

Peter Lind

Frihed som magt over eget liv¹

Hvad betyder det at være fri? Frihed er et slagord og et politisk nøglebegreb. Det er også et af de mest omdiskuterede begreber inden for politisk filosofi, og har været det i tre hundrede år. Et hovedsynspunkt er at frihed er lig med det retligt afgrænsede råderum, hvor den enkelte kan være sig selv uden indblanding fra andre. Det synspunkt føres frem på ny på forskellig vis i begyndelsen af 1960'erne af Hayek i USA og af Berlin i England. Frihed således forstået er et tilbagemag i forhold til tidligere liberale ideer. Det er utidssvarende i forhold til det moderne velfærdssamfund. Frihed bør i stedet forstås som de faktiske udfoldelsesmuligheder, som den enkelte råder over i et givet samfund, herunder ikke mindst ved valg af erhverv og karriere. Frihed som magt over eget liv er et bud på et moderne frihedsbegreb.

Frihed er en central værdi i vores vestlige samfund. Frihed indgår som en helt grundlæggende værdi for vores selvforståelse og for vore forskellige forestillinger om samfundet, uanset om disse forestillinger må karakteriseres som hovedsageligt højre- eller venstreorienterede.

Frihed, forstået som den enkeltes frihed i forhold til resten af samfundet, er en forholdsvis moderne idé, som har sit udgangspunkt i renæssancen, og som får sin første systematiske fremstilling i Thomas Hobbes hovedværk *Leviathan* (1651). Begrebet frihed er siden blevet opfattet meget forskelligt i forskellige perioder og hos forskellige forfattere. Begrebet frihed er i disse mange forskellige afskygninger indgået som en markant værdi i vores form for samfund. Diskussionerne om frihed går således typisk ikke på, om frihed er ønskelig, men om hvordan begrebet frihed skal forstås.

Siden anden verdenskrig har det traditionelt været højrefløjen, som har påberåbt sig frihed som en nøgleværdi. Det gælder helt indlysende for Ronald Reagan i USA og Margaret Thatcher i England, men det er en generel tendens hos partier til højre for midten at fremhæve frihed som en kerneværdi.

Inden for statskundskab og beslægtede discipliner gælder det ligeledes for forfattere, som enten tilhører eller deler opfattelser med det Nye Højre. Det gælder således Milton Friedman (1962) fra Chicagoskolen, højreanarkisten Robert Nozick (1974) og ikke mindst den østrigske økonom Friedrich Hayek (1944, 1960, 1973).

Blandt disse forfattere er det især Hayeks opfattelse af frihed, som skal fremhæves. I *The Constitution of Liberty* (1960) præsenterer han en sammenhængende og velargumenteret opfattelse af frihed som "negativ frihed".

De synspunkter, som Hayek forfægter, kan på mange måder genfindes i et andet værk om frihedsbegrebet: Isaiah Berlins essay *Two Concepts of Liberty*, som blev offentliggjort kort tid før Hayeks værk.

For begge forfattere gælder det, at de mener at repræsentere en klassisk liberal tradition, som går tilbage til Hobbes og Locke. Denne munder ud i en opfattelse af frihed som primært går ud på, at inden for en helt privat sfære er hvert enkelt individ afskærmet fra alle former for indblanding fra staten eller fra andre i samfundet. Frihed er "negativ" i den forstand, at den er "frihed fra" andres indtræden i denne sfære.

Peter Lind

Frihed som magt over eget liv¹

Hvad betyder det at være fri? Frihed er et slagord og et politisk nøglebegreb. Det er også et af de mest omdiskuterede begreber inden for politisk filosofi, og har været det i tre hundrede år. Et hovedsynspunkt er at frihed er lig med det retligt afgrænsede råderum, hvor den enkelte kan være sig selv uden indblanding fra andre. Det synspunkt føres frem på ny på forskellig vis i begyndelsen af 1960'erne af Hayek i USA og af Berlin i England. Frihed således forstået er et tilbagemag i forhold til tidligere liberale ideer. Det er utidssvarende i forhold til det moderne velfærdssamfund. Frihed bør i stedet forstås som de faktiske udfoldelsesmuligheder, som den enkelte råder over i et givet samfund, herunder ikke mindst ved valg af erhverv og karriere. Frihed som magt over eget liv er et bud på et moderne frihedsbegreb.

Frihed er en central værdi i vores vestlige samfund. Frihed indgår som en helt grundlæggende værdi for vores selvforståelse og for vore forskellige forestillinger om samfundet, uanset om disse forestillinger må karakteriseres som hovedsageligt højre- eller venstreorienterede.

Frihed, forstået som den enkeltes frihed i forhold til resten af samfundet, er en forholdsvis moderne idé, som har sit udgangspunkt i renæssancen, og som får sin første systematiske fremstilling i Thomas Hobbes hovedværk *Leviathan* (1651). Begrebet frihed er siden blevet opfattet meget forskelligt i forskellige perioder og hos forskellige forfattere. Begrebet frihed er i disse mange forskellige afskygninger indgået som en markant værdi i vores form for samfund. Diskussionerne om frihed går således typisk ikke på, om frihed er ønskelig, men om hvordan begrebet frihed skal forstås.

Siden anden verdenskrig har det traditionelt været højrefløjen, som har påberåbt sig frihed som en nøgleværdi. Det gælder helt indlysende for Ronald Reagan i USA og Margaret Thatcher i England, men det er en generel tendens hos partier til højre for midten at fremhæve frihed som en kerneværdi.

Inden for statskundskab og beslægtede discipliner gælder det ligeledes for forfattere, som enten tilhører eller deler opfattelser med det Nye Højre. Det gælder således Milton Friedman (1962) fra Chicagoskolen, højreanarkisten Robert Nozick (1974) og ikke mindst den østrigske økonom Friedrich Hayek (1944, 1960, 1973).

Blandt disse forfattere er det især Hayeks opfattelse af frihed, som skal fremhæves. I *The Constitution of Liberty* (1960) præsenterer han en sammenhængende og velargumenteret opfattelse af frihed som "negativ frihed".

De synspunkter, som Hayek forfægter, kan på mange måder genfindes i et andet værk om frihedsbegrebet: Isaiah Berlins essay *Two Concepts of Liberty*, som blev offentliggjort kort tid før Hayeks værk.

For begge forfattere gælder det, at de mener at repræsentere en klassisk liberal tradition, som går tilbage til Hobbes og Locke. Denne munder ud i en opfattelse af frihed som primært går ud på, at inden for en helt privat sfære er hvert enkelt individ afskærmet fra alle former for indblanding fra staten eller fra andre i samfundet. Frihed er "negativ" i den forstand, at den er "frihed fra" andres indtræden i denne sfære.

Det, jeg vil argumentere for, er, at den forståelse af frihed, som disse forfattere giver udtryk for, på mange måder er forældet. At frihed kun er "negativ frihed", er et historisk tilbagetog, som skal ses i lyset af den kolde krig. Ikke alene tager denne frihedsopfattelse kun lidt eller intet hensyn til den marxistiske og socialistiske kritik af liberale institutioner, den ignorerer også den udvikling, som har fundet sted inden for liberalismen siden 1850'erne.

En bedre forståelse af den historiske udvikling vil bringe en anden, mere nuanceret opfattelse af frihed frem. Den er komplementær snarere end grundlæggende i modstrid med disse forfatters forståelse af frihed. Denne alternative frihedsopfattelse, som jeg vil kalde "frihed som magt over eget liv", mener jeg både er bedre afpasset til vor nuværende virkelighed og samtidigt i stand til at give brugbare kriterier for politisk virke.

I det følgende vil jeg først og fremmest søge at påvise sammenhængen mellem Berlins og Hayeks synspunkter i de omtalte værker for derved nærmere at afgrænse deres fælles forståelse af "negativ frihed".

Dernæst vil jeg forsøge at udrede trådene i Berlins elegante, men vanskelige analyse af "positiv frihed". Berlins essay er langt mere end et opgør med den tidligere engelske liberale dynamiske og udadvendte opfattelse af frihed. Berlin opsummerer med en imponerende sproglig virtuositet en række klassiske problemstillinger om frihed, og fletter dem ind i langsigtede politiske og filosofiske betragtninger. Det er ikke mindst denne analyse, som har bevirket, at Berlins essay om frihed er det mest citerede i engelsk politisk filosofi i nyere tid (se blandt andet Cohen, 1960; Feinberg, 1973; MacCallum, 1967; MacFarlane, 1966;

MacPherson, 1973; Nicholls, 1962; Spitz, 1961; Spitz, 1995; Steiner, 1974-75; Taylor, 1979). Mit argument vil her være, at Berlin ikke alene sammenblander meget forskellige opfattelser af frihed, men også tillægger sine filosofiske modstandere en ensidighed i værdier og tankegang, som er helt uberettiget.

