LIBERTAS 88
August 2025

Den skotske oplysning

Adam Ferguson om civilisationens paradoks
Johan J. R. Espersen

Adam Smith og teodicé
Jens Lund Andersen

Adam Smiths moralfilosofi
Torben Mark Pedersen

Om Adam Smiths bog, *Teorien om de moralske følelser*
Torben Mark Pedersen

Uden for tema
Derfor Skattebetalerne
Martin Ågerup

Den synlige hånd
Charlie Kirk er blevet myrdet
Torben Mark Pedersen

Tidsskriftet LIBERTAS udgives af selskabet Libertas

LIBERTAS

Tidsskriftet Libertas
ISSN 0903-9341. © Libertas

Tidsskriftet Libertas, som udgives af selskabet Libertas, er et uafhængigt tidsskrift til fremme af studiet af fri markedsøkonomi og personlig frihed.

Tidsskriftet Libertas postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

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

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion
Torben Mark Pedersen (ansv.)
Johan J. R. Espersen
Otto Brøns-Petersen
Simon Gardner Mogensen
Hasna Eggers
Peter Kurrild-Klitgaard
Jens Lund Andersen

Redaktionen kan kontaktes på:
torbenmarkp@hotmail.com

Indhold
Tema: Den skotske oplysning

Temaindledning 3

Adam Ferguson om civilisationens paradoks 4
Johan J. R. Espersen

Adam Smith og teodicé 10
Jens Lund Andersen

Adam Smiths moralfilosofi 18
Torben Mark Pedersen

Om Adam Smiths bog, *Teorien om de moralske følelser* 49
Torben Mark Pedersen

Uden for tema

Derfor Skattebetalerne 56
Martin Ågerup

Den synlige hånd

Charlie Kirk er blevet myrdet 60
Torben Mark Pedersen

Temaindledning

Den skotske oplysning har i den offentlige bevidsthed altid stået i skyggen af den franske oplysning, og der er sikkert langt flere almindelige mennesker, der kender navne som Voltaire, Rousseau og Diderot end David Hume, Adam Smith og Adam Ferguson m.fl. Det er beklageligt, for Skotland blev et centrum for oplysning, videnskab og filosofi i det 18. århundrede, og af særlig interesse for *LIBERTAS*' læsere er det naturligvis også, at Skotland var arnestedet for den videnskabelige udforskning af moral, af samfundet og af samfundsøkonomien, og med den skotske oplysning suppleredes John Lockes politiske liberalisme med en civilsamfundets og økonomisk liberalisme.

De to vigtigste skotske oplysningsfilosoffer er David Hume og Adam Smith, men der er talrige andre, der ydede vigtige bidrag til samfundsvidenskabernes udvikling.

En af dem er Adam Ferguson, og dette temanummer indledes med en artikel om Ferguson skrevet af **Johan J. R. Espersen**. Adam Ferguson var som Adam Smith optaget af den evolutionære og ikke-planlagte udvikling af samfundet, men han er mere pessimistisk eller civilisationskritisk end Smith, og han identificerede et paradoks, nemlig at de kræfter, der skaber civilisationen, som arbejdsdelingen, er de samme som dem, der undergraver civilisationens moralske fundament. Fremskridt producerer både velstand og opløsning, og vejen fra frihed til despoti, fra dyd til dekadence, er overraskende kort.

Jens Lund Andersen læser Smith teologisk, og han mener, at Adam Smiths etik kan fortolkes som en implicit naturlig teodicé. I forlængelse af kristen tradition ses egoisme som modsætningen til næstekærlighed – fra Augustins syndsbegreb til Luthers tanker om fornuftens rolle i etiske spørgsmål. Smith viderefører denne tanke ved at vise, hvordan egeninteresse balanceret med sympati og samvittighed kan være forenelig med omsorg for andre.

Adam Smith afviste som Hutcheson og Hume før ham, at moralen er givet af Gud eller kan udledes af fornuften. Den udspringer af vores moralske følelser, og Adam Smiths moralfilosofi er en del af den skotske moralfilosofiske tradition, der kaldes for "moral sentimentalism." Smiths moralfilosofi er også mere en videnskabelig - psykologisk og sociologisk - teori om, hvordan mennesker fælder moralske domme og danner generelle moralregler end en filosofi om moralens begrundelse. Samtidig er den et bidrag til en teori om, hvad der skaber sammenhængskraft i samfundet og etablerer den sociale orden og tillid mellem mennesker. Artiklen er skrevet af **Torben Mark Pedersen**.

Den sidste artikel inden for temanummeret er blot en note om Adam Smiths moralfilosofiske hovedværk, Teorien om de moralske følelser, skrevet af **Torben Mark Pedersen**.

Danmark har fået en ny liberal tænketank og interesseorganisation for skatteyderne, nemlig Skattebetalerne, hvilket stifter og direktør **Martin Ågerup** skriver om. Skattebetalerne har fem mærkesager: lavere skatter, enklere skatteregler, bedre retssikkerhed i mødet med Skattemyndighederne, en mere effektiv anvendelse af skattekronerne samt mere åbenhed og gennemsigtighed med, hvordan skattekronerne anvendes.

Den synlige hånd handler om det politiske mord på Charlie Kirk i september i år. Han blev dræbt af en snigmorders kugle, mens han talte til et arrangement arrangeret af Turning Point USA. Om det skriver **Torben Mark Pedersen**.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

Adam Ferguson om civilisationens paradoks

Johan J. R. Espersen*

Hos Adam Ferguson (1723-1816) støder slagmarkens kaos, de skotske højlandsklaner og Edinburghs oplyste saloner sammen i et paradoks: De dyder, der skaber et stærkt samfund, er netop dem, som civilisationens fremskridt truer med at udhule.

Få filosoffer begynder deres livsgerning på en mudret slagmark, men for Adam Ferguson kan slaget ved Fontenoy betragtes som stedet, hvor kimen til hans tænkning blev lagt.

Den 11. maj 1745, under Den Østrigske Arvefølgekrig, blev den 22-årige Ferguson kastet ind i et af århundredets mest blodige slag. Han tjente som feltpræst for det berømte Black Watch-regiment, en styrke af højlændere fra det nordlige Skotland, rekrutteret til at bringe ro i deres egne bjergegne, men nu sendt til kontinentet for at kæmpe i en krig, de næppe forstod. De var klanfolk, bundet sammen af ære og slægtskab. Mænd, der kæmpede for hinanden snarere end for kongen, hvis sprog de knap kunne tale.

Slaget ved Fontenoy var et blodbad. En kolonne af britiske og hannoveranske soldater, en mur af røde jakker og blanke bajonetter, marcherede frem mod de franske linjer. Artilleriet hamrede løs, rækkerne brød sammen, og krudtrøgens tåge gjorde venner og fjender umulige at skelne. Tusindvis af mænd døde. Midt i dette kaos fortælles en apokryf historie. Feltpræsten Ferguson nægtede angiveligt at adlyde sin obersts ordre om at holde sig bag linjerne med kirurgerne. I stedet greb han sit sværd for at kæmpe side om side med sine soldater. Om historien er sand, vides ikke, men noget tyder på, at Ferguson faktisk gjorde sig bemærket ved sit mod. Året efter blev han udnævnt til regimentets øverste præst.

Når man læser Fergusons senere filosofi, er det fristende at læse Fontenoy ind i hans tænkning. Her oplevede han, at det, der binder mennesker sammen, ikke er kolde kalkuler, men lidenskab. Og dér, midt i blod og røg, solidaritet og ødelæggelse i ét og samme øjeblik, anede han måske, at de dyder, der skaber et ubrydeligt fællesskab på slagmarken, er dem, som civilisationen langsomt sliber bort.

Denne erfaring kan også spores i Fergusons hovedværk *An Essay on the History of Civil Society* fra 1767. Her undersøger han, hvordan samfund opstår og udvikler sig, men måske mest interessant stiller han et paradoksalt spørgsmål: Hvad nu hvis civilisationens vækst og dens undergang udspringer af den samme proces?

Mennesket er født i samfundet, og der lever han

An Essay on the History of Civil Society begynder med en kritik af kontraktteorien. Kontraktteorien forestiller sig mennesket i en oprindelig naturtilstand. Denne tilstand beskrives meget forskelligt. For Thomas Hobbes er den præget af vold og usikkerhed, en alles krig mod alle, mens den for Jean-Jacques Rousseau er et tabt paradis af uspoleret uskyld. Men trods disse forskellige vurderinger deler kontraktteoretikerne en grundlæggende metodisk tilgang: De forestiller sig mennesket som oprindeligt adskilt og uorganiseret, og forklarer samfundets fremkomst som resultatet af en

*Johan J. R. Espersen (f.1987) er cand.mag. i filosofi og arbejder til daglig med international politik.

bevidst pagt, hvad end den er drevet af frygt, fornuft eller moralsk vilje.

Ferguson beskriver denne tilgang som gisninger. I stedet for at gætte på, hvordan mennesket hypotetisk har været eller måtte være, foreslår han at se på, hvordan vi faktisk er. "If we are asked therefore, where the state of nature is to be found? we may answer, it is here," skriver Ferguson (1767, 14), og tilføjer senere med en soldats ordforråd: "Mankind have always wandered or settled, agreed or quarrelled, in troops and companies," Ferguson (1767, 21). Historien og erfaringen viser med andre ord tydeligt, at vi aldrig har levet uden for et fællesskab. Vi er ikke født isoleret og derefter socialiseret. Vi er født sociale, og uden fællesskab er vi ikke mennesker. "Send him to the desert alone, he is a plant torn from his roots," skriver Ferguson om mennesket. "The form indeed may remain, but every faculty droops and withers; the human personage and the human character ceases to exist," Ferguson (1767, 23).

Denne medfødte socialitet betyder, at vi ikke slår os sammen i grupper og samfund som konsekvens af frygt, nytte eller moralsk overvejelse. Vi søger hinanden spontant, af instinkt, affektion og lidenskab. Ferguson illustrerer dette med en historie om en indianer, der kaster sig ned for fødderne af en genfunden ven. Ifølge Ferguson stod de europæiske tilskuere måbende over scenens ordløse ømhed. Det, der nærmest lignede religiøs hengivenhed hos indianeren, skyldtes ikke frygt eller kolde beregninger. Det var udtryk for en intens, urokkelig loyalitet, en hengivenhed så stærk at denne kunne overleve livsfarlige situationer og mangeårig adskillelse. Fra naturens hånd er vi indrettet til denne kærlighed og trofasthed overfor vores egne. Og netop derfor er vi også indrettet til fjendskab og rivalisering mod fremmede. Faktisk er det ofte i konfrontationen med en ydre fjende – eksempelvis på slagmarken – at de stærkeste bånd smedes og de vigtigste dyder udvikles.

Ferguson afviser derfor også tanken om, at den moderne civilisations fremkomst er et brud med naturen. Selv de mest komplekse samfundsinstitutioner udspringer af den samme socialitet, som engang fik os til at søge fællesskab omkring ilden. "If the palace be unnatural, the cottage is so no less," skriver Ferguson (1767, 14).

Alt dette kan læses som en simpel og indlysende empirisk indvending: Naturtilstanden er en fiktion, og samfund opstår ikke på baggrund af en samfundspagt. Men man kan også læse det som en slags disciplinær forskydning. Efter min mening giver kontraktteori mest mening, hvis man betragter den som et tankeeksperiment, der kan bruges til at udlede rettigheder, pligter og politisk legitimitet, ofte som modsvar til en mere religiøs og dogmatisk metodik. Kontraktteori præsenteres som historie, men fungerer i virkeligheden som normativ filosofi. Men Ferguson insisterer på at undersøge, hvordan vi faktisk er kommet til at leve sammen. "The natural historian thinks himself obliged to collect facts, not to offer conjectures," som Ferguson (1767, 8) skriver. Denne reorientering fra spekulation til erfaring, fra det normative til det deskriptive, kan betragtes som et disciplinært skifte, hvor Ferguson, uden helt at forlade moralfilosofien, peger frem mod det, vi i dag ville kalde sociologi.

Spontan orden

Selvom mennesket er født socialt, er samfund ikke uforanderlige størrelser. De ændrer sig, udvikler sig, antager nye former. Men hvordan? Hvis ingen har planlagt det i en samfundspagt, hvordan er vi så gået fra stammesamfund til imperier, fra mundtlig tradition til skrevne love? Fergusons kontraintuitive svar er måske hans vigtigste indsigt. "Every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future," skriver han i det der skulle blive hans mest berømte citat: "Nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design," Ferguson (1767, 119).

Ferguson mener således, at de institutioner som former menneskelivet – sprog, styreformer, markeder – er emergente fænomener. F.A. Hayek ville senere beskrive det som en spontan orden. Vi forfølger vores umiddelbare mål. Vi skaffer føde, handler, forsvarer os, og undervejs opstår mønstre, traditioner og institutioner som utilsigtede konsekvenser. "He who first

said, 'I will appropriate this field: I will leave it to my heirs;' did not perceive, that he was laying the foundation of civil laws and political establishments," skriver Ferguson (1767, 119). Ligeledes vidste den første kriger, der stillede sig under en høvdings fane, ikke, at han bidrog til at etablere en varig politisk orden. "Like the winds, that come we know not whence, and blow whithersoever they list, the forms of society are derived from an obscure and distant origin," skriver Ferguson. "They arise, long before the date of philosophy, from the instincts, not from the speculations, of men" Ferguson (1767, 119).

Det betyder også, at samfund i vidt omfang formes nedefra. Selv de klogeste statsmænd og lovgivere forudser sjældent, hvor de fører os hen. Ferguson nævner selv Lykurgos i Sparta eller Romulus i Rom. Myterne krediterer dem for at have grundlagt stater med distinkte former. Ferguson afviser dette. Regeringsformerne i både Sparta og Rom udsprang af folkets situation og karakter, ikke af enkeltmænds planer. De berømte statsmænd, historiens store mænd, var højest fremtrædende aktører blandt mange. Som Ferguson tørt bemærker om Romulus: "Certainly he who killed his brother that he might reign alone, did not desire to come under restraints from the controlling power of the senate," Ferguson (1767, 121).

Konsekvensen er, at samfund oftest udfolder sig i en gradvis, evolutionær udvikling, ikke som en række revolutionære brud. Ferguson skriver: "They proceed from one form of government to another, by easy transitions, and frequently under old names adopt a new constitution. The seeds of every form are lodged in human nature; they spring up and ripen with the season," Ferguson (1767, 120). Nye institutioner vokser ud af de gamle, små ændringer bygger oven på tidligere skikke, og selv reelle revolutioner er stiafhængige og bygger på tidligere, kontingente strukturer og begivenheder. Alt sammen som konsekvens af menneskets naturlige socialitet.

Denne beskrivelse af samfundsudviklingen som spontan og evolutionær placerer Ferguson i opposition til mange af oplysningstidens mere rationalistiske tænkere. For Nicolas de Condorcet og Claude Adrien Helvétius var fornuften eksempelvis et værktøj til at designe et bedre samfund og forædle den menneskelige natur baseret på abstrakte, universelle principper. Ferguson indtager efter min mening en mere beskeden position. Han ser ikke fornuften som en arkitekt, men snarere som en fortolker, en slags indlejret evne, der forsøger at forstå en kompleks orden, den ikke selv har skabt.

Fremskridt og forfald

Ferguson beskriver samfundets udvikling som spontan, men han deler samtidig oplysningstidens tro på fremskridt. Samfund bevæger sig fra "rudeness to civilization" Ferguson (1767, 7) – fra primitive stammer til polerede, kommercielle nationer med videnskab, kunst og velstand. Ligesom Adam Smith beskriver Ferguson, hvordan menneskelig fremgang bygger på arbejdsdeling og specialisering. En barbar kommer aldrig til at gøre store fremskridt, så længe han selv skal bygge, dyrke jorden og fremstille alting selv. Først når opgaverne deles, og handel får plads, kan den industrielle og kommercielle fremgang tage fart. "By the separation of arts and professions, the sources of wealth are laid open," skriver Ferguson (1767, 173). Arbejdsdelingen frigør kort sagt mennesket fra nød og skaber overflod.

