitarianism“, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, nr. 2, pp. 181-204.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism. Community and Culture*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1993). „Appendix I: Some Questions about Justice and Community“, pp. 208-221 i Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Clarendon.
- Lasch, Christopher (1991). *The True and Only Heaven*, New York: W.W.Norton.
- Lively, Jack (1962). *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford: Clarendon.
- Locke, John (1990). *A Letter Concerning Toleration*, Buffalo: Prometheus Books.
- Lukes, Steven (1991). *Moral Conflict and Politics*, Oxford: Clarendon.
- Lukes, Steven (1995). *The Curious Enlightenment of Professor Caritat. A Comedy of Ideas*, London: Verso.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon.
- MacIntyre, Alasdair (1985). *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
- Macpherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1972). *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London: Dent.
- Nagel, Thomas (1987). „Moral Conflict and Political Legitimacy“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, nr. 3, pp. 215-240.
- Oldfield, Adrian (1990). *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge.
- Pettit, Philip (1989). „The Freedom of the City“, pp. 141-168 i Alan Hamlin and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford: Blackwell.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, Robert D. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Raz, Joseph (1995). „Multiculturalism: A Liberal Perspective“, *Dissent*, vol. 41, nr. 1, pp. 67-79.

- Rawls, John (1972). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1985). „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nr. 3, pp. 223-251.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rousseau, Jean Jacques (19). *Considérations sur le gouvernement de Pologne, Oeuvres Complètes, III*, Paris: Galimard.
- Rorty, Richard (1985). „Postmodern Bourgeois Liberalism“, i R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis, Notre Dame*: University of Notre Dame Press.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael (1984). „Introduction“, i Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, Oxford: Blackwell.
- Sandel, Michael (1988). „The Political Theory of the Procedural Republic“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 93, nr. 1, pp. 57-68.
- Sandel, Michael (1992). „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, pp. 12-28 i Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press.
- Selznick, Phillip (1992). *The Moral Commonwealth*, Berkeley og Los Angeles: University of California Press.
- Shklar, Judith N. (1989). *The Liberalism of Fear*, pp. 21-38 i Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Skinner, Quentin (1990). „The Republican Ideal of Political Liberty“, pp. 293-303 i Gisella Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1992). „On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty“, pp. 211-224 i Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*.
- Taylor, Charles (1979). „What is Wrong with Negative Liberty“, pp. 175-194 i Alan Ryan, *The Idea of Liberty. Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1989). „Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate“, pp. 159-182 i Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991). *Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992). „Atomism“, pp. 29-50 i Shlomo Avineri og Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1993). *Reconciling the Solitudes*, Sainte-Fuy: Laval University Press.
- Taylor, Charles (ed.) (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- Walzer, Michael (1987). *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1990a). „The Communitarian Critique of Liberalism“, *Political Theory*, vol. 18, nr.1, pp. 6-23.
- Walzer, Michael (1990b). „What Does it Mean to be an American?“, *Social Research*, vol. 57, nr. 3, pp. 591-614.
- Walzer, Michael (1990c). „Nations and Universe“, i Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*, Salt Lake City: University of Utah.
- Vertova, Francesco Paolo (1994). „Cittadinanza liberale, identità collettiva, diritti sociali“, pp. 167-202 i Danilo Zolo (ed.), *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Bari: Laterza.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politics to Reason of State - The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1260-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wirszubski, C.H. (1968). *Libertas as a Political Idea at Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.