Gennem et historisk tilbageblik skitseres derefter tre meget forskellige traditioner inden for politisk filosofi. Den ene knytter først og fremmest frihed til tolerance. Den anden knytter frihed til effektiv magt. Den tredje knytter frihedens bevarelse til politisk engagement i demokratiske institutioner.

Denne gennemgang fører så til en revidering af den klassiske "positive frihed" og til den moderne opfattelse af frihed, som jeg har valgt at kalde "frihed som magt over eget liv".

Rawls' interessante modstykke til det Nye Højres opfattelse af frihed vil kun i beskedent omfang blive berørt (Rawls, 1971; 1993).²

Hayeks analyse af frihed

For Hayek er personlig frihed "den tilstand, i hvilket et menneske ikke er underlagt tvang som følge af et andet menneske eller andre menneskers arbitrære vilje" (Hayek, 1960: 11).³ Det afgørende er her, at det er frihed forstået alene i relation til andre menneskers handlinger, og at kun sådanne handlinger kan begrænse eller afgrænse friheden.

Frihed for Hayek er således ikke det antal handlingsmuligheder, som den enkelte står over for i en given situation, men alene den private handlings sfære, som afgrænses af andre menneskers handlinger eller muligheder for handling. De friheder, som for ham er typiske, er de friheder, som tilfaldt en frigiven slave. Han

fik "en retlig status som et beskyttet medlem af samfundet", "beskyttelse mod vilkårlig arrest", "retten til at arbejde, hvor hans ville" og "retten til bevæge sig hvorhen han måtte ønske det" (Hayek, 1960: 20). Retten til privat ejendom havde slaven normalt i forvejen.

Frihed således forstået er adskilt fra den frihed, som består i "borgernes deltagelse i valget af deres regering, i lovgivningsprocessen og i kontrollen af forvaltningen" (Hayek, 1960: 13). For Hayek er denne slags "kollektive frihed" ikke identisk med personlig frihed, og der er ikke nødvendigvis nogen sammenhæng mellem de to. Tværtimod kan et folk stemme for afskaffelse af enhver form for individuel frihed - som det tyske folk gjorde ved demokratiske valg under Weimarrepublikken, der bragte Hitler til magten.

Hayek adskiller ligeledes individuel frihed (således forstået) fra "indre frihed" med en kort henvisning til de problematikker, som "fri vilje" problemet rejser.

Andetsteds i teksten udvikles de ideer, som bogen er berømt for - at et materielt og moralsk fremskridt bedst fremmes, hvis de enkelte borgere, grupper og organisationer har så frit et samspil som muligt, således at kreative mønstre af aktiviteter og ideer kan udvikle sig på tværs af enhver planlægning eller forsøg på central styring. Her fremgår det klart, at kernefriheden er økonomisk, og at ny livsstil, goder og ideer kræver en høj grad af ulighed i økonomisk formåen, ressourcer eller frihed (Hayek, 1960: 42). Hayek slår nærmest til lyd for, at de, som tør eksperimentere med nye ideer, skulle have mere frihed og ressourcer end andre, idet det i det lange løb vil gavne hele samfundet. Lighedsideal er tilsvarende ødelæggende for samfundets udvikling.

Det er derfor ikke overraskende, at der især er to forbundne ideer om frihed, som

han fra starten tager meget skarpt afstand fra. Den ene er ideen om frihed som formue, eller disponible ressourcer. Den anden er ideen om frihed som magt. For Hayek er især den sidste farlig, fordi ideen om friheden som magt er tæt knyttet til egalitære bevægelser, herunder marxistiske og socialistiske opfattelser af samfundet. Den har rødder tilbage i oplysningstidens opfattelse af viden, fornuft og fremskridt (Hayek, 1960: 16-20). Det punkt skal jeg vende tilbage til.

Hayek indrømmer gerne, at hans frihedsopfattelse godt kan kritiseres for at være negativ. Den står således i modsætning til T. H. Greens "positive" opfattelse af frihed og på linje med Isaiah Berlins opfattelse (Hayek, 1960: 19 og især 425, note 26). Denne "negative frihed" fra andres handlinger giver for ham god mening.

Berlin: Negativ frihed

At alene "negativ frihed" fortjener at blive kaldt frihed er Berlins hovedtese.

"Negativ frihed" skal forstås som "det område inden for hvilket et menneske kan handle uhindret af andre" (Berlin, 1969: 122). Med andre ord er frihed negativ i den forstand, at den afgrænses som det område, der er tilbage, når omverdenens krav er fratrasket.

To punkter er afgørende her. Det ene er, at hvor meget og hvor lidt frihed, et menneske råder over, er alene bestemt af størrelsen og/eller graden af frihed inden for denne sfære af "negativ frihed".

Det andet er, at alene i det omfang denne frihed begrænses af forsætlige menneskelige handlinger, kan der blive tale om begrænsninger i frihed. Man kan kun tale om "manglende ... frihed, hvis man er forhindret i at nå et mål af andre mennesker" (Berlin, 1969: 122). Således afviser han, at man kan tale om mangel på

frihed, hvis blindhed - som ikke direkte skyldes forsætlig handling - forhindrer én i at læse.

Endvidere afviser han, at manglende evne til at udnytte bestemte friheder, såsom at købe et franskbrød, eller rejse rundt om jorden, eller indlede en retssag, fordi man er for fattig, kan opfattes som manglende frihed. Det er ikke manglende frihed, det er fattigdom. At man måtte ønske at begrænse sin frihed for at afbøde denne fattigdom, er så en anden ting. Ligeledes kan man ønske mere lighed i det samfund, som man lever i, og kan derfor være af den opfattelse, at ens frihed bør begrænses af lighedshensyn.

I disse betragtninger er Berlin fuldt på linje med Hayeks forståelse af frihed - som alene er frihed fra andres indgriben eller magtanvendelse.

Berlin præciserer sin forståelse af "negativ frihed" i en række punkter. Det er den frihed, som den liberale tradition, der begyndte med Hobbes og Locke, tager som sit udgangspunkt. Godt nok er den individuelle frihed, som Hobbes indrømmer mennesker i et samfund næsten helt domineret af *Leviathan*, yderst beskeden (forsvar mod fysisk vold), men den er der. Locke har et helt anderledes katalog af rettigheder og pligter, som menneskene bringer med sig i det etablerede samfund. Men for Berlin er der dog tale om det samme begreb, den negative frihed fra andres indgriben, og han mener, at det støttes på afgørende vis af Adam Smith og John Stuart Mill i England, og Benjamin Constant og Alexis de Tocqueville i Frankrig.

Han understreger samtidigt, at der er tale om et moderne frihedsbegreb i modsætning til antikkens forståelse af frihed. Han tager igen det argument op, som Condorcet fører frem, og som Benjamin Constant så levende beskriver (Constant, 1819). Den moderne frihed lægger i mod-

sætning til den antikke frihed vægt på, at der efterlades den enkelte et frit råderum, hvor han eller hun alene er bestemmende. Den antikke frihed, når den fandtes, gik næsten alene på retten til at deltage i de fælles beslutningsprocesser, som var bestemmende for bystatens udvikling og fremtid.

I samme ånd afviser Berlin, at der er en logisk tvingende sammenhæng mellem individuel frihed og demokrati. Negativ frihed - det vil sige den frihed, som andre og staten overlader til mig, friheden til at gøre hvad der passer mig inden for givne rammer - er ikke uforenelig med diktatur eller en eller anden form for elitestyre. Negativ frihed handler om det område af den enkeltes liv, som er frit, og hvor stort det område er. Det handler ikke om, hvordan den frihed er blevet til, og ej heller, hvordan den fastholdes, uddybes eller forsvares. På det punkt er han igen enig med Hayek.

Berlin argumenterer stort set ikke for denne frihed i denne del af sit essay.⁴

Berlins: positiv frihed

Berlins begrundelser for "negativ frihed" kommer først frem i forbindelse med hans angreb på "positiv frihed".