Smiths berømte analyse fokuserer primært på arbejdsdelingen som økonomisk mekanisme, men han bemærker også, at den har en formørkende virkning på os. Ferguson deler denne bekymring, og gør den til selve kernen i sin civilisationskritik. Hans konklusion er, at selvom arbejdsdelingen åbenlyst gør samfundet rigt, gør den mennesket snævert. "Nations of tradesmen come to consist of members who, beyond their own particular trade, are ignorant of all human affairs," skriver Ferguson (1767, 173). Vi kan alt inden for vores fag, men intet uden for det. Specialisering skaber ekspertise, men også uvidenhed. Værre endnu er det, at selve arbejdets mekaniske natur kræver tankeløshed. Ferguson skriver bidsk: "Many mechanical arts, indeed, require no capacity; they succeed best under a total suppression of sentiment and reason; and ignorance is the mother of industry," Ferguson (1767, 174). I fabrikken er en tænkende arbejder en dårlig arbejder.

Arbejdsdelingen svækker også vores mo-

Figur 1. Adam Ferguson



ralske identitet. Ferguson beder os forestille en vild, der træder ind i en stor handelsby. Hans identitet var uløseligt knyttet til stammen, men i det kommercielle samfund opløses denne helhed. Han ser menneskemængden, hører støjen fra markedet, men ingen spørger til hans karakter, kun til hans funktion. Den vilde er chokeret og flygter tilbage til skoven med afsky. Ferguson foregriber her den moderne fremmedgørelse længe før dette begreb fandtes, men han viser også, hvordan den kollektive identitet forsvinder i et samfund, der organiseres gennem nytte og specialisering. Handlen fortsætter, men fællesskabet er tømt for hengivenhed og tillid: "[Man] deals with [fellow men] as he does with his cattle and his soil, for

the sake of the profits they bring," Ferguson (1767, 24).

Det er rimeligt at indvende, at Ferguson overser, at det kommercielle samfund ikke er uden dyder, men snarere omformer dem. Dyder som tolerance, tillid til fremmede og en form for procedural retskaffenhed træder i stedet for klanens loyalitet. Fergusons egentlige bekymring er dog, om disse nye dyder i et atomiseret samfund af snæversynede specialister besidder den samme modstandskraft. Han frygter et samfund uden den tapperhed og offervilje, der kendetegnede fortidens republikker såvel som højlænderne i Black Watch-regimentet. Derfor var han også medlem af The Poker Club i Edinburgh, en forening, der kæmpede for en borgermilits frem for en stående hær.

Fergusons civilisationskritik stikker imidlertid dybere end spørgsmålet om militær ånd. Som den vilde erfarede, forandres selve grundlaget for anerkendelse i det kommercielle samfund. Hvor ære og pligt tidligere definerede menneskets værd, bliver rigdom nu den højeste målestok. Men denne beundring af rigdom korrumperer både dem, der har, og dem, der mangler. "[It casts] a shade on the lustre of personal qualities, or family-distinctions; and by infecting all orders of men, with equal venality, servility, and cowardice," Ferguson (1767, 241). For de rige betyder det, at dydens disciplin svækkes og erstattes med overdreven luksus, forfængelighed, og en frygt for at miste det, man ejer. For de fattige betyder det, at dyd erstattes af misundelse og servilitet. I begge tilfælde opløses de gamle bånd af loyalitet og offervilje, og tilbage står et samfund i forfald og som er til falds for despoter som lover sikkerhed og velstand. "When fortune, in short, instead of being considered as the instrument of a vigorous spirit, becomes the idol of a covetous or a profuse, of a rapacious or a timorous mind; the foundation on which freedom was built, may serve to support a tyranny," skriver Ferguson (1767, 248).

Fergusons paradoks

Dermed er vi fremme ved Fergusons paradoks. De kræfter, der skaber civilisationen, er de samme, der undergraver dens moralske fundament. Han skriver sig her ind i den republikanske tradition efter eksempelvis Polybius og Niccolò Machiavelli, hvor frihedens skæbne afhænger af borgernes dyd og offervilje. Men hvor de klassiske republikanere så denne kamp i bystaten, overfører Ferguson den til det kommercielle samfund. Her producerer fremskridt både velstand og opløsning, og vejen fra frihed til despoti, fra dyd til dekadence, er derfor overraskende kort. Civilisationen, der voksede frem uden plan, risikerer kort sagt at falde sammen uden modstand.

Fergusons paradoksale filosofi har gjort ham anvendelig for næsten alle politiske traditioner. I F.A. Hayeks øjne var Ferguson en forløber for liberalismen, en tænker, der viste, at orden kan opstå spontant gennem frihed. Denne side af Ferguson, den optimistiske oplysningsmand, der betoner den spontane orden og de utilsigtede gavnlige konsekvenser af menneskers frie handlinger, har sikret ham en fremtrædende og fortjent plads i liberal idéhistorie.

Samtidig rummer Ferguson en konservativ advarsel. I sin beskrivelse af, hvordan arbejdsdeling, kontraktlige relationer og mere beregnende omgangsformer omformer eller ligefrem opløser de bånd, der holdt ældre, tætte fællesskaber sammen, foregriber Ferguson sociologer som Émile Durkheim og Ferdinand Tönnies. Men Fergusons frygt for det snæversynede menneske finder måske sin mest berømte udformning hos Alexis de Tocqueville, som i sin skildring af 1800-tallets Amerika beskriver, hvordan borgerne lukker sig om deres private sfære og søger materiel komfort. Konsekvensen er en udhuling af det fælles liv, der ifølge Tocqueville baner vej for et blidt despoti.

Karl Marx' analyse af, hvordan arbejderen i det kapitalistiske system mister sin forbindelse til både arbejde, fællesskab og sig selv, kan også læses som en radikalisering af Fergusons observation om, at arbejdsdelingen gør mennesket ensidigt og mekanisk. Marx henviser sågar flere gange til Ferguson. Ferguson var absolut ikke revolutionær, men hans blik på klassestruktur og arbejdsdelingens moralske omkostninger gav tilsyneladende ammunition til kritikerne af det borgerlige samfund.

Min egen fortolkning – og det er måske bare mig som ikke kan lade en god, psykolo-

giserende fortælling forblive ufortalt – er, at nøglen til at forstå Fergusons paradoks findes i hans baggrund. Han var åbenlyst mere militaristisk og republikansk i sin betoning af offervilje og ære end sine kolleger i den skotske oplysning. Han kendte både det moderne liv i Edinburgh og det klanbaserede liv i det skotske højland, hvor slægtskab definerede fællesskabet. Der så han de dyder, han frygtede ville blive fortrængt. I Fontenoys røg og kaos oplevede han det samme instinktive fællesskab i en mere moderne form. Det var dér, i kontrasten mellem soldaternes kamp og civilisationens bekvemmelighed, at hans paradoks kan siges at tage form. Som Ferguson skriver: "The virtues of men have shone most during their struggles, not after the attainment of their ends. Those ends themselves, though attained by virtue, are frequently the causes of corruption and vice," Ferguson (1767, 196). Netop fordi han ser dette paradoks, er Ferguson så interessant. Denne indsigt har nemlig stadig en betydelig resonans: Et frit samfund behøver et dydigt folk, men frihed indebærer altid en risiko for en erosion af dyderne. Ferguson så ikke dette forfald som en uafvendelig tragedie, men som en advarsel. Det er en advarsel, der stadig har gyldighed, selv i samfund, der bilder sig selv ind, de har overvundet paradokset.

Litteratur

Ferguson, Adam (1767): *An Essay on the History of Civil Society*. Edited by Fania Oz-Salzberger. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge, 1996.

Adam Smith og teodicé

Jens Lund Andersen

Adam Smiths etik kan læses både teologisk og sekulært, og de to læsninger kan pege på forskellige aspekter af hans etik. I artiklen læses Smiths etik fra en teologisk synsvinkel med teodicé-problemet som fortolkningsramme. Med udgangspunkt i *Theory of Moral Sentiments* og *Wealth of Nations* analyseres hans brug af begreber som *the Author of Nature*, *Providence* og *the Impartial Spectator*. Smith placeres i oplysningstidens spændingsfelt mellem teologi og rationalisme, med rødder i bl.a. Augustin, Luther og Leibniz. Teologien bliver naturlig med *the Author of Nature* som metafor for den moralske struktur i verden, der virker i verden gennem *Providence* og *the Impartial Spectator*. Samtidig bliver lidelse en drivkraft for sympati, retfærdighed og etisk dannelse. Smith undgår derved at retfærdiggøre Guds gerninger, men han fokuserer på moralsk ansvar i en ufuldkommen verden.

Kan en verden præget af lidelse og uret være forenelig med forestillingen om en god og almægtig Gud? Det er det klassiske teodicé-problem, som har optaget filosoffer og teologer i århundreder, fra Augustin til fx Leibniz, Hume og Kant. Det er også et spørgsmål, enhver kristen bør have et kvalificeret svar på. Oplysningstiden var en periode, hvor tro og religion i stigende grad blev mødt med kritisk refleksion og fortolket i lyset af fornuft og rationalitet. Dette førte til en ændret forståelse af den kristne Gud og en bevægelse væk fra dogmatisk teologi mod en mere moralsk og rationel religionsopfattelse.

Adam Smith er mest kendt for sin økonomiske liberalisme med teorien om den usynlige hånd i *Wealth of Nations* (*WN*) fra 1776, Smith and Sutherland (2008). Sytten år tidligere i 1759 skrev han imidlertid sit etiske hovedværk *Theory of Moral Sentiments* (*TMS*), Smith m.fl. (1982), der rummer refleksioner over menneskets moralske natur. Smith taler ikke direkte om teodicé-problemet, men han bruger udtryk som *the Author of Nature*, og han betoner, at lidelse kan have en moralsk betydning. Det rejser spørgsmålet, om der i hans tænkning findes spor af en teodicé, hvor verden både rummer en opfattelse af en Gud samt lidelse og uret. Det er dette spørgsmål, der undersøges i denne artikel.

Smith voksede op i Skotland i første halvdel af 1700-tallet med en presbytariansk mor i et calvinistisk miljø præget af den reformerte skotske kirke. Smith bevarede hele livet en respektfuld, men distanceret holdning til organiseret religion. Han studerede ved University of Glasgow og senere ved Oxford, hvor han blev eksponeret for både klassisk teologi og skeptisk filosofi – ikke mindst gennem sin ven David Hume, Oslington (2011, 4).

Forskningen er delt om Smiths egen religiøsitet. Nogle læser Smith som teist og andre som stoiker eller ateist, Long (2011). Forskningen er også delt med hensyn til, i hvilket omfang denne opfattelse fremgår af Smiths publikationer. Fx mener Long (2022), at Smith troede på

en skabende Gud, mens Oslington (2011) ser Smith som en tænker, der undgik metafysiske forklaringer og i stedet tilbød en naturaliseret etik, hvor religion kun spiller en strukturel rolle. Min egen position er, at Smith med sit sprog balancerer mellem både en teologisk og en sekulær position, hvilket giver nutidens læsere mulighed for at se hans værker ud fra begge synsvinkler.

I denne artikel undersøges Adam Smiths etik ud fra en teologisk synsvinkel med teodicé-problemet som fortolkningsramme. Denne tilgang åbner for perspektiver, der ikke fremtræder ved en ren sekulær læsning. Først beskrives teodicé-problemets baggrund, derefter analyseres relevante passager fra *TMS* og *WN*, med fokus på Smiths teologiske udtryk og hans syn på lidelse. Endelig diskuteres forholdet mellem egeninteresse og egoisme hos Smith. Den teologiske fortolkningsramme perspektiveres med inddragelse af sekundærlitteratur herunder særligt Long (2011, 2022), Oslington (2011), Harrison (2011), Frohnen (2025) og Raphael (2007), som alle har bidraget til forståelsen af Smiths etik i en teologisk kontekst.

Teodicé i oplysningstidens kontekst

Teodicé er forsøget på at forene Guds godhed og almægtighed med eksistensen af lidelse og uret, og det var både et filosofisk og teologisk tema i oplysningstiden. Det var en periode, hvor Guds eksistens var til debat, og hvor teologien blev genfortolket af filosofiske retninger som rationalisme og skepticisme.

I oldkirken formulerede Augustin (354–430) en af de mest indflydelsesrige teodicéer i kristendommens historie, Augustin (1994). Gud havde skabt mennesket og dets frie vilje, og ondskab opstod, når mennesket misbrugte denne frie vilje. Gud tillod derved ondskab som en konsekvens af menneskets frihed. Augustins teodicé udspringer af hans antropologi, hvor mennesket er skabt af Gud ud af intet, dvs. et tomrum. Derfor kan mennesket i teorien afvige fra Guds vilje og forfalde til begær og egoisme. Kun Gud kan bringe mennesket ud af denne tilstand, og denne mulighed gives som nåde til de udvalgte. Derved opstår Augustins prædestinationslære, hvor den enkelte på forhånd er udvalgt til frelse eller ej, og derfor er det op til den enkelte at leve i håbet, Grane (1968). Hos Augustin ligger ansvaret for ondskaben således hos mennesket selv, og den opstår, når vi handler egoistisk og uden hensyn til andre mennesker.

I starten af 1500-tallet udbygger Luther Augustins model med menneskets samvittighed (syndserkendelse). Han mente, at vi alle lever med en indre konflikt mellem egoisme og næstekærlighed, hvor samvittigheden skal hjælpe os med at vælge den rette vej, og troen skal styrke vores motivation for næstekærligheden, Andersen (2010).

Luther understreger også, at alle mennesker kan handle næstekærligt alene ud fra naturen. I *Om den verdslige øvrighed* fra 1523, beskriver Luther (2017) den gyldne regel – "Alt hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem," (DO92, Matthæus 7,12) – som en naturlov, der gælder for både kristne og ikke kristne. Mennesker kan derfor handle hensynsfuldt ud fra fornuft og egeninteresse, selv om ikke alle gør det. Luther åbner på denne måde for en naturlig teologi, som Smith senere kan videreudvikle.

Selve begrebet teodicé blev introduceret i 1710 af Leibniz (1646–1716). Det var i begyndelsen af oplysningstiden, og både filosoffer og teologer var begyndt at stille spørgsmål ved eksistensen af en almægtig og god Gud. En af disse var en calvinsk filosof – Peter Bayle (1647-1708). Han hævdede, at det ikke ud fra fornuften var muligt at forene eksistensen af en almægtig og god Gud med eksistensen af det onde. Leibniz argumenterede imod dette ved at lade den alvidende og gode Gud være skaber af den bedste af alle mulige verdener. Guds eksistens kunne derfor ikke udelukkes i en verden med ondskab, da ondskab kunne være nødvendig for at opnå det størst mulige gode i helheden, Andersen (2010).

David Hume (1711–1776) og Immanuel Kant (1724-1804) levede samtidig med Adam Smith (1723-90), og de bidrog også til debatten. Hume tvivlede som empiriker og skeptiker på, om vi overhovedet kan udlede Guds eksistens ud fra menneskets erfaring og derfor naturens orden, Hume and Bell (1990). Kant viste som rationalist i sin *Kritik af den rene fornuft*

(1781), at Guds eksistens hverken kan bevises eller modbevises med fornuften, Kant (2008). Spørgsmålet om Guds eksistens kan derfor ikke besvares ud fra menneskelige erfaringer eller med fornuften, og spørgsmål må derfor overlades til troen alene.

Smith befandt sig i dette spændingsfelt mellem teologien og oplysningstidens rationalisme. Hans betoning af egeninteressen som den væsentligste drivkraft for økonomisk udvikling viser denne spænding, for teologisk er forskellen mellem næstekærlighed og egoisme siden Augustin og Luther netop opfattet som et spørgsmål om forskellen mellem det gode og det onde. Da der kan spores en teisme i særligt *TMS*, er det også spørgsmålet, om der kan spores en teodicé i hans skrifter.