Som udgangspunkt tager han - rimelig nok - T.H. Greens forståelse af frihed "som en positiv magt til eller mulighed for at gøre eller nyde noget, som er værd at gøre eller nyde" (T.H. Green, 1881). Men selve diskussionen handler meget lidt om T.H. Green og meget mere om de frihedsopfattelser, som han mener ligger til grund for "positiv frihed".

Det er ikke Green, som Berlin angriber, men Rousseau, Kant, Hegel og Marx. Det er i deres filosofi, at han ser kimen til en verdensanskuelse, som på sigt fører til Stalins udrensning af millioner af sovjetborgere i 1930'erne og til retfær-

diggørelsen af mange andre uhyrligheder.

Berlin starter med at diskutere ideen om at være sin egen herre. Det er en central og væsentlig side af begrebet frihed. Ideen om at være sin egen herre, at have indflydelse på sin egen skæbne, bevidst vælge ens egen rute er kernen i en hel række frihedsbegreber, som lægger vægt på indre frihed. Berlin nævner i flæng, at denne positive idé om at være fri til at vælge sit eget liv har været knyttet til begreber som det rationelle menneske, det autonome menneske, det "virkelige" eller det "højere" jeg - og at det står i modsætning til irrationelle impulser, drifter og umiddelbare lyster, lavere instinkter eller et uselvstændigt jeg.

Fra disse ideer til en opfattelse af ens "højere jeg" som en del af en større idé og af en større social helhed, om det så er et samfund, en social klasse eller en etnisk gruppe - er der kun et lille skridt. Med andre ord vil opfattelsen af et "højere jeg" - adskilt fra ens lavere jeg, der er optaget af dårlige fjernsynsserier eller fodbold eller nøgne damer - nemt kunne finde støtte og knyttes til det højere formål at tjene en større helhed - med Berlins ord "en stat, en klasse, en nation eller endda selve historiens gang".

Her kommer vi til kernen i hans argument. For Berlin er enhver forestilling om et "højere jeg" eller "et bedre jeg" uløseligt knyttet til ideen om det gode samfund. Det er en idé, som han med rette fører tilbage til Platons forestilling om en ideernes verden, hvor det gode, det smukke og det retfærdige går op i et. Denne opfattelse af værdiernes ultimative enhed har efter hans mening udøvet en ikke ringe indflydelse på vestlig filosofi.

Denne platoniske forestilling hænger for ham meget godt sammen med Rousseaus opfattelse af "fællesviljen" i modsætning til alles vilje. I hans læsning af

Rousseau er det afgørende punkt, at individuel frihed nødvendigvis er underordnet den fælles kollektive frihed, som fastlægger de love, som skal gælde for alle. Kants og ikke mindst Hegels gæld til Rousseau er velkendt. Han understreger hos Hegel de elementer, som peger på frihed som en historisk nødvendighed. For ham medfører denne nødvendighed, at der kun er ét sæt værdier tilbage, som kan anses for gyldige. Hegels samfundsbestemte fornuft accepterer ingen konkurrerende værdier eller livsopfattelser. Det er denne fortolkning af fransk og tysk filosofi, som han kalder for "monisme".

Derfra er det ikke svært at fortolke de økonomiske love, som Marx mente ville føre til kapitalismens undergang, som varianter af samme "monisme". Er der kun én form for frihed og ét sæt værdier tilbage, som kan anses for gyldige, er der al mulig grund til at gøre folk "frie" mod deres vilje.

Ud fra denne fortolkning har Berlin heller ingen vanskeligheder ved at fremstille sin egen forståelse af negativ frihed som central og attraktiv. Fremhævelsen af negativ frihed bliver det eneste moralske værn mod indgreb retfærdiggjort i selve frihedsbegrebet. Negativ frihed kommer også til at fremstå som det eneste frihedsbegreb kompatibelt med værdipluralisme. Det monistiske samfund, som Berlin skitserer, er der ingen, der ønsker sig.

Berlin behandler en række andre frihedsbegreber under overskriften "positiv frihed". Dem vil jeg ikke behandle her, da han stort set knytter alle til sin idé om "monisme". Det er mere nyttigt i stedet for at diskutere sådanne begreber i et historisk tilbageblik.

Negativ frihed og tolerance

Berlin er mest overbevisende, når han siger, at frihed kun er én værdi blandt man-

ge, og at moralske og politiske vurderinger af givne situationer nødvendigvis må afhænge af de prioriteringer, som den enkelte giver grundlæggende værdier som lighed, frihed eller retfærdighed. Disse værdier må altid afvejes over for hinanden, og der må nærmest nødvendigvis være divergerende opfattelser af, hvordan de skal prioriteres.

Liberalisme kan afgrænses på mange forskellige måder, og der mangler heller ikke forsøg herpå. Et af de mest interessante er det, som for nyligt er skitseret af Jørgen J. Poulsen (1996). For ham starter det liberale projekt med Hobbes' storlåede forsøg på at rekonstruere hele den politiske verden omkring isolerede individer, løst af de feudale bånd og helt overladt til en grusom naturtilstand, som tvinger dem til at søge ly hos den næsten almægtige enehersker. Lockes genfortolkning af dette projekt efter den glørværdige revolution af 1688 og næsten 150 års religiøse stridigheder bygger i sin kerne på behovet for en udstrakt tolerance over for anderledes tænkende. Reformationen gjorde en sådan tolerance endnu mere påkrævet på grund af dens insisteren på det individuelle engagement i egen frelse og ikke længere alene den ydre accept af fortolkninger, som den alfaderlige katolske kirke igennem århundreder havde udviklet (se også Dunn, 1996).

Liberalismen således forstået er en opskrift på samliv med andre, som principielt har ligeværdige og ofte modsatrettede opfattelser af, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert. Lockes videre løsning var som bekendt dels gudsbestemte rettigheder og pligter, som den enkelte skulle tage med sig fra sin idylliske, men i stigende grad konfliktplagede naturtilstand. Som modstykke hertil skulle staten være forpligtet til at respektere denne nye helt private frihed, og holde sig in-

den for nogle bestemte rammer. Endelig var det ønskeligt, at den udøvende magt blev begrænset ved en vis form for repræsentation, samt ved den frie debat, som ytringsfriheden og forsamlingsfriheden skulle sikre.

Dette toleranceideal, som ifølge Jørgen J. Poulsen stammer fra Locke (Poulsen, 1996: 129), fik i nyere tid øget næring af Humes skepticisme og empirisme. Den stigende sekularisering og naturvidenskabernes stormende fremmarch, samt den kolossale økonomiske udvikling, som den industrielle revolution frembragte, bidrog på forskellig vis til at styrke snarere end at svække Lockes oprindelige kompromis. To verdenskrige og uhyrligheden ved den nazistiske blanding af teknisk kompetence og primitiv verdensanskuelser bidrog yderligere til et forsigtigt forhold til absolutte værdier og moralske pakkelsninger.

Et sådant toleranceideal er også kernen i den politiske liberalisme, som John Rawls står for (se Rawls, 1993: 303).

Berlin er langt mindre overbevisende, når han påstår, at der er en nødvendig sammenhæng mellem hans "monisme" og enhver frihed, som går udover de snævre grænser fastsat af negativ frihed.

At være sin egen herre og vælge sin egen skæbne kan tværtimod være en opskrift på mangfoldighed, hvor hver især træffer egne valg på basis af en vurdering af egne mål, følelser og værdier. Det er netop sådanne nøjere overvejelser, som betyder, at ens valg er mere frie end dem, som alene dikteres af forbigående indskydelser. MacPherson har således helt ret i at pointere, at der ikke er nogen logisk tvingende sammenhæng mellem positiv frihed således forstået og antagelsen om, at der kun findes ét muligt sæt af fuldstændigt sammenhængende værdier (MacPherson, 1973: 111).

Det er endvidere højst tvivlsomt, hvor stærk en fascination drømmen om en enhed af endelige værdier rent faktisk har spillet for vores vestlige filosofi. Det er endnu mere tvivlsomt, om denne enhed af værdier må føre til de politiske konsekvenser, Berlin trækker frem.

Rousseaus lidenskabelige opgør med sine intellektuelle mentorer i oplysningstiden gør ham ikke nødvendigvis og ensidigt til den onde inspiration for Robespierres terrorregime under den franske revolution. Rousseau var samtidig en bitter modstander af politisk og socialt tyranni og en varm fortaler for alles deltagelse i politiske aktiviteter.

Det er også en noget letkøbt fortolkning af Hegels mangesidige og ofte tve-tydige filosofiske system (for en alternativ fortolkning, se Marcuse, 1941). Marxs storstilede forsøg på at afdække kapitalismens love forhindrede ham aldrig i samtidigt at tilskynde til aktivt at udnytte dagens politiske muligheder, hvilket han gjorde så sent som med kritikken af Gotha programmet. Frigørelse kunne for Marx tage mange former, og trods megen skepsis kunne Marx endda forestille sig en fredelig overgang til socialismen. Det fremtidige samfund, som han skiftevis kalder kommunisme eller socialisme, er aldrig præcist beskrevet i hans forfatterskab, netop fordi det skal være op til borgere i denne nye form for samfund selv at skabe det.

Berlins behandling af politiske eller filosofiske modstandere er ikke alene ensidig. Den fører også til, at man stiller spørgsmålstegn ved hans fortolkning af liberalismen. Det er rigtigt at tage Hobbes og Lockes som udgangspunkt for en liberal tradition, som bygger på tolerance af anderledes sindede. Det er også rigtigt at se Lockes fortolkning af de "naturlige" rettigheder som den første moderne ud-

lægning af vores opfattelse af menneskerettigheder. Men udviklingsforløbet derfra er mindre ligetil end antydnet af Berlin, Rawls og Jørgen Poulsen.

For at forstå dette, så er det Hayek, vi igen må vende os til. Han peger mod et andet udviklingsforløb, når han i skarpe vendinger kritiserer en opfattelse af frihed, som går tilbage til oplysningstiden, og som han ser som stærkt knyttet til socialistiske ideer - frihed som magt.

Frihed som magt

Oplysningstiden medfører en verdensliggørelse og en radikaliserende af Lockes ideer. Voltaire, som oversætter Locke, er også med til at popularisere hans og Newtons ideer. Den nye videnskab skal hjælpe med at beherske naturen og indføre en ny tidsalder for menneskeheden, hvor grænserne for, hvad der er muligt, til stadighed vil kunne udvides mere og mere. Store samfundsgrupper oplever stigende velstand. Et stærkt stigende antal bøger og aviser er med til sprede kundskaber og nye ideer til en stadigt bredere kreds. Det giver sig også udslag i nye og mere radikale opfattelser af frihed. En god opsummering af disse radikale opfattelser af frihed er frihed som magt.

Frihed som magt er i sin kerne såre banal. Voltaire udtrykker det således: "At være virkelig fri, det er at kunne, at have magt. Det at kunne gøre hvad jeg vil, det er min frihed" (Hayek, 1960: 423, note 14). Det vil føre for vidt at uddybe, hvorfor denne opfattelse af frihed falder særligt godt i tråd med oplysningstidens bundløse optimisme og tro på fremskridt baseret på fornuft, videnskab og uddannelse for alle. Men der kan ikke være tvivl om, at for hovedparten af oplysningstidens filosoffer var menneskets kamp mod naturens endnu utæmmede kræfter og mod middelalderens mangfoldige sociale

og åndelige bånd to sider af samme sag. Mennesket skulle anvende fornuft, rationalitet og videnskab til på alle måde at fordrive overtro og fordomme og til at skabe en ny oplyst verden, som kunne drage nytte af alle de vidunderlige frembringelser fra en avanceret civilisation og kultur.

Magt er ikke her forstået primært som en relation mellem mennesker, om end det naturligvis også har den betydning. Magt henviser her mere til evne og mulighederne for at handle uhindret af andre og af manglende ressourcer. Magt i denne sammenhæng er magten til at sige hvad man vil, gøre hvad man vil, bruge sine kræfter som man vil på denne eller hin opgave, eller til at udvide sine kundskaber eller intellektuelle horisont.

Med andre ord er frihed som magt frihed fra sult og elendighed, frihed fra udmarvende tvangsarbejde og frihed fra de sygdomme, som først og fremmest skyldes underernæring, fattigdom og usunde boliger. Det er frihed fra andres udnyttelse af ens nød. Det er frihed til at nyde livets goder, til at snakke med venner, til at beskæftige sig med de ting, som man finder spændende og engagerende. Det er friheden til at lege, til at tage sig god tid, til at være doven og til at le uden hæmninger. Frihed som magt er friheden til at gøre, som man lyster med de ressourcer og muligheder, som ens samfund nu engang kan tilbyde.

Rousseau er uden tvivl den mest radikale af oplysningstidens filosoffer. For ham er det en selvfølge, at frihed skal knyttes til lighed, og at der ikke kan være nogen meningsfuld frihed for et flertal af befolkningen uden en væsentlig social og økonomisk lighed. Den radikalisme får ham til at forkaste enhver form for frihed i de eksisterende samfund - selv i England, som først Montesquieu og senere

Voltaire havde gjort til den idealiserede modpol til det forsat enevældige Frankrig. Hans radikalisme fik ham også til at knytte virkelig frihed til ideen om et nyt samfund præget af moralske borgere parate til at opgive enhver egoisme til fordel for det fælles bedste.

De samme temaer kan uden vanskelighed genfindes hos Marx og Engels. Deres kritik af den borgerlige franske revolution og ikke mindst af de rent formelle borgerlige rettigheder, som alene tjener det formål yderligere at stramme proletariatets i forvejen snærende kæder, er velkendt. Deres eget syn på frihed fremgår nok mest tydeligt i følgende passage fra "Den tyske ideologi", hvor de angriber Stimers filosofiske indgang til frihed. "I virkelighedens verden har menneskene naturligvis hver gang vundet frihed for sig selv i det omfang, det var dikteret og gjort muligt ikke af deres opfattelse af den menneskelige natur, men af de eksisterende produktive kræfter. Al erobring af nye frihedsområder har dog hidtil været begrænset af indskrænkede produktive kræfter" (Marx, 1888: 115-116). James O'Rourke konkluderer i sit studium af frihedsbegrebet hos Marx og Engels, at deres opfattelse var, at frihed "bestod ikke i fravær af tvang, men i magt, i menneskets beherskelse af dets sociale og fysiske omgivelser" (O' Rourke, 1974: 51).

Frihed som magt er en idé, som gør det umiddelbart indlysende, at nogle har større frihed end andre, endda langt større. For den socialistiske tradition gælder det først og fremmest i forholdet til produktionsmidlerne og med hensyn til hvem, der har frihed til at bestemme, hvilket arbejde, der skal udføres af hvem og til hvilken pris. Men også i mere dagligdags forstand er frihed som magt et begreb, som straks peger på den store frihed, som penge, status og sociale ressourcer kan

give til nogle og nægtes andre. Frihed som magt understreger, at frihed ikke alene består i civile rettigheder, som mange ingen muligheder har for at udnytte eller bare få lidt glæde af.

For Marx var den franske revolutionen i 1789 kun et skridt på vejen. Godt nok blev frihed og lighed sat på dagsordenen som aldrig før, og opgøret med feudalverdenen var mere radikalt end andre steder. De civile og politiske rettigheder, som påberåbes, forbliver dog abstraktioner, som støtter snarere end undergraver de fortsat massive uligheder i indkomst, status og magt. Virkelig frihed og lighed kan først finde sted ved skabelsen af et nyt samfund, hvor menneskene i fællesskab kan udfolde alle deres evner i beherskelsen af naturen og i den fælles skabelse af en ny, hidtil ukendt materiel og åndelig civilisation. Alle vil kunne leve som kunstnere og gentlemen og forstå hinanden som sådan. Hvordan denne civilisation i praksis vil forme sig, kan vi ikke vide noget om, men arbejderklassens naturlige sammenhold er udgangspunktet og deres fælles frigørelse gennem en social og politisk kamp er det næste skridt mod det kommende kommunistiske fællesskab.