Teologiske dimensioner i Theory of Moral Sentiments

Smith præsenterer i *TMS* en etik, hvor menneskets moralske natur om ikke direkte er forbundet med idéen om en personlig Gud, så dog med ideen om en guddommelig orden. Begreber som *the Author of Nature, Providence* og *the Impartial Spectator* spiller her centrale roller. I dette kapitel undersøges det, hvordan disse begreber fungerer i *TMS*, og hvordan de tilsammen kan udgøre en form for naturlig teologi, der ikke er afhængig af åbenbaret religion, men som i sin struktur og funktion kan fortolkes som analoge med de tre personer i den kristne treenighed.

Smiths etik tager udgangspunkt i mennesket som et socialt og følende væsen med naturlige evner til indlevelse, moralsk vurdering og retfærdighed. Centralt står begrebet sympati, som Smith beskriver som en medfødt evne til at føle med andre, ikke blot gennem direkte erfaring, men via en forestillingsevne. Når vi ser et andet menneske i smerte, forestiller vi os selv i dets sted, og denne mekanisme danner grundlaget for moralsk refleksion og dømmekraft.

For at afbalancere egne følelser introducerer Smith begrebet *the Impartial Spectator*, der er en forestillet, neutral betragter i os selv, som vi appellerer til i vores moralske overvejelser. Begrebet optræder i alt 38 gange i *TMS* og beskrives som "reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct." (*TMS*, III.2.32). Det fungerer således som en indre moralsk vejleder og samvittighed, som hjælper med at balancere mellem egoisme og hensynet til andre.

Men hvorfor har vi denne indre struktur? Smith hævder, at menneskets følelsesstruktur er indrettet af en overordnet visdom, som han kalder *the Author of Nature*. Denne visdom har formet vores tilbøjeligheder, så samfundet fungerer, når individer handler ud fra egne hensyn. *The Author of Nature* er en metafor for en guddommelig instans, der har skabt både den naturlige og den moralske orden. Det er ikke en personlig Gud i traditionel kristen forstand, men en form for visdom eller skabende kraft, som har indlejret en moralsk struktur i menneskets natur. Smith fremstiller *the Author of Nature* som én, der har skabt mennesket med følelser og mening, så de fremmer både individets og samfundets bedste. For eksempel skriver han, at *The Author of Nature:* "has made man, if I may say so, the immediate judge of mankind; and has, in this respect, as in many others, created him after his own image, and appointed him his vicegerent upon earth, to superintend the behaviour of his breathen." (*TMS*, III.2)

Denne passage kan læses som en form for teologisk antropologi, hvor menneskets moralske dømmekraft og evne til sympati er givet af en skabende kraft, som har indlejret en moralsk orden i naturen.

Den moralske orden understøttes af *Providence*, som i *TMS* betegner en styrende visdom, der sikrer, at tilsyneladende kaotiske handlinger fra enkeltindivider samvirker til at fremme det fælles bedste. Smith understreger, at mennesket ikke nødvendigvis forstår rækkevidden af sine handlinger, men at det alligevel gennem sin natur deltager i en større sammenhæng. Som Smith skriver:

"by acting according to the dictates of our moral faculties, we necessarily pursue the most effectual means for promoting the happiness of mankind, and may therefore be said, in some sense, to co-operate with the Deity, and to advance as far as in our power the plan of the Providence." (*TMS*, III.5.6)

Her beskrives hvordan menneskets naturlige tilbøjeligheder, når de følges i overensstemmelse med moralsk dømmekraft og samvittighed, får mennesket til at handle i overensstemmelse med den større orden.

Og videre: "The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God and not of man." (*TMS*, VI, ii)

Smiths etik beskriver således en orden, hvor menneskets naturlige tilbøjeligheder – sympati, moralsk dømmekraft og samvittighed – virker sammen i en struktur, der fremmer social harmoni, uden at individet nødvendigvis forstår eller tilsigter det.

Smiths tre begreber beskriver ikke metafysiske entiteter, men fungerer som forklaringsmodeller for moralsk erfaring og handling. Raphael (2007, 20-21) understreger, at *the Impartial Spectator* ikke skal forstås som en overnaturlig skikkelse, men som en personificering af samvittighed og moralsk dømmekraft – en måde at konkretisere vores indre moralske vurdering på. Lentz and Tuckness (2024, 122-125) viser, at hverken *Providence* eller *Author of Nature* kræver en teistisk troslære, men udtrykker en moralsk struktur, som kan opleves gennem social interaktion.

Frohnen (2025, 78-80) ser Smiths begreber som affektive strukturer, dvs. modeller for, hvordan moralsk dømmekraft opstår i og mellem mennesker. Harrison (2011, 77-91) bidrager med en historisk kontekstualisering af Smiths tænkning og viser, hvordan Smiths etik kan ses som en videreførelse af den britiske naturalteologi, der var tæt forbundet med naturvidenskabens udvikling i 1600-1700-tallet. Harrison argumenterer for, at Smiths brug af *Providence* og *Author of Nature* afspejler en teologisk arv, hvor moralsk orden og naturlig orden er forbundet – ikke som dogme, men som en måde at forstå menneskets plads i universet.

På den baggrund kan man overveje, om Smiths begreber tillader en analogi til den kristne treenighed. I Johannesevangeliet fremstilles Gud som Fader (skaberen), Søn (logos – verdensfornuften) og Helligånd (paraklet – den indre vejleder). *Logos* forstås her både i stoisk og nytestamentlig forstand som en ordnende verdensfornuft, mens *paraklet* betegner en trøster og indre vejleder (Joh 14,15–26), Berg (2003). Denne analogi er ikke dokumenteret hos Smith, men kan ses som en teologisk læsning, der bygger på funktionelle ligheder snarere end dogmatisk overensstemmelse.

Det er sandsynligt, at Smith har været bekendt med disse fortolkninger af Faderen, Sønnen og Helligånden, men han nævner dem ikke eksplicit i *TMS*. Men der er en overensstemmelse mellem de tre begreber i *TMS*, som Smith omtaler som en form for guddommelig kraft, og de tre personer i de treenige kristne Gud. Denne sammenhæng er kort skitseret i figur 1.

Selvom Smith ikke eksplicit formulerer en treenighedsteologi, åbner hans begreber for en fortolkning, hvor de kan ses som funktionelle paralleller til Faderen, Sønnen og Helligån-

Figur 1

Smiths begreb	**Treenighedens person**	**Funktion**
The Author of Nature	Faderen	Den skabende og ordnende kraft, der har indlejret moralske tilbøjeligheder og dømmekraft i menneskets natur. Skaber af en moralsk orden i verden.
Providence	Sønnen (Kristus)	Den virksomme visdom, der gennem menneskets naturlige handlinger fremmer det fælles bedste.
The Impartial Spectator	Helligånden	Indre moralsk vejleder og samvittighed, der understøtter individets dømmekraft.

den. Det gør det muligt at læse *TMS* som en implicit teologisk tekst, hvor moralens struktur afspejler en treenig orden, ikke som dogme, men som fortolkningsramme. Det betyder, at Smiths etik kan fortolkes teologisk, og derfor giver det også mening at undersøge, om der er en teodicé i denne teologi. Det forudsætter, at der også er lidelse eller uret i verden, hvilket er spørgsmålet i næste kapitel.

Lidelse og uret i Adam Smiths filosofi

Smith forbindes ofte med en optimistisk ide om, at menneskets egeninteresse via en moralsk og økonomisk orden kan bidrage til samfundets fælles bedste. Men både *TMS* og *WN* er mere nuancerede, og de rummer også fortællinger om lidelse og uret, der ikke blot anerkendes, men også behandles som uundgåelige aspekter af menneskelivet. Dette kapitel undersøger, hvordan Smith behandler lidelse og uret i de to værker, og hvordan disse fænomener indgår i hans bredere forståelse af moral og samfund.

I *TMS* er lidelse ikke blot et empirisk fænomen, det er en nødvendig forudsætning for moralens opståen. Vores evne til sympati vækkes netop, når vi konfronteres med andres lidelse.

"That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it." (*TMS*, I.i.i)

Sympati er ikke en passiv følsomhed, men en moralsk drivkraft. Smith beskriver, hvordan vi reagerer med afsky og vrede, når vi konfronteres med uretfærdighed.

"To disturb his happiness merely because it stands in the way of our own, to take from him what is of real use to him, merely because it may be of equal or of more use to us, or to indulge, in this manner, at the expence of other people, … is what no impartial spectator can go along with." (*TMS*, II.ii)

Her fremgår det, at uret er en realitet, der kræver moralsk stillingtagen. Citatet viser også, hvordan *The Impatial Spectator* fungerer som en indre normativ instans, der reagerer på eksistensen af uret i verden.

Samfundets strukturer kan imidlertid korrumpere menneskets moralske dømmekraft. I *TMS* kritiserer han menneskers tilbøjelighed til at beundre rigdom og magt, selv når de er opnået uden moralsk fortjeneste:

"This disposition to admire, and almost to worship, the rich and the powerful, and to despise or at least to neglect persons of poor and mean condition... is the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments." (*TMS*, I.iii)

Her peger Smith på en moralsk uret, hvor beundring for ydre status forvrider menneskets moralske dømmekraft. Det er en strukturel tendens hos mennesker i almindelighed, der skaber og opretholder uretfærdige magthierarkier. Smith bemærker desuden, at personer i høje positioner undertiden opfatter sig som hævet over loven, unddrager sig moralsk ansvar og kan avancere gennem falskhed, intriger og endda alvorlige forbrydelser som svindel og mord (*TMS*, I.iii).

I *WN* fremhæver Smith arbejdsdeling som en kilde til økonomisk vækst, men han er opmærksom på den menneskelige pris. For Smith erkender, at ensformigt arbejde kan føre til både åndelig og moralsk fattigdom: "The man whose whole life is spent in performing a few simple operations... generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become." (*WN*, V.i.ii)

Smith foreslår derfor, at staten bør tilbyde almen uddannelse som et modtræk: "the public can facilitate, can encourage, and can even impose upon almost the whole body of the people the necessity of acquiring those most essential parts of education." (*WN*, V.i.ii)

Dette skyldes ikke blot et hensyn til det enkelte menneske, men også for at bevare social stabilitet og fremme borgerlig ansvarlighed. Uddannelse bliver derfor både en moralsk forpligtelse og et redskab til menneskelig værdighed.

Endelig peger Smith på, at det enkelte menneske ikke selv har den fulde forståelse over lidelse og uret i verden. Her griber han til teologien: "The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God and not of man. To man is allottes af much humber department, …, the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country." (*TMS*, VI.iii)

Det er ikke menneskets opgave at kontrollere eller forklare al verdens uret, men derimod at handle moralsk i sin nære sfære. Ifølge Smith kan mennesket udøve dyd, sympati og retfærdighed dér, hvor det har et konkret ansvar – og dermed, som han skriver andetsteds, "co-operate with the Deity" (*TMS*, III.5) i fremme af det fælles bedste.

Denne skelnen mellem guddommeligt og menneskeligt ansvar har afgørende betydning for Smiths etik. Oslington (2011) fremhæver, at Smiths etik hviler på en naturlig teologi, hvor Gud fungerer som "den store administrator" af universet, mens mennesket rolle er mere ydmyg. Smiths afvisning af at forklare al uretfærdighed fortolker Oslington som en teologisk begrundelse for moralsk selvbegrænsning. Individet skal fokusere på retfærdig og sympatisk omgang med sine nærmeste og ikke hele menneskeheden. Long (2022) mener ligeledes, at Smiths teologi handler om at mennesket skal undgå rollen som dommer over al uret og lidelse i verden, og i stedet udøve praktisk etik i relation til familie, venner og fællesskab.

Sammenfattende viser Smiths tænkning, at moral udspringer af menneskets naturlige evne til sympati, der aktiveres i mødet med andres lidelse og uret. Lidelse og uret er således nødvendige betingelser for moralens opståen. Samtidig advarer Smith om, at den moralske dømmekraft kan korrumperes af menneskets beundring for rigdom og magt, ligesom samfundets elite kan anse sig som hævet over loven. Arbejdsdeling fører til økonomisk vækst, men det kan også føre til intellektuel og moralsk fattigdom. Endelig betoner han, at mennesket ikke har indsigt i verdens samlede moralske orden og derfor må begrænse sit ansvar til den nærmeste sfære.

Hans løsning er dobbelt. Moralsk oplysning gennem fx uddannelse, samt en ydmyghed i forhold til verdens større orden. Smith tilbyder derfor en implicit teodicé. Han anerkender lidelsens og urettens betydning, men han placerer ansvaret for den overordnede verdensorden hos *the Author of Nature* og ikke hos mennesket. Mennesket er dog ikke fritaget for moralsk ansvar. Netop fordi vi ikke forstår alt, må vi handle med ydmyghed, integritet og nænsomhed dér, hvor vores ansvar gælder.

Egeninteresse vs. egoisme

Smith skelner mellem egeninteresse (self-interest) og egoisme (selfishness), selvom de to begreber ofte forveksles. For Smith er egeninteresse en legitim og nødvendig drivkraft for økonomisk vækst, mens egoisme underminerer både den sociale harmoni og moralske dømmekraft.

I *TMS* anerkender Smith, at mennesket naturligt er optaget af egeninteresse: "Every man is, no doubt, by nature, first and principally recommended to his own care." (*TMS*, VI.ii)

Denne egeninteresse er ikke problematisk, det er en del af den menneskelige natur, at vi søger at forbedre vores egen tilstand. Smith understreger, at egeninteressen skal modereres af sympati samt moralsk dømmekraft gennem *the Impartial Spectator*. Det er netop *the Impartial Spectator*, der gør det muligt at skelne mellem legitim egeninteresse og uacceptabel egoisme.

Egoisme opstår, når individet ignorerer andres velfærd for egen vindings skyld. I *WN* skriver han om de rige og magtfuldes selvoptagethed: "All for ourselves, and nothing for other people, seems, in every age of the world, to have been the vile maxim of the masters of mankind." (*WN*, III.iv)

Her retter Smith en kritik mod elitens moralske fallit, som ifølge ham gennem historien har optrådt med selvoptagethed. Egoisme er karakteriseret ved aktivt at skade eller tilsidesætte andre for egen vindings skyld, en adfærd, som *the Impartial Spectator* aldrig vil kunne bifalde. I Smiths etik er egoisme således ikke overdreven egeninteresse, men en grundlæggende moralsk fejlvurdering.

Omvendt ser Smith egeninteresse som en produktiv kraft i samfundet. Det klassiske eksempel lyder: "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest." (*WN*, I.ii)

Her er egeninteresse ikke et moralsk problem, men en mekanisme, der inden for lovens og moralens rammer skaber gensidig nytte og fremmer det fælles bedste.

Men hvordan står dette i forhold til kristen næstekærlighed? I Matthæusevangeliet lyder det dobbelte kærlighedsbud således: "Han sag-

de til ham: "Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele dit sind. Det er det største og det første bud. Men der er et andet, som står lige med det: Du skal elske din næste som dig selv." (DO92 1992, Matt 22,37-39).

Kristen næstekærlighed bygger på ubetinget omsorg og på et moralsk ideal om selvopofrelse. Den kristne forståelse af "næsten" rækker ud over den nærmeste omgangskreds – den omfatter ethvert menneske uanset baggrund. Her går idealet videre end Smiths etik, som ikke kræver selvopofrelse, men realistisk og balanceret hensyn.

Smith accepterer, at mennesket først og fremmest tænker på sig selv – men han viser, hvordan vi, gennem refleksion og indlevelse, kan blive moralske aktører. Det afgørende er, at egeninteresse modereres af sympati og moralsk dømmekraft.

Sammenfattende kan egeninteresse, hvis den balanceres, føre til både personlig fremgang og social gavn. Egoisme derimod ignorerer andre og skader fællesskabet. Smiths etik er dermed systemisk og realistisk, mens kristen næstekærlighed repræsenterer et absolut og idealistisk etisk perspektiv.

Rummer Smiths forfatterskab en teodicé?

Smith nævner ikke teodicé-problemet direkte, men hans brug af de tre begreber *the Author of Nature*, *Providence* og *the Impartial Spectator* peger på en implicit naturlig teodicé.

Klassisk teodicé forudsætter en god og almægtig Gud, og en verden med lidelse. Smiths etik kan derfor fortolkes som en naturlig teologi med en skabende Gud, som accepterer lidelse som en nødvendig del af naturens orden. Derved rummer hans teologi en implicit naturlig teodice.

Smith fremstiller *the Author of Nature* som en skabende og ordnende kraft. Det er en ikke personlig Gud, men en metafor for den moralske struktur i verden. Godheden fremgår af den måde, naturen tilskynder retfærdighed og empati og almagt antydes ved, at denne kraft både skaber og virker i verden gennem *Providence* og *the Impartial Spectator*.

Etikken rummer også lidelse, da smerte og uret aktiverer menneskets moralsk refleksion. I både *TMS* og *WN* viser han, at menneskets *sympati* aktiveres, når vi møder andres lidelse, og *the Impartial Spectator* reagerer med afsky mod uret. Lidelse er derfor ikke kun en byrde, det er også en etisk drivkraft.

På den baggrund kan Smiths etik tolkes som en form for implicit naturlig teodicé. Dvs. en forståelsesramme, hvor Guds godhed og almagt ikke erfares empirisk eller med fornuften, men fornemmes indirekte gennem naturens moralske orden. Oslington (2011) peger på, at Smiths tilgang snarere er ameliorativ end apologetisk, dvs. han forsøger ikke at forklare, hvorfor Gud tillader det onde, men fokuserer på, hvordan mennesket kan leve med lidelsen og udvikle moralsk dømmekraft i mødet med den. Long (2022) understreger samme pointe og fremhæver, at Smith undgår det klassiske teodicé problem, ved at undlade at retfærdiggøre en god og almægtig Gud, men ved at fremme moralsk handling i en ufuldkommen verden. Derved kan *TMS* både læses som en implicit teologisk tekst, og som en sekulær etik.

Konklusion

I denne artikel er Adam Smiths etik undersøgt ud fra en teologisk synsvinkel og med teodicé-problemet som fortolkningsramme. Resultatet er, at Adam Smiths etik kan fortolkes som en implicit naturlig teodicé. I forlængelse af kristen tradition ses egoisme som modsætningen til næstekærlighed – fra Augustins syndsbegreb til Luthers tanker om fornuftens rolle i etiske spørgsmål. Smith viderefører denne tanke ved at vise, hvordan egeninteresse balanceret med sympati og samvittighed kan være forenelig med omsorg for andre.

Smith opfordrer ikke til, at mennesket skal forstå eller rette hele verdens lidelse. I stedet peger han på to svar: Moralsk oplysning gennem uddannelse og en ydmyghed over for universets større orden. Smith rummer derfor en naturlig teodicé, hvor lidelse og uret anerkendes som vilkår – men ansvaret for verdensordenen placeres hos *the Author of Nature* og ikke mennesket. Mennesket er dog ikke fritaget for moralsk ansvar. Netop fordi vi ikke forstår alt, må vi handle med ydmyghed, integritet og nænsomhed dér, hvor vores ansvar gælder.

Gennem begreber som *the Author of Nature* og *the Impartial Spectator* gør Smith det muligt at læse hans etik både teologisk og sekulært. Hans etik tilbyder en moralsk vej i en ufuldkommen verden, og den har stadig relevans i nutidens refleksioner over ansvar, lidelse og etisk dannelse.

Litteratur

Andersen, Svend (2010): *Som dig selv: en indføring i etik*. Aarhus.

Augustin, Aurelius (1994): "Enchiridion de Fide, Spe et caritate". I *Teologiske tekster: udvalg af klassi-ske dogmatiske tekster*, Århus.

Berg, C. (2003): *Oldgræsk-dansk Ordbog*. 3. udgave. Kbh.: Gyldendal.

DO92. (1992): *Bibelen: den hellige skrifts kanoniske bøger*. Lommeudgave (1. udgave, 1. oplag). Kbh.: Det Danske Bibelselskab.

Frohnen, Bruce (2025): "Adam Smith and the Natural Law: The Impartial Spectator, Synderesis, and Moral Judgment Properly Understood". https://www.adamsmithworks.org/documents/adam-smith-and-the-natural-law-the-impartial-spectator-synderesis-and-moral-judgment-properly-understood.

Grane, Leif (1968): *Augustin*. København.

Harrison, Peter (2011): "Adam Smith, Natural Theology, and the Natural Sciences". I *Adam Smith as Theologian*, red. Paul Oslington. Routledge.

Hume, David, og J. M. Bell (1990): *Dialogues concerning natural religion*. London.

Kant, Immanuel (2008): *Kritik af den rene fornuft*. 5. oplag. Frederiksberg: Det lille Forlag.

Lentz, Rachel, og Alex Tuckness (2024): "Impartial Spectators and Legislators: Adam Smith and Reli-gion". *The Review of Politics* 86(3): 336–54.

Long, Brendan (2011): "Adam Smith's Theodicy". I *Adam Smith as Theologian*, red. Paul Oslington. Routledge.

Long, Brendan (2022): *Adam Smith and the invisible hand of God*. New York.

Luther, Martin (2017): *Luthers skrifter i udvalg. Bind 4: Evangelium og samfundsliv*. red. Torben Christensen. Kbh.

Oslington, Paul (red.) (2011): *Adam Smith as Theologian*. Routledge.

Raphael, D. D. (2007): *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*. Oxford.

Smith, Adam (1982): *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, Adam, og Kathryn Sutherland (2008): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations: A Selected Edition*. rev. ed. Oxford.

Adam Smiths moralfilosofi

Torben Mark Pedersen*

Teorien om de moralske følelser fra 1759 er Adam Smiths (1723-1790) moralfilosofiske hovedværk, og dét værk gav ham et ry som en af oplysningstidens førende filosoffer. Adam Smith afviser som Hume og Hutcheson, at moral er givet af Gud eller kan udledes af fornuften. Den stammer fra vores moralske følelser, og Smith viser, hvordan mennesker i praksis fælder moralske domme over andre og over sig selv, hvordan generelle moralregler dannes, og hvad dyd er. Smiths moralfilosofi er en empirisk videnskabelig teori om, hvordan mennesker fælder moralske domme, og hvordan der, uden at det var nogens intention, vil dannes nogle generelle moralregler i ethvert samfund, og hvordan denne proces etablerer en social orden i samfundet.

Adam Smiths første bog, *Teorien om de moralske følelser* (*TMS*), udkom i 1759, og på det tidspunkt[1] var Smith professor i moralfilosofi ved Glasgow University. *Teorien om de moralske følelser* udsprang således af Smiths forberedelse af sin undervisning i moralfilosofi. Smiths anden bog var *Nationernes velstand* (*WN*), hvis berømmelse hurtigt oversteg *TMS*', men *Nationernes velstand* udkom først i 1776, så i 17 år var det *Teorien om de moralske* følelser, der skabte Adam Smiths ry som en af oplysningstidens fremmeste filosoffer.

Smith betragtede selv moralfilosofi som "langt den vigtigste af alle filosofiens grene,"[2] (WN V.i.f.30; 775), og Smith "always considered his *Theory of moral sentiments* a much superiour work to his *Wealth of nations*."[3] Smith reviderede da også TMS løbende, og den udvidede 6. udgave udkom i maj 1790, blot to måneder før hans død. *Teorien om de moralske følelser* var således både den første og sidste bog fra Adam Smiths hånd.

Det er ofte overset, hvad det betød, at *Teorien om de moralske følelser* udsprang af Smiths undervisning i moralfilosofi, men det er en vigtig kontekst for forståelsen af værket. Smith var nemlig en praktisk moralist, og på universitetet underviste han teenagedrenge fra borgerlige familier i de grundlæggende principper for moral, jura, økonomi og politik, og han instruerede dem i, hvad der forventedes af en mand med hensyn til at udvise selvbeherskelse, retfærdighed, besindighed og velgørenhed som borger i et moderne kommercielt samfund, Phillipson (1976).

Den intellektuelle baggrund for denne praktiske tilgang til moralfilosofi var den revolution, som Lord Shaftesbury (1671-1713), Francis Hutcheson (1694-1746) og David Hume (1711-76) havde gennemført i moralfilosofien ved at anlægge en videnskabelig tilgang til

1 Smith var professor i moralfilosofi fra 1752 til 1764.

2 Smith skelner ikke mellem filosofi og videnskab, så "alle filosofiens grene" betyder også "alle videnskabers grene".

3 Citatet stammer fra et brev fra Samuel Romilly dateret august 1790, og udgivet i *Memoirs of Sir Samuel Romilly* (1840), Rasmussen (2017, 277 n.5), citeret fra Raphael (1975, 85).

*Torben Mark Pedersen er cand. polit. et exam art og PhD i økonomi. Redaktør af *LIBERTAS*

studiet af moral. Alle tre afviste, at moralen er givet af Gud eller er udledt af fornuften, og at fornuften i det hele taget kan anspore til handlinger. I stedet satte de sig for at undersøge, hvordan mennesker fælder moralske domme med udgangspunkt i deres moralske sans[4] eller moralske følelser. Smith havde været elev af Hutcheson i 1737-40, der havde været professor i moralfilosofi ved University of Glasgow fra 1730-46, og Smith havde læst David Humes filosofiske hovedværk, *A Treatise of Human Nature*, da han i 1740-46 studerede i Oxford.[5] Da Humes omarbejdede *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* udkom i 1756, var Smith allerede i gang med at skrive det, der skulle blive til *Teorien om de moralske følelser*. Hume og Smith blev nære venner i begyndelsen af 1750'erne,[6] og Smith var stærkt influeret af Humes moralfilosofiske idéer,[7] men var også kritisk over for dem, og han videreudviklede dem til en mere sammenhængende moralfilosofi og samfundsteori. Smith følger således i Shaftesburys, Hutchesons og Humes fodspor, og hans moralfilosofi er en del af den moralfilosofiske tradition, der kaldes for *moral sentimentalism*, Driver (2013), Kauppinen (2022).

Smith havde som de andre i den skotske oplysning en historisk og empirisk tilgang til samfundsvidenskab, og Smith var tilhænger af "den Newtonske metode", der med udgangspunkt i empiriske observationer induktivt udleder de kæder af årsager, der binder fænomener sammen, så de empiriske observationer kan forklares ud fra nogle få grundlæggende principper ligesom Newtons tyngdekraft.[8] Hume havde argumenteret for, at vi også i moralfilosofien skal følge "den empiriske metode og udlede almene grundsætninger ud fra en sammenligning af enkelttilfælde," Hume (1751b, 37), og Smith adopterede denne tilgang.

Hume og Smith havde således sat sig for at undersøge, hvordan mennesker rent faktisk fælder moralske domme, frem for at udtænke en idealiseret forestilling om, efter hvilke moralske maksimer mennesker burde leve. I den bestræbelse lægger de sig i forlængelse af Machiavellis (1469-1527) intention om at beskrive staten og fyrstens rolle, som den virkelig er, og ikke som den bør være. Machiavelli ville "forfølge den virkelige sandhed" og ikke "forestillingen om den", Machiavelli (1532; 108). Dermed gjorde Machiavelli politik til et selvstændigt genstandsfelt, der kan studeres videnskabeligt løsrevet fra moral og teologi.

Hvad, der begyndte som en ny og mere realistisk teori om staten, og som førte til Hobbes' (1651) moderne forståelse af staten, blev udstrakt til en ny forståelse af mennesket. La Rochefoucauld (1613-1680) satte sig for at beskrive mennesket, som det virkelig er, ved at afsløre, hvordan tilsyneladende dydige handlinger ofte bunder i selv-kærlighed, og dermed brød La Rochefoucauld (1678) forbindelsen mellem motiver og handlinger, for selviske motiver kan føre til dydige handlinger såvel som det modsatte. Samme ambition med at beskrive mennesket, som det virkelig er, finder vi hos Hobbes, Spinoza, Mandeville og Rousseau, Hirschman (1977, 12-14). Og filosofferne i den skotske oplysning satte sig for at undersøge, hvad moral virkelig er, hvad samfundet er, og

4 I opposition til Hobbes' psykologiske egoisme indledte Anthony Ashley-Cooper, den tredje Jarl af Shaftesbury, den moralfilosofiske retning, *moral sentimentalism*, ved at introducere ideen om, at mennesker besidder en moralsk sans, Shaftesbury (1711, bind II). Den moralske sans er en i mennesket iboende sans, der giver mennesker en fornemmelse for, hvad der er rigtigt og forkert ikke ulig en æstetisk sans. Mennesker er således udstyret med en indbygget evne til at fælde moralske domme, Shaftesbury (1711, 25). Hutcheson (1725) videreudviklede teorien om, at den moralske sans er en sjette sans meget lig synssansen og høresansen.

5 Det forlyder, at nogle tutorer uanmeldt entrerede Smiths værelse og afslørede ham i at læse den kætterske bog af Hume, at de beslaglagde bogen og gav ham en reprimande, Rasmussen (2017, 39).

6 Smith har formentlig mødt David Hume første gang i efteråret 1749, hvor Smith holdt en række forelæsninger i Edinburgh, der var organiseret af Edinburgh Philosophical Society, som Hume var et aktivt medlem af.

7 Der er mange utvetydige henvisninger til Hume i *TMS*, men intet sted i teksten nævnes Hume ved navn. Bortset fra i den idehistoriske del VII henviser Smith stort set ikke til andre samtidige filosoffer, hvorimod der er talrige henvisninger til skønlitterære forfattere, historikere og antikkens tænkere, Rasmussen (2017, 88), Griswold (1999, 47).

8 Se Smiths essay "The history of astronomy" i *Essays on Philosophical Subjects.*

hvordan en markedsøkonomi fungerer.

Smith forsøger ikke at give et svar på, hvad der i en eller anden ideel eller absolut forstand er det rette, det gode eller det retfærdige. *Teorien om de moralske følelser* er ikke en filosofisk undersøgelse af, hvad moral er i en abstrakt eller metafysisk forstand, eller hvordan moralske principper kan begrundes: "nærværende undersøgelse er ikke optaget af spørgsmålet om det rette [of right], om jeg må sige det sådan, men vedrører spørgsmålet om kendsgerninger. Vi er ikke i færd med at undersøge, efter hvilke principper et fuldkomment væsen ville billige straf for onde handlinger; men på hvilke principper en så svag og ufuldkommen skabning som mennesket virkelig og faktisk billiger denne straf," (TMS II.i.5.9; 109).[9]

Teorien om de moralske følelser er en empirisk – psykologisk og sociologisk – videnskabelig teori om, hvordan mennesker i deres dagligge liv og baseret på deres moralske følelser rent praktisk fælder domme over, hvad de opfatter som rigtigt og forkert, fortjenstfuldt og strafværdigt. Adam Smith er en hverdagslivets filosof, der i sin moralfilosofi tager udgangspunkt i almindelige mennesker, der i deres dagligdag fælder moralske domme over andre og sig selv; han var "a devoted and resourceful defender of the standpoint of ordinary life," Griswold (1999, 13). Af samme grund forkaster Smith al moralfilosofi, der pålægger mennesker pligter, som de ikke kan leve op til.

To antagelser

Det kan være en fordel indledningsvist at specificere to vigtige antagelser, der ligger til grund for Smiths moralfilosofi. De handler begge om Smiths menneskesyn.