Negativ frihed og demokrati

Denne opfattelse af frihed har således meget lidt til fælles med den "moderne frihed", som Benjamin Constant så lidenskabeligt forsvare i sin berømte tale i 1819. For Constant er frihed det at leve i en retsstat, hvor man er beskyttet mod vilkårlig arrest, frit kan give sin mening til kende, kan samles med hvem man vil, spille sin formue væk, dyrke den religion man vil eller vælge at fordrive tiden med hvem man vil. Det er den moderne frihed i modsætning til den opfattelse, som var fremherskende i selv den mest berømte

af alle græske bystater - Athen. Friheden for den athenske borger bestod i hans medvirken til de kollektive beslutningsprocesser, som var bestemmende for bystatens overlevelse og udvikling. Denne frihed var dog ikke forenelig med religiøs frihed, og ej heller en beskyttelse mod ostrakisme eller endda dødsdom ved simpelt flertal. Denne frihed kunne kun praktiseres i en meget lille stat, hvor alle kendte alle, og hvor fornuftige borgere kunne bremse demokratiets værste uoder. I store moderne stater, hvor den enkelte stemme i sagens natur kun vejer lidt, er den moderne frihed "den virkelige frihed" (Constant, 1819).

Constant er heller ikke sen til at påpege, at Rousseaus radikale opfattelse af frihed som demokratisk deltagelse nemt kan retfærdiggøre de værste former for tyranni. Constants forhold til Rousseau var dog langt fra entydigt. Således fremkommer Constant ved slutningen af selvsamme tale med en række betragtninger, som bringer netop Rousseau i erindring.

Benjamin Constant lægger her afgørende vægt på de muligheder for politisk deltagelse, som trods alt er åbne for den enkelte borger, selv i store stater. Den politiske frihed er den afgørende garanti for, at de nyvundne friheder ikke forsvinder. Den moderne, private frihed kan sikre vores private lykke. Men kun den politiske frihed kan sikre, at den private frihed ikke forsvinder. Den politiske frihed giver endvidere en privilegeret adgang for mennesker til at udvide deres viden og løfte deres ånd. Det er det område, hvor borgere mere end noget andet sted lærer at forstå, gennemskue og vurdere det moderne samfunds samlede udvikling. Borgerne skal derfor "øve en konstant og aktiv overvågning af deres repræsentanter" og fjerne dem fra magten, "hvis de er blevet snydt i deres ønsker".

Det er naturligvis klart, at den politiske frihed, som Constant argumenterer for i 1819, er en anden, end den, vi kender i dag med den almindelige valgret, forsamlings- og ytringsfrihed, og massemediernes konstante overvågning af politikernes gøren og laden. Men han etablerer en utvetydig sammenhæng mellem borgernes private frihed og deres deltagelse i politik under en eller anden form.

Med andre ord er der selv hos Benjamin Constant stærke elementer af den republikanske frihed, som Quentin Skinner har gjort sig til talsmand for (Skinner, 1990; 1991). Det er indlysende, at den politiske dyd, som for Machiavelli er selve hjørnesteinen i en stærk og uafhængig republik, spiller en helt anden rolle i hans forfatterskab end den forsigtige vagtsomhed, som Constant tilskynder sine medborgere til at opretholde over for de til en hver tid siddende magthavere. Men begge understreger dog, at den private frihed kun kan overleve og trives ved, at borgere selv værner om deres egen frihed.

Sammenhængen mellem frihed og politisk deltagelse er endnu mere klar hos Tocqueville. Kernen i det politiske budskab, som han bringer tilbage fra sit ophold i de Forenede Stater i 1831-32, er netop, at selv om den uafvendelige udligning af alle signifikante sociale forskelle ingen steder er så tydelig som i den unge republik, så byder intet andet land på så gode muligheder for den enkeltes frihed over for centralmagten. Som bekendt var det ikke så meget de amerikanske institutioner, som fascinerede Tocqueville, som de mange sociale og politiske aktiviteter i utallige foreninger og ikke mindst i forbindelse med den kommunale administration.

Der er fascinerende lighedspunkter mellem Marxs analyser af sin samtid, og de analyser, som de franske liberale fore-

tog, herunder især Tocqueville. Den lighed, som den franske revolution trods alt havde skabt, var kommet for at blive. Det nye borgerlige samfund kunne kun fungere med en stærk borgerlig stat. Det står i modsætning til engelsk liberalisme, som kunne se tilbage på en næsten uafbrudt udviklingslinje siden Locke. For både Tocqueville og Marx var revolutionen dog kun en etape i en lang historisk udvikling præget af et stadigt stigende krav om lighed. De nægter begge at tro, at denne udvikling vil stoppe og peger tværtimod på de fattiges og undertryktes sociale og politiske krav som henholdsvis den største trussel og den stærkeste håb (Ehnmark, 1990: 152-156; Siedentop, 1979).

Tocquevilles kompromis mellem gamle idealer og nye realiteter har ikke den kraft og får slet ikke den politiske betydning, som Marxs samlede vision om en helt anden virkelighed har fået. Men hans mere beskedne budskab er dog nok så vigtigt. For Tocqueville skal frihed konstant generobres enten gennem staten eller i opposition til staten. Der er ingen enkel løsning, men en tro på det aktive engagerede menneske, som tager ansvar for samfundsudviklingen, og som selv imod et flertal fastholder en moralsk opfattelse af det offentliges interesse og det enkelte menneskes frihed. Demokratiet både i form af samfundsmæssige lighedskrav og i form af flertalsbeslutninger er kommet for at blive. Et moderne frihedsbegreb skal udvikles derfra.

Positiv frihed: negativ frihed plus frihed som magt

Dette er den opgave, som en række engelske liberale tænkere og politikere forsøger sig med i sidste halvdel af 1800-tallet. Opgaven består kort sagt i at forene frihed som magt med en mere tradi-

tionel liberal opfattelse af frihed. Positiv frihed vil her blive forstået som den sam- lende overskrift for disse forsøg - i mod- sætning til den kommunitære, gruppe- orienterede frihedsopfattelse, som for ek- sempel Charles Taylor står som ekspo- nent for (Taylor, 1979).

Flere studier af liberalismens udvik- ling i England viser en liberal magtelite, som er dybt bekymret over fattigdoms- problemet og dets konsekvenser, samt over de stigende krav om social lighed (Freeden, 1962; Nicholls, 1962; Wein- stein, 1965; Arblaster, 1984).

Det vil føre for langt at redegøre for hele denne udvikling. Et enkelt markant eksempel kan dog nævnes. Den liberale politiker Asquith byggede sin valgkam- pagne i 1892 på ideen om frihed som magt. Han erklærede, at "jeg er en af dem, som tror på at fællesskabets samlede virke kan og bør anvendes positivt såvel som negativt; til at løfte som til at udjævne; til at skabe lige muligheder ikke mindre end til at begrænse privilegier; til at vir- keliggøre den personlige frihed i stedet for at foregive, at den findes" (Nicholls, 1962: 124). At disse ideer var blevet al- mindelige i liberale kredse ved århund- redskiftet, skyldes nok, at de længe var blevet diskuteret ved landets bedste uni- versiteter. Så langt tilbage som i 1861 erklærede således filosofen Cliff Leslie, at "virkeliggjort frihed indebærer meget mere end fraværet af social og retslig tvang; enhver begrænsning i den enkel- tes magt er en begrænsning af positiv fri- hed. En mand er ikke fri til at gå fra Shrop- shire til London ... hvis rejsen er for lang eller for dyr for ham; ej heller er han fri til at udvikle et magtfuldt intellekt, hvis han er afskåret fra at kunne uddanne sig" (Nicholls, 1962: 122, note 76).

En hel generation af engelske liberale politikere søgte således at tilpasse de

gamle frihedsidealer til praktisk politik under hensyn til de nye tider. I modsæt- ning til de tidlige liberale var problem- stillingen ikke længere at ophæve gamle privilegier eller at begrænse statens alt- dominerende rolle i økonomien. Fattig- domsproblemerne var muligvis ikke stør- re end i begyndelsen af århundredet, men de var klart blevet mere synlige i takt med den stigende velstand. Truslen om socia- lisme på kontinentet og i mindre grad i England gjorde ikke opgaven mindre presserende.

Det spændende ved Thomas Hill Green og Leonard T. Hobhouse, de mest kendte eksponenter for denne nye libera- lisme, er således ikke så meget deres for- svar for staten som garant for ordnede forhold og massernes uddannelse som ideen om, at frihed, for at få værdi for andre end en privilegeret overklasse, nød- vendigvis må få et andet og anderledes mere konkret indhold. Det er også de te- maer, som gjorde det muligt for det eng- elske liberale parti at generobre magten i et imponerende "comeback" i 1906 og beholde den mere eller mindre indtil ef- ter første verdenskrig. De liberale gen- nemførte grundlæggende sociale reformer fra 1908 til 1911.