For det første er mennesket ifølge Smith skabt af Gud som et samfundsvæsen, der ikke kan leve eller overleve uden for samfundet, for det har nogle fysiske og psykiske behov, der kun kan tilfredsstilles i et samfund.[10] Det kan lyde helt aristotelisk, men hos Smith er der ikke nogen polis, der går forud for mennesket, Smith anlægger ikke et teleologisk syn på mennesket, og mennesket er for Smith ikke et "politisk dyr", der kun kan realisere sit fulde potentiale som fri og aktiv borger i bystaten. Det er ikke den republikanske forestilling om mennesket som en politisk aktiv borger, der optager Smith, men derimod de personlige relationer mellem mennesker, der møder hinanden ansigt til ansigt og dermed mennesket sociale rolle i samfundet. Smith erstatter "the *polis* by politeness" Pocock (1983, 242).

For det andet er mennesket ikke kun drevet af selvkærlighed. Naturen[11] har skabt mennesket, så det også er optaget af, hvordan andre har det, og andre menneskers lykke kan være afgørende for dets egen lykke. Mennesker føler naturligt sympati[12] eller medfølelse med andre mennesker, og det er skabt med et naturligt behov for også at mærke andre menneskers sympati, for at blive elsket, føle sig anerkendt og respekteret. Og ikke nok med det: mennesket er skabt med behov for at føle sig værdig til andres sympati, anerkendelse og respekt.

Selv om sympati kan siges at være dét centrale begreb i Smiths moralfilosofi, så er mennesker fortrinsvist motiveret af selvkærlighed.

Selvkærlighed

At opnå andre menneskers sympati bringer glæde, og mennesker stræber efter at opnå andres sympati, og de gør det ved at forsøge at tilpasse sig andres forventninger til, hvad der er passende adfærd. At stræbe efter at opnå andres sympati er et selvisk motiv. Selv om mennesker også besidder uselviske følelser, så er selvkærlighed den vigtigste menneskelige drivkraft, og enhver er fra Naturens side mere optaget af dét, der vedrører dem selv, end af dét, der vedrører andre, som de måske slet ikke kender, og de tillægger små fordele og ulemper for sig selv langt større betydning end meget større gevinster og tab for andre. Det er for så vidt udmærket. Vores velstand – nationernes

9 Der henvises til det afsluttende afsnit om kildehenvisninger for en forklaring.

10 Smiths syn på mennesket ligger således milevidt fra visse konservatives stråmand om, at liberale skulle have et "atomistisk" menneskesyn, hvad det så end betyder.

11 Når Smith skriver "Naturen" med stort "N", så er det synonymt med Gud.

12 Smiths begreb, "sympathy", er oversat til det danske ord "sympati". Det er forklaret nærmere nedenfor i første afsnit, hvad Smith mener med "sympathy".

velstand – stammer fra "Ethvert individs naturlige stræben efter at forbedre sine egne vilkår (…) i frihed og sikkerhed," (WN IV.v.b.43; 555), og i modsætning til antikkens og de kristne moralfilosoffer fordømmer Smith ikke selvkærlighed som en synd. At handle selvisk er ganske vist ikke moralsk, men det er heller ikke nødvendigvis umoralsk, og selvkærlighed kan føre meget godt med sig både for en selv og for andre, og besindighed [prudence] kan i visse sammenhænge være en dyd, så længe man ikke skader andre, som når mennesker er flittige og foretagsomme og stræber efter at forbedre deres egne vilkår ved hårdt arbejde med respekt for retfærdighedens principper: "selvkærlighed kan ofte være et dydigt motiv for at handle," (TMS VII.ii.4.8; 382).

Moralens nødvendighed

Smith var dog også klar over, at selvkærlighed kan være destruktiv, og at forfølgelsen af ens egeninteresse uden hensyn til andre mennesker er af det onde, som når individer skader andre for selv at opnå en fordel. Der er derfor behov for at mennesker lægger en dæmper på deres selviske lidenskaber.

Allerede i renaissancen begyndte der at opstå en erkendelse af, at moralfilosofi og religion ikke er nok til at holde menneskets destruktive lidenskaber i skak, Hirschman (1977, 14-15). Det er vanskeligt, at få mennesker til at lægge bånd på sig selv blot ved at prædike moral. Det kan man få en vis grad af succes med, hvis alle tror på, at de vil blive straffet i det hinsidige for deres synder på Jorden, og Smith anerkender, at religionen kan understøtte dyden på den måde, men det er sjældent tilstrækkeligt. Det vil være langt mere effektivt, om mennesker indser, at det er i deres egen interesse at opføre sig moralsk, og det banebrydende nye ved Smiths moralfilosofi er netop, at han viser, at det er i menneskers egen interesse at beherske sig og opføre sig socialt acceptabelt, fordi det opfylder deres behov for at opnå andre menneskers sympati, anerkendelse, respekt og kærlighed. Det er således selviskheden, der bekæmper selviskheden, og passionerne, der lægger en dæmper på passionerne, Hirschman (1977). Dyden er et resultat af egeninteresse.

Det var et centralt tema i Smiths værk, at sociale institutioner bidrager til at forme menneskers adfærd, så selviske motiver bliver transformeret til sociale og ikke-selviske handlinger, og det var et af de banebrydende nye indsigter hos Smith, at der er en forskel på, at mennesker er selviske (hvad alle er), og at de handler selvisk i en snæver forstand uden hensyntagen til andre. Ifølge Smith opfører mennesker sig ikke primært socialt og moralsk, fordi de har sociale eller altruistiske præferencer, men fordi det er i deres egen interesse at opnå andres sympati, anerkendelse og respekt.

Alle menneskers tilpasning af deres adfærd til, hvad andre finder passende, fører til udviklingen af nogle generelle regler for god opførsel og retfærdige handlinger, selv om det ikke var nogens intention. Smith giver dermed en usynlig hånd-forklaring på dannelsen af generelle moralregler.

Moral er således menneskeskabt og ikke naturgivet, men Humes skelnen mellem det naturlige og det menneskeskabte fanger ikke, at mennesker handler som de gør, fordi det er en del af deres natur at handle på den måde. Den sociale harmoni mellem alle mennesker er heller ikke naturlig. At opføre sig socialt og tage hensyn til andre mennesker er noget, der skal læres, udvikles og holdes ved lige,[13] men det er noget mennesker kan lære sig selv i deres omgang med andre mennesker, fordi de har et naturligt behov for at opnå andre menneskers sympati.

For Smith er det sympati og det selviske behov for gensidig sympati, der er kilden til menneskers fællesskabsfølelse og socialitet og ikke det kristne bud om næstekærlighed eller nogen indlært republikansk borgerdyd.

Sammenhængskraft og social orden

Hvis menneskers handlinger primært er motiveret selvkærlighed og ikke af uselviske motiver, så må ikke alene samfundets velstand men også samfundets sammenhængskraft primært udspringe af selvkærlighed, og det er Smiths fortjeneste at vise, hvordan sociale in-

13 Smith har den modsatte opfattelse af Rousseau, der i *Emile. Eller om opdragelsen* fra 1762 skriver, at mennesket i sin naturlige tilstand er godt, og at det er samfundet og dets institutioner, der korrumperer det.

stitutioner former menneskers handlinger, så de opfører sig socialt. Smith giver et nyt svar på tidlig moderne politisk filosofis store problem: Hvordan kan der etableres en social orden, og hvordan kan frie individer leve sammen i fred og fordragelighed, hvis mennesket primært er drevet af selvkærlighed og egeninteresse? Mizuta (1975), Muller (1993, ch. 3), Griswold (1999, 10-11, 80-82). Det er et problem, politiske filosoffer har været optaget af siden Hugo Grotius (1583-1645) og Thomas Hobbes (1642, 1651), og som også optog Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Montesquieu, Rousseau og Hume. Evensky (2001; 2005, 8 29) kalder det for "the cohesion question": hvis mennesket er drevet af selvinteresse, og hvis konflikt er den naturlige tilstand i en verden præget af materiel knaphed og religiøse konflikter, hvilke kræfter kan så modvirke den uhindrede selvinteresses destruktive konsekvenser og hindre, at samfundet forfalder til en Hobbesk naturtilstand med alles krig mod alle?

Smith giver to løsninger på "the cohesion question". Først i form af sin moralfilosofi og dernæst i form af sin økonomiske teori, Mizuta (1975). Og han viser, hvordan de to hænger sammen, hvordan sociale institutioner – markedet, familien, skolen, kirken, sociale selskaber, venskaber og samtale med andre mennesker – transformerer menneskers selviske lidenskaber, så det bliver i deres egen interesse at opføre sig moralsk og socialt acceptabelt: "Smith's moral, political, and economic doctrines are geared toward explaining how individuals as well as nations can live together harmoniously in spite of the everpresent potential for conflict," Griswold (1999, 10). Der vendes tilbage til denne problemstilling i det sidste afsnit.

Formål

Det er formålet med artiklen at præsentere Adam Smiths moralfilosofi. Adam Smiths moralfilosofi er blevet kaldt for en dydsetik, Griswold (1999, 229), McCloskey (2009), Hanley (2009), hvilket betyder, at den lægger vægt på de karakteregenskaber, der er nødvendige for at opføre sig moralsk, og formålet med *TMS* var ifølge Smith at besvare spørgsmålene "hvad består dyden i?" og hvilke mentale evner kan forklare, at vi opfatter nogen form for adfærd som fortjenstfuld og retmæssig og anden adfærd for strafværdig og uretmæssig, (TMS VII.i.2; 335). Nærværende artikel omhandler det sidste spørgsmål, og af plads- og tidsmæssige årsager vil Smiths opfattelse af, hvad dyd er, kun blive omtalt kort, og det samme gælder Smiths teori om retfærdighed. Begge emner vil blive behandlet i senere artikler.

Smiths moralfilosofi har været omtalt kort to gange tidligere i *LIBERTAS*. Første gang i Mia Amalie Holsteins tale til en Adam Smith middag, Holstein (2014), og anden gang i Holsteins (2023) artikel om Smiths planlagte men aldrig færdiggjorte værk om "jurisprudence".

Nærværende artikel er ikke desto mindre den første mere systematiske gennemgang af Adam Smiths moralfilosofi i *LIBERTAS* og måske på dansk. På dansk findes der kun en enkelt monografi om Adam Smith, nemlig Kurrild-Klitgaards glimrende lille bog fra 2004, der absolut kan anbefales, men som også er meget kortfattet. Claus Bratt Østergaard, der har oversat *TMS* og *WN* til dansk udgav i 2015 en bog i to dele omhandlende *TMS* hhv. *WN*.

Trin 1. Sympati

Det første kapitel i *Teorien om de moralske følelser* har titlen "Om sympati", og sympati er det centrale begreb i Smiths moralfilosofi, se Tekstboks 1. På samme måde indledes *Nationernes velstand* med arbejdsdelingen, der er det centrale begreb i Smiths teori om nationernes velstand.

Smith indleder dog ikke *TMS* med at definere begrebet "sympati". I stedet indleder han med at understrege, at mennesket ikke bare er drevet af selviske motiver, men at mennesket også er optaget af, hvordan andre har det, og at andre menneskers lykke er afgørende for dets egen lykke:

"Uanset hvor selvisk[14] mennesket må antages at være, findes der åbenlyst i dets væsen

14 Den til tider noget sløsede danske oversættelse misser henvisningen til det selviske, når oversættelsen lyder: "uanset hvad man anser mennesket for at være", hvor Smith skriver "How selfish soever man may be supposed". I det følgende citeres fra den danske udgave af *TMS*, men oversættelsen er sine steder korrigeret af overtegnede.

Tekstboks 1. Sympati

Smiths begreb "sympathy" er oversat til "sympati" i den danske oversættelse af TMS og i denne artikel, selv om medfølelse ville være en nærmere oversættelse. For Smith betyder "sympathy" imidlertid heller ikke blot medfølelse, som vi typisk forstår det i dag, idet Smith anvender begrebet om den situation, hvor der er en fuldkommen overensstemmelse mellem de følelser, som den primært berørte person giver udtryk for, og hvad man med fantasien forestiller sig, at man selv som iagttager ville føle, hvis man var i den berørte persons sted. Ordet empati [empathy] fandtes i øvrigt ikke i det engelske sprog før 1909, Fleischacker (2021, 75).

Smith brugte også ordet "sympathy" i en anden betydning, end hvad der var normalt i samtiden, hvilket allerede blev bemærket af Thomas Reid i hans forelæsninger om Smith: "But Dr. Smith makes his Sympathy to correspond not to what the person sympathized with really & actually suffers or enjoys but what he should or ought suffer or enjoy … I conceive this meaning of the word Sympathy is altogether new & that if one had not a hypothes to serve by it he would never have dreamed that it is Sympathy that makes us blush for the impudence and rudeness of anoter," citeret i Griswold (1999, 55, n.34).

Smith anvender også til tider "sympathy" om en proces, at man sætter sig i en andens sted, og til andre tider om selve følelsen, Schliesser (2016, 37).

Ordet sympati stammer fra det græske ord 'sympatheia', der er afledt af præfikset "syn" (som betyder med eller sammen) og begrebet pathos (som betyder følelse, lidenskab eller lidelse). Stoikerne anvendte sympatheia om det, at der er en større harmoni i universet, og at alle de enkelte dele passer sammen, som udgør de en stor maskine, Raphael (1985, 73).

Hos Smith – inspireret som han var af stoicismen – spiller ideen om harmoni eller orden en central rolle, og han taler om, at "Selv de mindste dele af universets sameksisterende del passer perfekt til hinanden, og de bidrager alle til at komponere et umådeligt og forbundet system," (TMS VII.ii.1.38; 360). Smith omtaler ligeledes samfundet som en enorm maskine, der når det ses i et filosofisk lys fremstår som "en stor, ja, som en umådelig maskine, hvis regelbundne og harmoniske bevægelser frembringer tusind attraktive virkninger," (TMS VII.iii.1.2; 392).

Ifølge Samuel Johnsons 'A dictionary of the English language' fra 1755 blev begrebet på daværende tidspunkt defineret således: "SY'MPATHY: n.f. [ſympathie, French; συμπάθεια] Fellowfeeling; mutual ſenſibility; the quality of being affected by the affection of another," Johnson (1755, 851). Denne definition understøttes af citater fra William Shakespeare, John Locke og John Milton, Holstein (2023).

I den skotske oplysning blev ordet sympati også anvendt af læger om fysiologi, om fysiske sygdomme og om den psykologiske relation mellem læge og patient, Broadie (2003, 161). Ordet sympati blev brugt til at beskrive, hvordan skader og smerte i en del af kroppen på afstand påvirker andre dele af kroppen. Sympati kunne også betegne en form for følelsesmæssig smitte, hvorved en persons følelser spreder sig til andre personer. Det er netop i denne betydning, Hutcheson anvender ordet, når han skriver, at sympati er "a sort of contagion or infection", Hutcheson (1742, 33). Dette var også det centrale for Hume, der lagde vægt på sympatiens kommunikerende funktion.

nogle principper, der gør, at det interesserer sig for andres ve og vel, og som gør, at han betragter deres lykke som nødvendig for ham selv, også selv om han ikke får andet ud af det end fornøjelsen ved at se det. Til denne slags hører medlidenhed [pity] eller medfølelse [compassion], den sindsbevægelse, vi føler ved andres ulykke, når vi enten ser den eller forestiller os den på en livagtig måde," (TMS I.i.1.1; 29), se Tekstboks 2.

Når Smith indleder med, at "Uanset hvor selvisk mennesket må antages at være…", så virker det som om, udsagnet er et indlæg i en igangværende debat om, hvorvidt mennesker alene er drevet af selvkærlighed eller ej, og som det fremgår, er han ikke afvisende over for selviskhedshypotesen, der især er blevet fremført af Hobbes, La Rochefoucauld og Mandeville,

og Smith fremhæver mange steder i både *Teorien om de moralske følelser* og i *Nationernes velstand*, at mennesket primært er drevet af selvkærlighed og egeninteresse,[15] men han afviser, at mennesker *kun* er drevet af selviske motiver, for medfølelsen med andre mennesker er en del af "den menneskelige naturs øvrige oprindelige følelser," (TMS I.i.1.1; 29).

Fantasi og indlevelse

Da vi ikke kan observere andre menneskers indre følelser, og vi ikke har nogen umiddelbar oplevelse af dem, kan vi kun danne os en opfattelse af, hvordan andre mennesker føler ved med fantasien at sætte os i deres sted og forestille os, hvordan *vi selv* ville føle, hvis vi befandt os i samme situation: "det er alene takket være fantasien, vi kan skaffe os en forestilling om, hvad der rører sig i ham. Og heller ikke det er en evne, der hjælper os hertil på anden måde end ved at fremstille for os, hvad vi selv ville føle, hvis vi var i hans sted. Det er alene vores egne sanseindtryk, ikke hans, som vores forestillingsevne kopierer," (TMS I.i.1.2; 29).

Sympati

Smith definerer ikke, hvad han mener med ordet sympati, og han benytter ordet i en anden betydning, end den var gængs på Smiths tid, Tekstboks 1, og i en anden betydning end ordet har på engelsk i dag, hvor det gerne oversættes med medfølelse. Ifølge Smith betegner sympati "i sin egentlige og oprindelige betydning vor fællesfølelse [fellow-feeling] med andres lidelse, ikke med deres glæder," (TMS I.iii.1.1; 71). Det får det til at blive nærmest synonymt med medlidenhed. Smith skriver da også, at "Medlidenhed og medfølelse [pity and compassion] er de ord, vi gør brug af for at betegne vor følelse af fællesskab [fellow-feeling] med andres sorg," men "Selv om sympatiens betydning måske oprindelig var den samme, kan den dermed, uden at det er upassende bruges til at betegne vores følelse af fællesskab [fellow-feeling] med en hvilken som helst følelse," (TMS I.i.1.5; 31).

Smith afviser, at sympati kan reduceres til noget selvisk: "Sympati kan imidlertid på ingen måde betragtes som et selvisk princip. (…) Hele denne redegørelse for den menneskelige natur, der deducerer alle følelser ud fra selviskheden, (…) forekommer mig at være opstået af en forvirret misforståelse af sympatiens system," (TMS VII.iii.1.4; 394).

Smitte

Hutcheson og Hume lagde begge vægt på, at følelser flyder spontant fra det ene menneske til det andet, hvilket fik Hutcheson (1742, 34) til at tale om følelsesmæssig "smitte", se Tekstboks 1. David Hume var også inde på, at følelser kan "smitte", og han skriver, at "No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and *to receive by communication* their inclination and sentiments, however different from, or even contrary to our own," Hume (1739/40, 2.1.11; 206), og han sammenfatter sin opfattelse med "the minds of men are mirrors to one another," Hume (1739-40; 2.2.5.21; 236). Også på dansk taler vi om "et smittende smil" eller "smittende glæde".

Smith indrømmer, at "Følelserne kan ved visse lejligheder tilsyneladende ganske spontant flyde fra det ene menneske til det andet uden nogen viden om, hvad der fremprovokerede dem hos den primært berørte person. (…) Et smilende ansigt er altid en fornøjelse," (TMS I.i.1.6-7; 31). Smith bemærker dog straks, at "Dette gælder dog ikke generelt eller i forbindelse med enhver følelse," (TMS I.i.1.7; 31). Der er følelser som vrede, der ikke umiddelbart fremkalder vores sympatiske følelser. Smith afviser derfor Humes "smitte-teori" og erstatter den med en "projektionsteori", Fleischacker (2021), og dette er et af Smiths vigtige bidrag til *moralsk sentimentalisme*.

15 Eksempelvis i det berømte afsnit om slagteren, bryggeren og bageren fra *WN*: "Det er ikke på grund af slagterens, bryggerens og bagerens velgørenhed [benevolence], at vi kan se frem til vores middagsmåltid, men fordi de ser på deres egen interesse [own interest]. Det er ikke deres menneskelighed, vi henvender os til, men deres selvkærlighed [self-love]," (WN I.ii; 54). Ordet "egeninteresse", på engelsk "self-interest", anvender Smith kun en enkelt gang i *WN*, hvor han hyppigere taler om "self-love". Lidt paradoksalt optræder ordet "self-interest" ni gange i *TMS* og "self-interested" to gange.

Tekstboks 2. Første paragraffer af *Theory of moral sentiments*

PART I. Of the Propriety of Action. Consisting of Three Sections

SECTION I. Of the Sense of Propriety

CHAP. I. *Of* SYMPATHY

1. How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it.

2. As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. Neither can that faculty help us to this any other way, than by representing to us what would be our own, if we were in his case. It is the impressions of our own senses only, not those of his, which our imaginations copy. By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them. His agonies, when they are thus brought home to ourselves, when we have thus adopted and made them our own, begin at last to affect us, and we then tremble and shudder at the thought of what he feels. For as to be in pain or distress of any kind excites the most excessive sorrow, so to Conceive or to imagine that we are in it, excites some degree of the same emotion, in proportion to the ¢ivacity or dulness of the conception.

3. That this is the source of our fellow-feeling for the misery of others, that it is by changing places in fancy with the sufferer, that we come either to conceive or to be affected by what he feels, may be demonstrated by many obvious observations, if it should not be thought sufficiently evident of itself. When we see a stroke aimed and just ready to fall upon the leg or arm of another person, we naturally shrink and draw back our own leg or our own arm; and when it does fall, we feel it in some measure, and are hurt by it as well as the sufferer. (…)

4. Neither is it those circumstances only, which create pain or sorrow, that call forth our fellow-feeling. Whatever is the passion which arises from any object in the person principally concerned, an analogous emotion springs up, at the thought of his situation, in the breast of every attentive spectator. (…)

5. Pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever.

6. Upon some occasions sympathy may seem to arise merely from the view of a certain emotion in another person. The passions, upon some occasions, may seem to be transfused from one man to another, instantaneously and antecedent to any knowledge of what excited them in the person principally concerned. Grief and joy, for example, strongly expressed in the look and gestures of any one, at once affect the spectator with some degree of a like painful or agreeable emotion. A smiling face is, to every body that sees it, a cheerful object; as a sorrowful countenance, on the other hand, is a melancholy one.

Tekstboks 2, fortsat

7. This, however, does not hold universally, or with regard to every passion. There are some passions of which the expressions excite no sort of sympathy, but before we are acquainted with what gave occasion to them, serve rather to disgust and provoke us against them. (…)

Indlevelse – ikke smitte

Smith sammenfatter sit opgør med Humes smitteteori med at erklære, at "Sympati opstår derfor ikke især ved synet af følelsen så meget som takket være den situation, der udløser den," (TMS I.i.1.10; 32). Smith skelner dermed mellem *genstanden* for ens sympati, den berørte persons følelse, og årsagen til sympatien, der er den situation, som den berørte person befinder sig i.

Selv om brugen af fantasien er et aktivt forsøg på at sætte sig i den berørte persons sted, så sker det i mange tilfælde nærmest automatisk: "sympatien er en umiddelbart virksom følelse," (TMS I.i.3.9; 45). Som eksempel nævner Smith, at "Når vi bemærker en knytnæve, der hænger i luften parat til at slå ned på en persons ben eller arm, krymper vi os spontant sammen og trækker benet eller armen til os med et ryk," (TMS I.i.1.3; 30).

Indlevelsens begrænsninger

Det vil aldrig være muligt at forestille sig fuldstændig, hvordan andre mennesker føler, uanset hvor meget man stræber efter at sætte sig i en anden persons sted. Det forestillede positionsskift kan kun være midlertidigt, og det kan kun være indbildt, (TMS I.i.4.7; 44). Man kan godt forsøge at forestille sig, hvad man ville føle i en anden persons sted, men man kan aldrig føle præcist det samme, som den berørte person. Ens forestillingsevne vil som regel kun være en svag afspejling af de følelser, den primært berørte person føler. Vores sympati med andres følelser er også asymmetrisk i den forstand, at det er lettere at tage del i andres glæde end i deres sorg, (TMS I.iii.1, 71-73).

Graden af sympati afhænger også af, hvor tæt vi er knyttet til den berørte person. Vi nærer de stærkeste følelser for vores nærmeste familie som vores ægtefælle og børn, og lige efter kommer vores forældre og søskende, hvorimod børn af fætre og kusiner er mindre tæt forbundne, så det gælder helt generelt, at: "Den indbyrdes følelse aftager gradvist på grund af den voksende distance mellem dem," (TMS VI.ii.1; 279), så "Selv om menneskene fra naturens hånd er sympatisk anlagte, har de kun en beskeden følelse for folk, som de ikke har nogen særlig tilknytning til…" (TMS II.ii.3; 120). Den sociale afstand er afgørende for, hvor stærke følelser vi naturligt har for andre mennesker.

Om bedømmelsen af de passende og upassende følelser

Det er ikke alle følelser, vi sympatiserer med. Det kan hænde, at den berørte person giver udtryk for nogle følelser, vi på ingen måde bifalder, og som står i skærende kontrast til, hvordan vi forestiller os, at vi selv ville føle i den samme situation.

Mennesket dømmer om det passende eller upassende ved andres følelser ud fra, om de "stemmer fuldkommen overens med iagttagerens sympatiske følelser," (TMS I.i.3.1; 37). Vi sympatiserer med de følelser, vi finder passende: "Når den primært berørte persons oprindelige følelser stemmer fuldkommen overens med iagttagerens sympatiske følelser, forekommer de uundgåeligt denne at være rimelige og sande i forhold til deres genstand," (TMS I.i.3.1; 37). Og "at acceptere et andet menneskes følelser som passende i forhold til deres genstand er det samme som at bemærke, at vi fuldt ud sympatiserer med dem," (TMS I.i.3.1; 37-38). Her omtaler Smith altså sympati som resultatet af en overensstemmelse mellem de følelser, som den berørte person giver udtryk for, og de følelser, iagttageren forestiller sig at ville have, hvis iagttageren befandt sig i den samme situation.

Tre definitioner af sympati eller én?

Flere forfattere har ment, at Smith opererer med forskellige definitioner af sympati, Haakonssen (1981, 51) identificerer fire forskellige definitioner, og Otteson (2002) mener,

at der er tre. Smith formulerer sig ikke altid med en ønskelig stringens, og han er ikke altid konsekvent i sin omtale af hverken sympati eller den upartiske iagttager, så det er ikke ubegrundet at mene, at Smith opererer med flere forskellige definitioner på sympati. Fortolker man Smith lidt velvilligt, kan man også betragte de forskellige formuleringer som en gradvis præcisering:

1. Sympati er en fællesfølelse, som iagttageren kan føle med den berørte persons følelser, som i (TMS I.i.1.5; 31) citeret ovenfor.
2. Sympati er iagttagerens egen forestillede følelse, når denne med fantasien sætter sig i den berørte persons sted og forestiller sig, hvordan han selv ville føle i den pågældende situation.
3. Sympati handler om en overensstemmelse mellem de følelser, den berørte person giver udtryk for, og de følelser, som iagttageren med fantasien forestiller sig, at han selv ville føle, hvis han befandt sig i den berørte persons sted.

Det afgørende er, at der er sammenfald mellem iagttagerens følelser og den primært berørte persons, for vi føler ikke sympati med nogen, der glæder sig over en anden persons ulykke, når vi selv forfærdes over den.

Noget modsætningsfyldt anvender Smith også ordet sympati om situationer, hvor vi "gribes af en følelse på vegne af nogen, der ikke selv kan mønstre en sådan," (TMS I.i.1.10; 32). Smith nævner tre eksempler:

1. Iagttager vi en person, der har mistet sin forstand, så forfærdes vi, fordi vi forestiller os, hvor forfærdeligt det ville være at miste sin forstand.
2. En mor, der hører sin baby græde, lider, fordi hun forestiller sig, hvad barnet må lide, og den følelse blander sig med hendes følelse af hjælpeløshed.
3. Vi kan endda sympatisere med en afdød. Det er den "forestillede illusion" om vores egen død, der er en skræmmende tanke, (TMS I.i.1.13; 34).

Disse tre eksempler handler ikke om at føle sympati for andre menneskers følelser i betydningen af definition 3. Der er ikke tale om nogen "fellow-feeling", og Smith kunne med fordel have anvendt en anden betegnelse for disse situationer. Der er en vis "strangeness of Smith's concept of sympathy with the dead," skriver Broadie (2006, 169), hvilket er en pæn måde at sige, at Smith ikke er konsistent.

Inspirationen fra Rousseau

Adam Smith var tydeligt inspireret af Rousseau, der i sin afhandling om ulighedens årsager havde beskrevet medlidenhed som en universel og naturlig dyd, Rousseau (1755, 84). I marts 1756, blot få måneder efter udgivelsen af *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene* [*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*], anmeldte Smith bogen i *Edinburgh Review*, og Smith hyldede Rousseau som den vigtigste og mest originale franske filosof siden Descartes, (EPS 242-56).

Rousseau (1755, 86) skriver, at "medlidenheden er en naturlig følelse, som i ethvert individ dæmper virkningen af den kærlighed, som det har til sig selv." Rousseau bemærker, at selv Mandeville indrømmer, at medlidenhed er en naturlig følelse for mennesket, men at Mandeville ikke erkender, at det alene er fra medlidenhed, at alle de sociale dyder flyder – dyder som Mandeville i øvrigt vil bestride, at mennesket har. Rousseau opfattede også – i modsætning til Mandeville og Shaftesbury – medlidenhed som baseret på en aktiv *identifikation*, Force (2003; 26, 31). Medlidenhed er for Rousseau en følelse, "som sætter os i den lidendes sted". Hos Rousseau fører medfølelsen til, at man *identificerer* sig med den berørte person, og Rousseau var den første til på fransk at bruge ordet "identificerer", Rousseau (1755, 85), Force (2003, 26).

Smith benytter af gode grunde ikke ordet "identificere" om sympatien,[16] for det handler for Smith ikke om at identificere sig med den berørte person, men om at sætte sig ind i den situation, som den berørte person befinder sig i og forestille sig, *hvad man selv ville føle* i den situation og ikke, hvad den berørte person føler.[17] Smith afviser, at man kan identificere sig

16 I den danske oversættelse benyttes "identificere sig med" flere steder fejlagtigt om det at sætte sig i en anden persons sted.

17 Det skyldes ikke, at Smith ikke benytter ordet

med en anden person, for man kan aldrig føle det samme som en anden person. At tro dét, er kun noget, man bilder sig ind, (TMS I.i.4; 44).

Trin 2. Behovet for gensidig sympati

Det er værd at understrege, at selv om Smith skriver, at mennesker "interesserer sig for andres ve og vel" og "betragter deres lykke som afgørende", så er altruisme ikke noget vigtigt motiv for handling hos Smith. Naturligvis handler mennesker også ud fra velvilje, medfølelse og kærlighed til andre, og forældres omsorg for deres børn nævnes som et eksempel på en uselvisk handling, men sympati spiller primært en rolle for vores bedømmelse af andre menneskers følelser.

Menneskets stræben efter at opnå en gensidig sympati og mærke, at andre deler deres glæder og sorger, er derimod et vigtigt motiv for handling. Det bringer os glæde og trøst, når vi oplever, at andre deler vores glæder og sorger: "hvad der nu end måtte være årsagen til sympati, og hvordan den end stimuleres, er der intet, der glæder os mere, end når vi i et andet menneske iagttager en fællesfølelse [fellow-feeling] for alle de følelser, der rører sig i vores eget bryst," (TMS I.i.2.1; 34).