Denne opfattelse af frihed som magt var også central for den alliance af mid- delklasseideer (med the Fabian Society) og fagforeningsinteresser (med den skot- ske minearbejder Keir Hardie), som i 1893 førte til stiftelsen af "The Inde- pendent Labour Party", som nogle år se- nere blev til det nuværende Labour Party.

Det er dette parti, som fra og med den første mindretalsregering i 1924 skulle blive det engelske liberale partis afløser som det konservative partis naturlige modpart. Til en vis grad blev det også dets arvtager. Arblaster (1984: 292) ci- terer Hobhouse for at erklære, at netop

denne første Labour regering "repræsenterer i det store og hele det essentielle i liberalisme, ikke uden fejl og mangler, men bedre end det organiserede parti" havde gjort det i den umiddelbare efterkrigstid.

Arblaster argumenterer videre, at en af årsagerne til det engelske liberale partis fald til tredje pladsen i det engelske partisystem nok skal søges i to forhold. Det ene er, at det liberale partis omvendelse fra klassisk liberalisme til den nye socialliberalisme nok ikke var så helhjetet endda og aldrig blev helt konsekvent gennemført. Det andet er, at det er de socialdemokratiske partier, som i Europa kom til at overtage den blanding af liberal økonomi og statsintervention, som er karakteristisk for den nye socialliberale tankegang. Ser man tilbage på engelsk lovgivning fra 1880'erne til i dag, er det heller ikke svært at se en samlet bevægelse fra i hvert fald 1906 mod den moderne velfærdsstat, som vi kender i dag.

Den største liberale figur fra mellemkrigsårene, økonomiprofessoren John Maynard Keynes, som var opsat på at redde kapitalismen fra egne svagheder, måtte se sine ideer sat i værk, ikke af det liberale parti, hvis program han støttede og var med til at udarbejde i 1929, men af Labour fra midten af 1930'erne. Hans betydning i efterkrigsårene for socialdemokratiske partier i det øvrige Europa behøver ingen yderligere kommentar.

Af Arblasters (1984: 284-349) hovedargument, at den nye socialliberalisme fortsatte inden for den socialdemokratiske bevægelse, følger også, at den liberalisme, som udkrystalliseres i de umiddelbare efterkrigsår og under den kolde krig, ikke var en forsettelse af den moderne socialliberale tankegang, men en tilbagevenden til tidligere liberale teorier, hvor hovedvægten lægges på de utæmmede

økonomiske kræfter og natvægterstaten.

Sammenhængen mellem Hayeks utilslørede forsvar for uligheder af enhver art og Berlins forsvar for en meget afgrænset forståelse af den liberale tradition virker i dette lys ikke helt så tilfældig, som det kunne se ud ved første øjekast. Hayek, Berlin og Friedman ser velfærdsstatens virkeliggørelse af frihed som magt som en trussel mod en ældre opfattelse af frihed.

Omvendt er det nok heller ikke helt tilfældigt, hvis neopluralister som Dahl og Lindblom (1976: 29) tager udgangspunkt i Bertrand Russells definition af frihed fra 1940, nemlig at frihed er "fraværet af forhindringer i at virkeliggøre ens ønsker" og argumenterer for en sympatisk, social udgave af frihed som magt. Hayek (1960: 17) derimod tager forudsigeligt nok klart afstand fra den samme definition af Bertrand Russell.

Samtidigt er det ikke svært at følge Arblaster i, at Hayek, Milton Friedman og Det Nye Højre i det hele taget fik særlig opmærksomhed i 1970'erne, hvor Keynes' opskrifter fra 1930'erne for første gang i efterkrigsårene ikke længere syntes at kunne garantere den heldige kombination af materielt fremskridt, fuld beskæftigelse og overkommelig inflation.

Det gør det ikke mindre nødvendigt at argumentere for andre opfattelser af frihed end den, som Hayek og Berlin forfægter. Samtidigt skal de værdifulde indsigter, som deres analyser trods alt indeholder, også indgå i et tidssvarende frihedsbegreb.

Frihed som magt over eget liv

Et sådant tidssvarende frihedsbegreb vil jeg betegne "frihed som magt over eget liv". Jeg foreslår følgende definition.

Frihed som magt over eget liv er friheden til i videst muligt omfang at kunne

vælge sit eget liv. Det betyder muligheden for at vælge eget erhverv og karriere i relation til egne ønsker og talenter - herunder ikke at have en karriere. Det betyder så mange udfoldelsesmuligheder som muligt i livets andre gøremål, som er forenelig med lignende frihed for alle. Det betyder, at man i videst muligt omfang kan påvirke de beslutninger, som til stadighed er med til at påvirke ens livsmuligheder.

Disse friheder, i relation til arbejdsliv, til fritidsliv og det politiske liv, skal være virkelige friheder. Det forudsætter, at basale behov er dækket, og at der er etableret et mål af tryghed mod livets vilkårlighed - her tænkes på et bistandssystem og/eller et sundhedssystem, samt naturligvis et uddannelsessystem. Det forudsætter også, at der foreligger tekniske og økonomiske muligheder for den enkelte til at udnytte disse friheder.

Det er ikke tilfældigt, at hovedvægten i frihed som magt over eget liv ligger i valg af erhverv. Det er trods alt stadig det område af livet, hvor de fleste af os investerer vore bedste kræfter og talenter. Samtidigt er det lige så afgørende, at det ikke dermed udelukkes, at andre værdier end arbejde prioriteres højere.

Den moralske undertone, som nok prægede meget af den socialliberale tankegang, er forhåbentlig blevet mere fjern for os, end den var tidligere. Bertrand Russell har bemærket i sin charmerende "In Praise of Idleness" (1932), at de rige aldrig er glade for at se, at de fattige ikke arbejder. Det er ikke naturligt. Fattige folk bør arbejde. Han fortæller også om den rejsende i Napoli, som så 12 tiggere ligge i solen og lovede en mønt til den mest dovne. Da 11 rejste sig, gav han pengene til den sidste.

Frihed som magt over eget liv er individuel. Berlins argument for, at det til

syvende og sidst er det afgørende kriterium for virkelig frihed i vores kulturkreds, forekommer overbevisende. Frihed, som vi forstår det i de vestlige lande og har gjort siden 1600 tallet med Hobbes, må i en eller anden forstand kunne måles i relation til det enkelte menneske. Samtidigt er der tale om frihed som "magt" over eget liv for at understrege, at den frihed, som vi bør tale om, er faktisk og reel frihed. Det er en frihed, som vi "magter" ud fra de økonomiske og sociale ressourcer, som vi disponerer over. Skal vi tale om ytringsfrihed eller forsamlingsfrihed, er der således tale om såvel de retlige garantier, som i de fleste lande er knæsat i forfatningen og udmøntet i de relevante love. Men det er også sådanne forhold som et vist mål af uddannelse, en fortsat offentlig støtte til aviser (via porto eller på andet måde) eller eventuelt offentlig støtte til forskellige slags foreninger til ideale formål.

Denne form for frihed kan også defineres omvendt som den frihed, som en given regering bør forpligte sig til at garantere. Et eksempel på denne tankegang kan man finde hos den tidligere finansminister og næstformand i Labour, Roy Hattersley. Ifølge ham skal staten forpligte sig til i videst muligt omfang at sikre, at de rettigheder som klassisk liberalisme står for, også bliver til virkelighed for så mange som muligt (Hattersley, 1987: 23), og staten skal afholde sig fra enhver indgriben i enkelte menneskers tilværelse, som vil reducere den samlede sum af frihed i samfundet (Hattersley, 1992: 133).

Et andet udtryk for samme tankegang finder vi i T.H. Marshalls opfattelse af moderne statsborgerskab, til hvilket han knytter civile, politiske og sociale rettigheder. Hans argument, at de politiske rettigheder i England først kom lang tid ef-

ter de civile rettigheder, fordi de ikke i samme grad understøtter klassisk kapitalisme, virker overbevisende. At der i dag skal knyttes sociale rettigheder i form af uddannelse, fri lægehjælp og social hjælp i forskellige former til vores idé om statsborgerskab, synes ligeledes indlysende i vores kulturkreds. Disse rettigheder er således grundlæggende rettigheder, som støtter og underbygger frihed som magt over eget liv.

Den traditionelle indvending, som også Hayek fremfører, at frihed som magt over eget liv er så bredt defineret, at det gør enhver diskussion af frihed i konkurrence med andre værdier - som lighed eller retfærdighed - umulig, holder ikke.