Smith understreger, at denne gensidige glæde er en oprindelig følelse, der ikke kan udledes fra egeninteresse, for "såvel glæde som ubehag opleves altid så umiddelbart og ofte under så tilfældige omstændigheder, at det forekommer åbenbart, at ingen af disse følelser kan udledes af den slags selviske hensyn," (TMS I.i.2.1; 34-35). Og han fortsætter: "denne overensstemmelse mellem vores og andres følelser ser ud til at være en kilde til glæde, ligesom dens udeblivelse er årsag til vores ubehag," (TMS I.i.2.2; 35).

Selv om den glæde, vi oplever ved at føle en gensidig sympati, er en oprindelig følelse, der ikke kan udledes af egeninteresse, så er ønsket om at opnå gensidig sympati et selvisk ønske. Der ligger ikke nogen rationel nyttekalkule bag, men det er ikke desto mindre selvkærlighed, der får mennesker til at stræbe efter at opnå gensidig sympati. Vi ønsker alle at blive elsket, respekteret og anerkendt, for "størstedelen af den menneskelige lykke har sin oprindelse i bevidstheden om at blive elsket," (TMS I.ii.5.1; 68), se også (TMS III.1.8; 152). Ønsket om at opnå andres sympati er derfor den vigtigste handlingsmotiverende faktor, og ifølge Otteson (2013, 37) er dette princip, som han omtaler som "desire for mutual sympathy of sentiments", det fundamentale bevægelsesprincip i Smiths moralfilosofi.

Social harmoni

Ønsket om gensidig sympati fører til, at både iagttageren og den primært berørte person vil stræbe efter at opføre sig på en måde, så de opnår gensidig sympati:

- Iagttageren bestræber sig på "så vidt muligt at sætte sig i den andens sted, herunder indleve sig i hver eneste lille fortvivlende omstændighed, som kan opstå for den nødstedte." Han må adoptere hele den berørte persons samlede situation inklusiv selv de mindste hændelser, ligesom han må bestræbe sig på at gøre den forestillede situation så fuldstændig som muligt, som hans sympati er baseret på," (TMS I.i.4.6; 43).
- Den primært berørte person "længes efter den lettelse, som intet andet kan give ham end den totale samstemmighed i iagttagerens sindsbevægelse med hans egen. At se deres hjerters følelse slå i takt med hans eget i forbindelse med voldsomme og ubehagelige følelser er hans eneste trøst. Han kan imidlertid kun gøre sig håb om at opnå dette ved at sænke sin følelse til en tonehøjde, hvor iagttageren er i stand til at følge ham. Han må, om jeg så må sige, udjævne sin naturlige følelses skarpe kanter med henblik på at tilpasse den til den grad af harmoni og samstemmighed, der gælder for de personer, der omgiver ham, (TMS I.i.4.7; 44).

Den gensidige tilpasning er asymmetrisk, idet aktøren altid vil bære en større del af byrden med at tilpasse sig, end iagttageren.

"identificere" i anden sammenhæng. I et afsnit om den faktiske iagttager skriver Smith, at "He almost identifies himself with, he almost becomes himself that impartial spectator, and scarce even feels but as that great arbiter of his conduct directs him to feel," (TMS III.3.25; 184). Se også (III.3.29), (III.4.5).

Disse bestræbelser på at opnå gensidig sympati fra både iagttagerens og den primært berørte persons side resulterer i to forskellige sæt af dyder:

1. De blide, venlige og elskværdige dyder, som er dem, iagttageren udviser. De handler om at vise imødekommenhed over for og deltagelse i andres følelser.
2. De store, ærefrygtindgydende og agtværdige dyder, som er dem, den berørte person udviser. De handler om at udvise selvbeherskelse og selvkontrol for at lægge en dæmper på ens egne selviske følelser, udvise mådehold, sindsro og besindighed, så iagttageren vil finde den primært berørte persons følelsesudbrud passende, (TMS I.i.5.1-5; 46-47).

Det er disse to dyder, der "kan frembringe den harmoni i opfattelse og følelse blandt menneskene, der udgør hele deres gratie og rigtighed," (TMS I.i.5.5; 47).

Hvad iagttageren føler, og hvad den primært berørte person føler, vil altid på den ene eller anden måde adskille sig fra hinanden, men deres følelser kan "besidde den overensstemmelse med hinanden, som kræves for opretholdelse af den samfundsmæssige harmoni, og selv om de aldrig vil være unisone, kan de korrespondere med hinanden. Og det er alt, hvad der ønskes og forlanges," (TMS I.i.4.7; 44).

Selvbeherskelsens store skole

Smith skriver om, hvordan det lille barn lærer sig at udvise selvkontrol i det, han omtaler som "selvbeherskelsens store skole":

"Et lille barn har ingen selvbeherskelse. Men uanset hvad dets følelser måtte være (…) forsøger det altid med sine lungers fulde kraft og sine voldsomme skrig at vække sin plejerskes eller sine forældres opmærksomhed. Så længe det befinder sig i disse sympatiserende væseners varetægt, er vreden den første og muligvis den eneste følelse, som barnet opfordres til at dæmpe. (…) Når det er blevet gammelt nok til at gå i skole og blande sig med ligestillede, opdager det meget snart, at de andre ikke besidder nogen speciel hengivenhed for det. Det ønsker helt naturligt at vinde deres gunst og slippe for deres had og foragt. (…) Det finder snart ud af, at det ikke opnår det på andre måder end ved ikke blot at reducere sin vrede, men også alle sine øvrige følelser til et punkt, som behager dets jævnaldrende. Det træder herefter ind i selvbeherskelsens store skole, det øver sig på i stadig højere grad at blive herre over sig selv, og det begynder at praktisere en disciplinering af sine følelser, som selv det længste livs øvelser kun sjældent formår at bringe til fuldkommenhed," (TMS III.3.22, 182-83).

Processen, hvorigennem agenten forsøger at opnå andres sympati, begynder med en opdagelsesproces, hvor agenten gradvist erfarer, hvilke følelsesmæssige reaktioner og handlinger, der opnår iagttagernes sympati. På den måde udvikler barnet nogle adfærdsvaner, der viser sig at være succesfulde. Processen fungerer som en social selektionsmekanisme,[18] der får alle til at afstå fra asocial adfærd og tilpasse sig, hvad andre iagttagere vil billige: "Denne naturlige tilbøjelighed at tilpasse og assimilere så meget vi kan, vores egne stemninger, principper og følelser til dem, som vi ser solidt rodfæstet i de personer, som vi er forpligtet til at omgås og bedrive en større mængde samvær med, er årsag til den smittende virkning af både godt og dårligt selskab," (TMS VI.ii.1.17; 284). Gode rollemodeller spiller en vigtig rolle, sådanne opdragere der selv udøver "retfærdighed, beskedenhed og humanitet," (TMS V.2.2; 252).

Som Smiths eksempel med skolebarnet viser, så fungerer den sociale selektionsmekanisme, selv hvis der ikke finder nogen opdragelse eller uddannelse sted. Den bunder i grundlæggende menneskelige behov, men børn og unge påvirkes også af opdragelse og uddannelse, og den videnskab, der kaldes etik, kan forme "os til en mere præcis retfærdig handlemåde, end vi uden denne instruktion havde fundet på," (TMS VII.iv.6; 409).

18 Smith benytter ikke ordene "selektion" eller "selektionsmekanisme", og *TMS* udkom præcis 100 år før Darwins *On the Origin of Species by Means of Natural Selection.* Smith kunne således ikke være inspireret af Darwins teori. Omvendt henviser Darwin i sine notesbøger til Humes og Smiths teori om naturlig sympati som en nøgle til at forstå udviklingen af moral, Haakonssen and Winch (2006).

For så vidt angår formel uddannelse, er det vigtigt, at børn ikke sendes på fjerntliggende kollegier, kostskoler og klostre. Det har det med at skade "den hjemlige moral og dermed også den hjemlige lykke," (TMS VI.iii.1.10; 281). Familien er den vigtigste institution for den moralske opdragelse af børn, for børn lærer bedst respekten for deres forældre og hensyntagen til deres søskende i hjemmet. I de mange år, hvor små børn er helt afhængige af deres forældre, lærer de at nedtone deres følelsesudbrud til et acceptabelt niveau, og dette er "a chief and most essentiall part of education, without which being first implanted it would be in vain to attempt the instilling of any others," (LJ(A) iii.4). Smith betragtede kernefamilien som samfundets vigtigste moralsk opbyggende institution. Børn skal derfor uddannes i hjemmet eller i det mindste bo hjemme og frekventere "public schools", for "Privat uddannelse er naturens institution, offentlig uddannelse et menneskeligt påfund," (TMS VI.iii.1.10; 282).

Når børn bliver ældre, bliver den moralske opdragelse mere kompliceret, fordi ældre børn har det med at gøre oprør og "latterliggøre moralens helligste regler". I den situation er det ikke altid nok at give udtryk for, at vi selv misbilliger en sådan opførsel. I stedet kan vi appellere til deres fornuft og gøre dem opmærksom på, hvilken "uorden og forvirring i samfundet, der ville være en følge af den universelle udbredelse af den slags adfærd," (TMS II.ii.3.8; 123-24). Dette nytteargument er mest et didaktisk trick, for nytte er ikke Smiths (men Humes) primære argument for, hvorfor vi finder adfærd passende eller upassende.

Opdragerne kan også spille på den unges naturlige forfængelighed, begæret efter andres agtelse og beundring af egenskaber og færdigheder. "Den store hemmelighed ved uddannelse er at styre forfængeligheden mod de rigtige genstande. Lad ham aldrig værdsætte sig selv med henvisning til trivielle færdigheder, men tag heller ikke altid luften ud af hans prætentioner til fordel for dem, der besidder en virkelig værdi," (TMS VI.iii.46; 323-24).

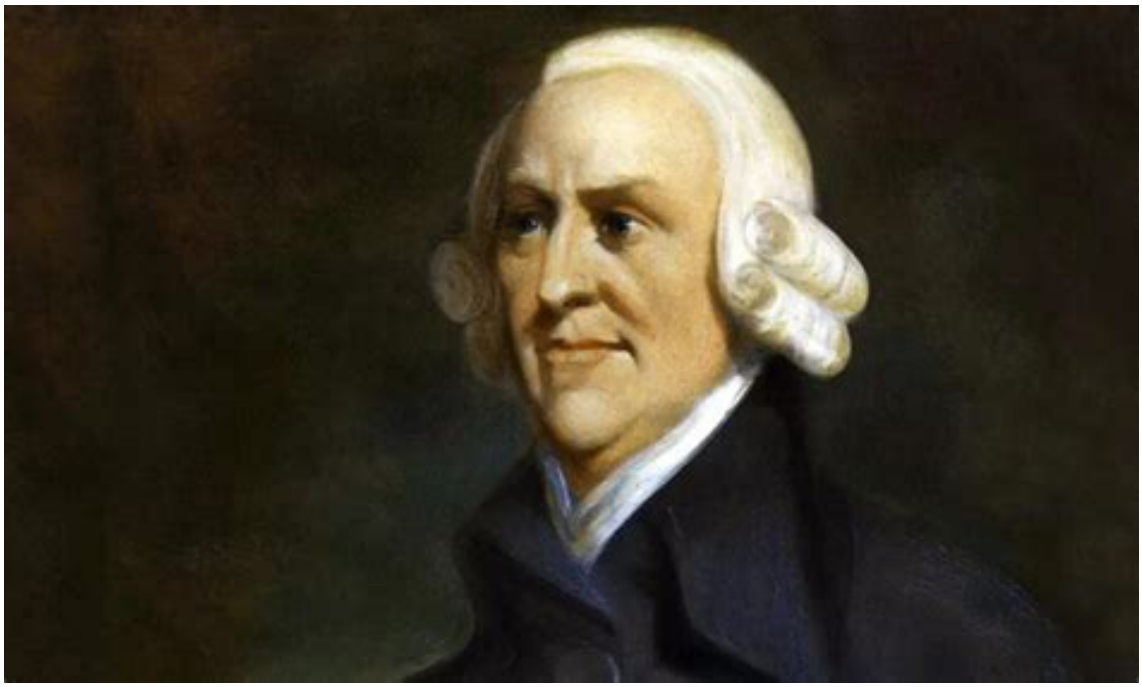
Formel uddannelse er således vigtig. "Den mest rudimentære uddannelse lærer os, at vi skal handle i alle vigtige situationer med en vis grad af upartiskhed over for os selv og andre, ja, selv verdens almindelige gang er udmærket i stand til at justere vores aktive principper efter et vist mål for, hvad der er passende," (TMS III.3.7; 176). Der er dog dyder som selvbeherskelse, der bedst læres af de hårde udfordringer, som livet kan stille en over for, og "Prøvelser, farer, skader, ulykker er de eneste herrer, under hvem han [manden af den fuldkomne dyd] kan opøve denne dyd," (TMS III.3.36; 191).

Unge mennesker kan også med fordel undervises i praktisk moralfilosofi, for etikkens forskrifter kan "gøre de ædleste og mest varige indtryk på unge mennesker i deres modtagelighed," og de kan "inspirere til de mest heltemodige beslutninger. På denne måde kan de både etablere og bekræfte de bedste og de mest gavnlige virkninger, som det menneskelige sind er i stand til," (TMS VII.iv.6; 409).

Smiths egen undervisning i moralfilosofi tjente netop det formål at uddanne unge mænd, de fleste var i alderen 15-17 år, i, hvordan man opfører sig i dannede selskaber, og i Skotland på Smiths tid var der opstået et forbløffende stort antal akademiske, kulturelle, sociale og erhvervsmæssige klubber, selskaber og foreninger for medlemmer af den erhvervsmæssige, kulturelle og intellektuelle borgerlige elite, der mødtes på pubber, i kaffehuse og til middagsselskaber, og hvis væsentlige funktion var at overføre kulturen og de sociale adfærdskodeks fra London til den skotske provins og tilpasse dem til lokale behov, Phillipson (1982). Smiths teori er dog ikke normativ, og der er kun få steder i *Teorien om de moralske følelser*, hvor Smith udtaler sig om, hvordan man *bør* opføre sig, men noget af det originale i Smiths teori er netop, at han udleder reglerne for, hvordan man *bør* opføre sig fra, hvordan mennesker faktisk opfører sig, om end Smiths normative udsagn mest af alt har karakter af et hypotetisk imperativ: hvis du vil leve det gode liv, så lev i overensstemmelse med de generelle moralregler.

Uformel uddannelse spiller ligeledes en rolle, og "samtalen er det storslåede instrument for (…) at lede og vejlede andre i deres vurderinger og handlemåde," (TMS VII.iv.5; 417), Clark (1992), Bonfiglioli (2023). Samvær og samtale er samtidig " de mest effektive midler til at genoprette sindets ligevægt, hvis man

Figur 1. Adam Smith



på et tidspunkt har været så uheldig at miste denne; ligeledes er samtale og samvær også de mest velegnede midler til at bevare det besindige og tilfredsstillende temperament, der er så afgørende for vores glæde og tilfredshed med os selv," (TMS I.i.4.10; 45-46).

Om de forskellige følelser

Smith nævner en række følelser, der umiddelbart opfattes som upassende eller passende. Det er upassende at give voldsomt udtryk for følelser, der bunder i kropslige funktioner, som seksuelt begær, glubskhed og grovæderi. Had og vrede er eksempler på asociale følelser, som altid opfattes som utiltalende og fylder os med afsky, uanset om de er retmæssige. Had og vrede er også "den værste gift mod et godt sinds lykke og velbefindende," og der er i de følelser noget, der er "tilintetgørende for den afklarede sindsro, der er så afgørende for lykken," (TMS I.ii.3.7; 64). Omvendt findes der nogle sociale følelser som generøsitet, velgørenhed, medmenneskelighed, venlighed, kærlighed, medfølelse, indbyrdes venskab og agtelse, der umiddelbart glæder den upartiske iagttager, (TMS I.ii.4.1; 65). Og imellem disse to yderpunkter af asociale og sociale følelser findes der følelser som fortvivlelse og glæde

Smith taler om, at det store formål med det menneskelige liv er, "At blive bemærket; at blive lagt mærke til; at blive modtaget med sympati, med velvilje og med værdsættelse er de glæder, vi kan komme i tanker om. Det er forfængeligheden, ikke det behagelige eller det fornøjelige, der interesserer os. Men forfængelighed er altid baseret på en overbevisning om, at vi er genstand for opmærksomhed og sympati," (TMS I.iii.2.1; 78). Rousseau (1755) kommer med en lignende betragtning, at mennesker ikke kan leve uden andres mening. Alt, hvad mennesker gør, er for at sikre tegn på respekt og beundring fra andre. Denne optagethed af andres mening om en selv kaldte Rousseau for *amour-propre*, hvilket er den franske betegnelse for det, som Smith kalder "selvkærlighed", self-love, der har en bibetydning af forfængelighed (vanity),[19] Force (2003, 2), Maurer (2020, 2).