Det oplagte modargument er naturligvis, at negativ frihed defineret ved andres handlinger selv er tvetydigt. Tager vi Berlins eksempel med blindhed kan man sagtens forestille sig, at et offentligt finansieret og centralstyret sundhedsvæsen i Europa investerer større beløb til forskning end det private amerikanske sygehusvæsen. Hvis vi nu også forestiller os, at blindhed kan kureres i Europa som følge af nyere forskning på området og overkommelig adgang til et effektivt offentligt sygehusvæsen, men ikke i USA, hvor kongressen lige har forkastet Clintons store sygehusplan, vil det så være en naturlig forhindring eller en mangel på frihed på grund af andres handling? Der vil i dag kunne findes utallige sådanne eksempler, hvor grænsen mellem naturlige og menneskeskabte forhindringer smuldrer fuldstændigt.

Det er i øvrigt et punkt, som Berlin modsat Hayek ikke er helt uvillig til at medgive, selv om det optræder i en fodnote i klar strid med hele tonen i hans argumentation (Berlin, 1969: 123). Her åbner han for muligheden, at fattigdom eller manglende ressourcer i øvrigt kan

føres tilbage til påvirkning fra andre mennesker. Det kan det i det omfang, at der kan henvises til en politisk eller økonomisk teori, som knytter manglende frihed til bestemte handlinger/ikke handlinger hos andre mennesker. Det gælder oplagt for marxismens opfattelse af samfundsmæssige love, men det gælder også for en væsentlig del af nogle kristelige og utilitaristiske filosofier, samt for socialistiske teorier i almindelighed.

Omvendt gør det forhold, at frihed som magt over eget liv defineres i forhold til det enkelte menneske, det muligt i princippet at anvende dette frihedsbegreb i forhold til samfund med forskellige grader af ulighed. Der vil formentlig altid være uligheder i talent, evner og motivation. Det er også i dag svært at forestille sig et dynamisk samfund, som ikke har et mål af ulighed, hvad angår indkomst, status og jobindhold. Der er ikke noget i begrebet frihed som magt over eget liv, som forhindrer, at det anvendes på utallige varianter af sådanne samfund.

Samtidig gør denne definition det muligt og meningsfuldt at tale om uligheder i frihed, eller i hvert fald forskellige former for frihed. For eksempel argumenterer Hayek for, at en travl børsmægler, ophængt af tusinde opgaver, presset til det yderste og konstant overvåget af en nidkær chef nok er mindre fri end en lykkelig, ludfattig bum, som går sine egne veje (Hayek, 1960: 17, let ændret). Selv i sådan en karikatur af en modsætning holder hans argument ikke for den mest overfladiske analyse. Om ikke andet så har den fortravlede børsmægler altid den mulighed selv at blive en bum, mens det omvendte formentlig ikke er tilfældet. Børsmægleren har sandsynligvis også mulighed for en lang række mindre dramatiske jobskift, hvor hans samlede frihed i form af de aktiviteter, han kan kaste

sig ud i, og/eller underholdningstilbud, som han har råd til, er anderledes stor end bumsens.

At frihed skal måles i relation til enkeltindivider udelukker ikke, at der kan være tale om kollektiv frihed. For eksempel giver det udmærket mening at sige, at "arbejderklassen er i dag mere fri, end den var i 1930'erne". I det omfang frihed kan måles, kan man sagtens måle en sammenhængende gruppes samlede frihed i relation til en anden gruppe. Men det skal forstås således, at hvert enkelt individs frihed måles enkeltvis, og at gruppens frihed måles i forhold til denne sum af frihed. Det er altså ikke en kollektiv frihed, som eksisterer selvstændigt i forhold til de enkelte gruppemedlemmers frihed. Det er således en helt anden opfattelse af kollektiv frihed, end den, som de kommunitære forfattere forfægter (jf. for eksempel Poulsen, 1996).

Tilsvarende giver det mening at tale om "et frit land". Et kriterium kunne være den gennemsnitlige frihed, som de enkelte faktisk nyder i forskellig henseende. Et andet kriterium kunne være det, som Hayek anvender, det vil sige, hvor frit de bedst stillede borgere er. Et tredje kriterium kunne være, hvor frit de dårligst stillede menneske i det samfund er i civil, politisk og socialt henseende. Det sidste mener jeg ligger i hele den tankekonstruktion, hvorpå Rawls bygger sit retfærdighedsbegreb.

Til sidst skal det understreges, at det i dag lige så lidt som tidligere er muligt at adskille negativ frihed eller frihed som magt over eget liv fra spørgsmålet om den kollektive beslutningsproces.

De frihedsrettigheder, som vi i dag tager for givet, er resultatet af en lang historisk proces. I denne proces er indgået en række elementer, så som renæssancens fremhævelse af individets rolle, de kri-

stelige lighedsideal og reformationens krav om indre overbevisning (Dunn, 1996: 39). Men denne historiske proces er også samtidig historien om en lang række politiske og sociale konflikter, som gjorde liberalisme til et brugbart kompromis, som alle mere eller mindre kunne blive enige om. At tro, at det kompromis fortsat kan nyde den fornødne autoritet uden et vis mål af aktiv støtte fra mange sider, forekommer naivt.

Det synspunkt finder støtte i den litteratur, som beskæftiger sig med Marshalls udlægning af den historiske proces bag de sociale rettigheders opståen. Afgørende her er, at disse rettigheder er opstået som et politisk kompromis muliggjort af mange faktorer, hvor socialt pres fra arbejderklassen kun var én faktor blandt mange. Historisk set, og nok mest tydeligt i Bismarks berømte sociale love fra 1882, 1884 og 1889, har det været den dominerende politiske klasse, som har udformet den lovgivning, som først skabte disse rettigheder (Barbalet, 1988). Det vil ligeledes være den til enhver tid givne konstellation af politiske kræfter, som kommer til at bestemme det nøjagtige omfang og karakter af denne lovgivning. Det Nye Højres angreb på denne lovgivning under Reagan og Thatcher viser tydeligt, at spørgsmålet om de sociale rettigheders berettigelse altid kan bringes op til fornyet diskussion.

Det samme gør sig gældende for de civile rettigheder, som vi nu anser for at være så selvfølgelige i vores kulturkreds. Det ses mest tydeligt i grænsetilfælde, så som journalisternes beskyttelse af deres kilder eller med Rushdies næsten aflyste besøg i København.

Frihed som magt over eget liv kan således ikke i det lange løb eksistere uden en vedvarende interesse for det samfund, som vi alle lever i. Det er desto mere nød-

vendigt, som der er mange andre værdier at varetage, så som lighed, retfærdighed og endda landets sikkerhedsinteresser. Der kan også være mange konflikter mellem forskellige sider af frihed. Det frie samfund, som Marx antydningssvis skitserer i øjeblikke af uahæmmet victoriansk optimisme, står nok endnu ikke for døren - ikke mindst i lyset af vore nye økologiske bekymringer. Derfor er Tocquevilles ideal om frie mænd og kvinder, som selv tager ansvar for eget liv og eget samfund, og som forsvarer de mange sider af frihed, som de bedst kan, måske ikke den værste opskrift for vores fremtid.

Noter

1. En tidlig udgave af denne artikel har været forelagt i efteråret 1996 på Forskningsseminaret ved Institut for Statskundskab ved Københavns Universitet. Jeg vil gerne takke de deltagende for de mange nyttige kommentarer og den opmuntrende venlighed, som jeg modtog ved denne lejlighed. Samtidigt skal jeg takke Jørgen Poulsen og Palle Svensson for yderligere kommentarer og forslag til forbedringer.
2. Det er der flere grunde til. Dels er det retfærdighed, og ikke frihed, som er hans centrale problemstilling. Dels er det svært, muligvis på grund af Rawls søgen efter en konsensus i amerikansk politik, helt at fastsætte grænserne for og karakteren af hans frihedsbegreb. Der er dog ingen tvivl om, at hans sympati går til Isaiah Berlin og Benjamin Constant, som han henviser til med velvilje (Rawls, 1971: 271, 202, 230; 1993: især 299, 303). Samtidig viser diskussionen med Norman Daniels, at han i modsætning til Berlin tager spørgsmålet om de reelle muligheder for at udnytte bestemte friheder alvorligt (Daniels, 1975; Rawls, 1993: 324-321).
3. Denne og efterfølgende udenlandske citater har jeg valgt at oversætte til dansk for at lette læsningen. Alle oversættelser er mine egne.
4. Han henviser kort til John Stuart Mills lidenskabelige forsvar for den enkeltes ret til at

føre så excentrisk en tilværelse, som landets love giver mulighed for. Han nævner Mills egen begrundelse herfor, nemlig at kun ved at tillade individuelle livsførelser fri for konventionernes generende bånd kunne nye og originale synspunkter blomstre og være med til at fremme fremskridtets og sandhedens interesse. I samme åndedræt peger han på James Stephens lidenskabelige angreb på netop denne betragtning. Stephen argumenterer overbevisende for, at selv i de disciplinerede og puritanske calvinistiske samfund i Skotland kan vi finde stærke individualister med stor kærlighed til sandhed, og at det også er tilfældet inden for så autoritære institutioner som den engelske hær (Stephen, 1873).

Litteratur

- Arblaster, Anthony (1984). *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Blackwell.
- Barbalet, J.M. (1988). "Citizenship and Class Inequality", *Open University Press*, pp. 44-79.
- Berlin, Isaiah (1969). "Two Concepts of Liberty", pp. 118-172 i Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, M. (1960). "Berlin and the liberal tradition", *Philosophical Quarterly*, Vol. 10, no. 40, pp. 216-222.
- Constant, Benjamin (1819). "De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes", pp. 417-430 i Dominique Colas(ed.), *La pensée politique*, Paris: Larousse.
- Dahl, Robert og Charles Lindblom (1976). *Politics, Economics and Welfare*, Chicago: University of Chicago Press.
- Daniels, Norman (1975). "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", pp. 249-52 i Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, New York: Basic Books.
- Dunn, John (1996). *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehnmark, Anders (1990). *Slottet - Et essay om Alexis de Tocqueville*, København: Samleren.
- Feinberg, J. (1973). *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Freedman, Michael (1962). *The New Liberalism - An Ideology of Social Reform*, Oxford:

vendigt, som der er mange andre værdier at varetage, så som lighed, retfærdighed og endda landets sikkerhedsinteresser. Der kan også være mange konflikter mellem forskellige sider af frihed. Det frie samfund, som Marx antydningssvis skitserer i øjeblikke af uahæmmet victoriansk optimisme, står nok endnu ikke for døren - ikke mindst i lyset af vore nye økologiske bekymringer. Derfor er Tocquevilles ideal om frie mænd og kvinder, som selv tager ansvar for eget liv og eget samfund, og som forsvarer de mange sider af frihed, som de bedst kan, måske ikke den værste opskrift for vores fremtid.

Noter

1. En tidlig udgave af denne artikel har været forelagt i efteråret 1996 på Forskningsseminaret ved Institut for Statskundskab ved Københavns Universitet. Jeg vil gerne takke de deltagende for de mange nyttige kommentarer og den opmuntrende venlighed, som jeg modtog ved denne lejlighed. Samtidigt skal jeg takke Jørgen Poulsen og Palle Svensson for yderligere kommentarer og forslag til forbedringer.
2. Det er der flere grunde til. Dels er det retfærdighed, og ikke frihed, som er hans centrale problemstilling. Dels er det svært, muligvis på grund af Rawls søgen efter en konsensus i amerikansk politik, helt at fastsætte grænserne for og karakteren af hans frihedsbegreb. Der er dog ingen tvivl om, at hans sympati går til Isaiah Berlin og Benjamin Constant, som han henviser til med velvilje (Rawls, 1971: 271, 202, 230; 1993: især 299, 303). Samtidig viser diskussionen med Norman Daniels, at han i modsætning til Berlin tager spørgsmålet om de reelle muligheder for at udnytte bestemte friheder alvorligt (Daniels, 1975; Rawls, 1993: 324-321).
3. Denne og efterfølgende udenlandske citater har jeg valgt at oversætte til dansk for at lette læsningen. Alle oversættelser er mine egne.
4. Han henviser kort til John Stuart Mills lidenskabelige forsvar for den enkeltes ret til at

føre så excentrisk en tilværelse, som landets love giver mulighed for. Han nævner Mills egen begrundelse herfor, nemlig at kun ved at tillade individuelle livsførelser fri for konventionernes generende bånd kunne nye og originale synspunkter blomstre og være med til at fremme fremskridtets og sandhedens interesse. I samme åndedræt peger han på James Stephens lidenskabelige angreb på netop denne betragtning. Stephen argumenterer overbevisende for, at selv i de disciplinerede og puritanske calvinistiske samfund i Skotland kan vi finde stærke individualister med stor kærlighed til sandhed, og at det også er tilfældet inden for så autoritære institutioner som den engelske hær (Stephen, 1873).

Litteratur

- Arblaster, Anthony (1984). *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Blackwell.
- Barbalet, J.M. (1988). "Citizenship and Class Inequality", *Open University Press*, pp. 44-79.
- Berlin, Isaiah (1969). "Two Concepts of Liberty", pp. 118-172 i Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, M. (1960). "Berlin and the liberal tradition", *Philosophical Quarterly*, Vol. 10, no. 40, pp. 216-222.
- Constant, Benjamin (1819). "De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes", pp. 417-430 i Dominique Colas(ed.), *La pensée politique*, Paris: Larousse.
- Dahl, Robert og Charles Lindblom (1976). *Politics, Economics and Welfare*, Chicago: University of Chicago Press.
- Daniels, Norman (1975). "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", pp. 249-52 i Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, New York: Basic Books.
- Dunn, John (1996). *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehnmark, Anders (1990). *Slottet - Et essay om Alexis de Tocqueville*, København: Samleren.
- Feinberg, J. (1973). *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Freedman, Michael (1962). *The New Liberalism - An Ideology of Social Reform*, Oxford:

- Clarendon Press.
- Friedman, Milton (1962). *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press.
- Green, T. H. (1881). "Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 21-32 i David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Hattersley, Roy (1987). *Choose Freedom*, London: Penguin Books.
- Hattersley, Roy (1992). "Through equality to liberty", pp. 133-150 i William L. Miller (ed.), *Alternatives to Freedom*, London: Longman, 1995.
- Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*, London: Routledge & Kegan Poul.
- Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Poul.
- Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Keagan Paul, 1993.
- MacCallum, Gerald C., Jr. (1967). "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, LXXVI, pp. 312-334.
- MacFarlane, L.J. (1966). "On Two Concepts of Liberty", *Political Studies*, Vol. 14, pp. 77-81.
- MacPherson, C.B. (1973). "Berlin's Division of Liberty", pp. 95-119 i C.B. MacPherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon Press.
- Marcuse, Herbert (1941). *Reason and Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (1888). *The German Ideology*, London: Lawrence and Wishart, 1970, pp. 115-116.
- Mill, John Stuart (1859). *On Liberty*, London: Penguin, 1974.
- Nicholls, D. (1962). "Positive Liberty 1880-1914", *American Political Science Review*, Vol. 56, pp. 114-128.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- O'Rourke, J. J. (1974). *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet Philosophy*, Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Poulsen, Jørgen J. (1996). "Retfærdighed og/eller fællesskab - en grundriss af politisk filosofi", *Politica*, 28 årg., nr. 2, pp. 128-145.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Russell, Bertrand (1932). "In Praise of Idleness", pp. 246-259 i Eric Fromm (ed.), *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Garden City.
- Siedentop, Larry (1979). "Two Liberal Traditions", pp. 153-174 i Allan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin (1990). "The Republican Ideal of Political Liberty", pp. 293-309 i Bock, Skinner og Viroli (ed.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge.
- Skinner, Quentin (1991). "The paradoxes of Political Liberty", pp. 183-205 i David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Spitz, David (1961). "The nature and limits of freedom", *Dissent*, Vol. 8, pp. 78-86.
- Spitz, Jean-Fabien (1995). *La liberté politique*, Paris: Presses universitaires de France.
- Steiner, Hillel (1974-75). "Individual Freedom", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 75, pp. 33-50.
- Stephen, James Fitzjames (1873). *Liberty, Equality, Fraternity*, Cambridge: Cambridge University press.
- Taylor, Charles (1979). "What's Wrong With Negative Liberty", pp. 175-93 i Allan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Weinstein, W. L. (1965). "The Concept of Liberty in Nineteenth Century English Political Thought", *Political Studies*, Vol. XIII, No. 2, pp. 145-162.