Trin 3. Om de fortjenstfulde og strafværdige handlinger

Adam Smith skelner mellem de handlinger og følelser, der vurderes at være passende eller upassende, og de handlinger, der vurderes at være fortjenstfulde eller strafværdige. Første

19 "Vanity" er det ord, Smith benytter for Rousseaus *amour-propre*, Force (2003, 42).

del af *Teorien om de moralske følelser*, der er omtalt ovenfor, omhandler, hvorvidt følelser er passende eller upassende, [propriety, impropriety], og første del har titlen "Of the Propriety of Action". Anden del af *TMS* handler om de handlinger, der er enten fortjenstfulde eller strafværdige, og anden del har titlen "Of Merit or Demerit".

Bedømmelsen af de fortjenstfulde eller strafværdige handlinger adskiller sig fra bedømmelsen af de passende og upassende følelser på to punkter. For det første ved at de ofte betingede og uforudsigelige konsekvenser af handlingerne tages i betragtning ved bedømmelsen af de fortjenstfulde eller strafværdige handlinger, og for det andet ved, at handlingerne involverer en tredjepart, der er genstand for den primært berørte persons handlinger.

Smith gør det klart, at den primært berørte person kun kan være ansvarlig for de konsekvenser, der på den ene eller anden måde er tilsigtet, TMS (II.iii.3; 127), og at handlinger kun skal vurderes ud fra deres intention. Ikke desto mindre vurderer mennesker i praksis også handlinger ud fra deres konsekvenser. Dette betegner Smith som en "irregulær følelse", (TMS II.iii.indl.; 128), og en "uregelmæssighed i det menneskelige bryst," (TMS II.iii.3.2; 142-3), men Smith gør op med forestillingen om, at der eksisterer en direkte kausal forbindelse mellem intentioner og konsekvenser, og han argumenterer for, at det er fornuftigt, at konsekvenserne af ens handlinger skal medtages i den samlede bedømmelse. Ingen mener, at man skal straffes for onde intentioner, der ikke følges op af handlinger, og på samme måde fortjener ingen beundring for deres gode intentioner, hvis de ikke udmøntes i handling. Mennesker må altid i en vis grad være ansvarlige for konsekvenserne af deres handlinger. Det gælder også, selv om konsekvenserne af en handling afviger fra det tilsigtede, som når et lille skub til en anden person fører til en alvorlig skade, fordi vedkommende falder uheldigt. Uagtsomt manddrab er stadig drab. Det samme gælder alle skødesløse, tankeløse og ubetænksomme handlinger, og handlinger der udsætter andre for risici.

En handlings konsekvenser vil altid indgå i tredjepartens følelse af taknemmelighed eller krænkelse over den primært berørte persons handlinger. Den handling er således fortjenstfuld, der er en passende genstand for taknemmelighed, og den handling er strafværdig, der fremkalder en passende følelse af krænkethed over at blive skadet, (TMS II.i.1.1; 98). "Taknemmelighed og krænkelse er derfor de følelser, der mest direkte og umiddelbart tilskynder os til at belønne og straffe," (TMS II.i.1.7; 100).

Iagttageren skal således ikke kun bedømme om det passende i den primært berørte persons handlinger, men også om det passende i tredjepartens følelse af taknemmelighed eller krænkethed, (TMS II.i.1.2; 98).

Retfærdighed

Smith anerkender, at der er flere forskellige retfærdighedsbegreber, men det centrale for Smith er retfærdighed som fravær af krænkelse af andres negative frihedsrettigheder (et udtryk Smith ikke benytter): "I én forstand siges vi at udvise retfærdighed over for vor nabo, hvis blot vi undlader at gøre noget, der er et faktisk overgreb på hans person, på hans ejendom eller på hans omdømme," (TMS VII.ii.I.10; 340). Dette retfærdighedsbegreb svarer til det, Aristoteles kalder kommutativ retfærdighed, (TMS VII. ii.1.10; 340), (LJ(A) i.15).

Et samfund er retfærdigt, hvis alle borgere er retfærdige, og intet samfund kan eksistere uden retfærdighed. Retfærdighed er en dyd, men retfærdighed adskiller sig fra andre dyder ved at være en negativ dyd: Nogle dyder er fortjenstfulde, fordi de gør noget positivt godt for andre. Det er de positive dyder. Andre dyder hindrer blot skadelige handlinger, men gør ikke noget positivt godt. Det er de negative dyder. Handler man retfærdigt, gør man ikke noget positivt godt for andre, men handler man uretfærdigt, så skader man andre. Smiths begreb om retfærdighed er et negativt retfærdighedsbegreb, fordi vi får mere retfærdighed ved at begrænse uretfærdigheden, (TMS II.ii.1.9; 115).

Smith skelner som Hume skarpt mellem retfærdighed og de positive dyder:

- Velgørende handlinger[20] er fortjenstful-

20 Smith skelner mellem velgørenhed (beneficence) og velvilje (benevolence), hvor førstnævnte indebærer, at man aktivt gør noget godt for andre,

de, fordi de gør noget godt for andre, og derfor skaber taknemmelighed hos modtageren. Velgørende handlinger er derfor fortjenstfulde. Manglen på velgørenhed er ikke strafværdig, for fravær af velgørenhed gør ikke noget positivt ondt. Fravær af velgørenhed kan føre til den upartiske iagttagers misbilligelse, fordi det er upassende, men ingen bør tvinges til at udvise velgørenhed.

- Det modsatte gælder for retfærdighed. At handle retfærdigt gør ikke noget positivt godt for andre, hvorfor retfærdige handlinger ikke fremkalder nogen følelse af taknemmelighed. Uretfærdige handlinger forvolder derimod skade på andre, og de er derfor strafværdige, (TMS II.ii.1.2-6; 111-113).

Retfærdighed adskiller sig også fra de positive dyder ved, at "Retfærdighedens regler er i højeste grad præcise" (TMS III.6.10; 217), så de kan udmøntes i lovgivning. Og de er mere præcise, fordi uretfærdighed handler om at skade andre, hvilket i høj grad er et empirisk faktum, og fordi folk har det med at reagere meget voldsommere på smerte og på uretfærdigheder end på glæder eller fravær af velgørenhed. Alle andre dyder er derimod "uklare, vage og ubestemte, og præsenterer os for en generel idé om den perfektion, vi bør stræbe efter, men giver os ingen sikre og ufejlbarlige anvisninger på, hvordan dette opnås," (TMS III.6.11; 219). Det er blandt andet denne forskel, der får os til at føle os mere forpligtiget til at handle retfærdigt end til at udvise omsorg og generøsitet, (TMS II.ii.1.5; 113).

Ifølge Smith er "retfærdighedens helligste love" dem, der "beskytter vores nabos liv og person, (…) de love, der beskytter hans ejendom og øvrige besiddelser. Og sidst kommer de love, der beskytter, hvad man kalder ens personlige rettigheder, eller hvad der tilfalder ham ved løfter afgivet af andre," (TMS II.ii.2.2; 117). Smith taler ikke om naturlige rettigheder i *TMS*, men at respektere "retfærdighedens helligste love" er at respektere andres negative frihedsrettigheder i Berlins (1958) forstand, idet det er principper, der først og fremmest beskytter selvejerskabet og den private ejendomsret, og Smith kommer tæt på at formulere det negative frihedsbegreb, når han skriver, at "a person has a right to have his body free from injury, and his liberty free from infringement unless there is a proper cause, no body doubts," (LJ(B) 401).[21]

Denne ret til at være "free from injury" omtales som individets "perfect rights", (LJ(A) i.9)[22], med en henvisning til Pufendorf (1632-94), der var en fremtrædende naturretstænker, og som "natural rights": "These rights which a man has to the preservation of his body and reputation from injury are called natural," (LJ(B) 399), og "The origin of natural rights is quite evident. That a person has a right to have his body free from injury, and his liberty free from infringement," (LJ(B) 401). Mange andre steder tales der om "natural justice" og "natural liberty", og ifølge Haakonssen (1982, 216-17) var det Smiths intention, at hans aldrig færdiggjorte værk om "jurisprudence" skulle være "a genuine theory of natural law," Haakonssen (1982, 216). *Teorien om de moralske følelser* begrundes individets rettigheder med, at mennesker føler, at de har en ret til ikke at blive skadet af andre, og bliver de det, så føler de, at deres ret til at være fri fra skade bliver krænket. Det er grundlæggende en ny teori om, hvad "naturlige rettigheder" er, og hvordan de kan begrundes, og det var et af de banebrydende nye ideer hos Smith.

Trin 4. Bedømmelsen af egne handlinger

Tredje del af *Teorien om de moralske følelser* handler om, hvordan mennesker bedømmer deres egne følelser og handlinger, og her anlægger vi ifølge Smith samme princip, som når

og sidstnævnte alene indebærer, at man ønsker andre alt vel.

21 *Lectures on Jurisprudence* er ikke et forfattet af Adam Smith, men består af to omfattende sæt af studenternoter fra Smiths forelæsninger i moralfilosofi.

22 Smith henviser til Pufendorf for denne betegnelse, *jura perfecta*, og Smith definerer "perfect rights are those which we have a title to demand and if refused to compel an other to perform," (LJ(A) i.14), og "the common way in which we understand the word right, is the same as what we have called a perfect right, and is that which relates to commutative justice," (LJ(A) i.15).

vi billiger eller misbilliger andres handlemåde: Vores egne følelser er den eneste måde, hvorpå vi kan bedømme andre, (TMS I.i.3.10; 40), og vi må bedømme os selv efter samme princip, som vi bedømmer andre, (TMS III.1.2; 149). Vi kan ikke *være* en anden person og dermed ikke bedømme os selv, som andre ser os: "we must look at ourselves with the same eyes with which we look at others: we must imagine ourselves not the actors, but the spectators of our own character and conduct, and consider how these would affect us when viewed from this new station, in which their excellencies and imperfections can alone be discovered," Smith (1759b, III.1.4, n. 2).

I bestræbelsen på at bedømme os selv, opstår Humes problem, at jeget ikke direkte kan gøre sit eget jeg til genstand for undersøgelse, Hume (1739-40, 1.4.6.3; 165). Det er en begrebslogisk umulighed, at der kan foreligge et sanseindtryk af jeget, for det ville indebære, at jeget som subjekt kan betragte jeget som objekt, hvorved jeget ikke ville være en enhed, (TMS III.1.7, 151-52).

Smith argumenterer for, at hvis et menneske vokser op i fuldstændig ensomhed, så vil det ikke være i stand til at fælde nogen domme over sit eget udseende, følelser eller handlemåde. Vedkommende vil mangle dét spejl, der ville gøre det muligt for ham at betragte sig selv udefra, (TMS III.1.3; 149-150), men når han er sammen med andre mennesker, får han med ét det spejl, der gør det muligt for jeget at undersøge sig selv indirekte, og i selskab med andre forsøger vi efter bedste evne at iagttage os selv med andres øjne.[23]

Vi begynder derfor at analysere vores egne følelser og adfærd, og vi begynder at forestille os, hvordan vi ville tage os ud for andre, hvis vi var i deres situation og var iagttagere af vores egen adfærd. "Dette er det eneste spejl, hvormed vi i et vist mål med andres øjne kan udforske vor egen adfærds passende eller upassende karakter," (TMS III.1.5; 151).

I alle disse forsøg på at analyse sin egen handlemåde "er det åbenbart, at jeg i alle disse forsøg så at sige spalter mig selv i to personer, og at jeg, som analytiker og dommer, fremstiller en anden person, der stammer fra det andet jeg: den person, hvis adfærd analyseres og vurderes," (TMS III.1.6; 151).

At være elskværdig og fortjenstfuld

Da oplevelsen af andres sympati bringer os glæde, ønsker vi at blive genstand for andres sympati, anerkendelse, kærlighed og beundring, (TMS III.2.3; 153), men vi ønsker ikke kun at være elskede, men at være elsk-værdige og fortjenstfulde, altså have fortjent andres billigelse eller belønning, (TMS III.1.8; 152): "Mennesket vil ikke kun elskes, men være elsk-værdig. Eller det vil være den ting, der er den naturlige og passende genstand for kærlighed. Det ikke blot frygter at blive afskyet, men at være afskyelig. Eller det frygter at være den ting, der er den naturlige og passende genstand for had," (TMS III.2.1; 152).

Dette er en grundlæggende menneskelig egenskab, der er resultatet af den måde, mennesket er skabt: "Da Naturen skabte mennesket for samfundet, udstyrede hun det med et oprindeligt ønske om at behage og en naturlig aversion mod at krænke sine brødre. Hun lærte det at føle behag i deres rosende og ubehag ved deres misbilligende opfattelse af sig. (…) Dette ønske om sine brødres billigelse og dette ubehag ved deres misbilligelse, ville ikke i sig selv have gjort nogen egnet til det samfund, som han blev skabt til. Naturen har dog ikke alene udstyret ham med et ønske om at blive billiget men om at være, hvad der bør billiges, eller et ønske om at være, hvad han selv billiger hos andre," (TMS III.2.6-7; 155-56). Forklaringen på dette er, at "Det første kunne alene have fået ham til at ønske at tage sig ud som et egnet medlem af samfundet. Det andet ønske var nødvendigt for, at han gjorde, hvad han kunne for at opnå dette. Det første ønske kunne blot have fået ham til at tage sig dydig ud, men hemmeligholde sine laster. Det andet var nødvendigt for at indgive ham sand kærlighed til dyden og en sand rædsel for lasten," (TMS III.2.7; 156).

Den upartiske iagttager

Det er fordi, vi ønsker at være prisværdige eller elsk-værdige og ikke bare elskede, at vi ikke alene kan forlade os på andres domme

23 Spejlmetaforen anvendes også af Hume (1739-40, 2.2.6.20; 236), som nævnt ovenfor.

over os selv. Andre menneskers domme spiller kun en rolle for vores ønske om at blive rost eller beundret. De spiller derimod ingen rolle for bedømmelsen af, om vi rent faktisk er rosværdige eller elsk-værdige. Det kan vi kun selv dømme om.

Vi kan imidlertid ikke helt forlade os på vores egne domme. Da det ligger i menneskets natur at være selvisk og at være mere optaget af det, der angår os selv, kan vi ikke være upartiske i vores egne anliggender. Vi må derfor finde et tredje perspektiv at dømme os selv ud fra. Smith sammenligner det med synssansen: jeg kigger ud ad vinduet og ser et umådeligt landskab med plæner og træer og bjerge i det fjerne, der kun lige akkurat dækker det lille vindue, som jeg sidder og skriver ved, og jeg kan ikke danne mig et sandt indtryk af størrelsesforholdet mellem de fjerne bjerge og det lille vindue uden med fantasien at skifte perspektiv. På lignende vis må vi skifte perspektiv for at sammenligne vores egne små gevinster og tab med spørgsmål af lang større rækkevidde for et andet menneske. Hvis vi forsøger at bytte position med det andet menneske, vil perspektivet ligeledes være forvredet, så vi må i fantasien anskue dem som fra en tredjeparts perspektiv, der kan fælde en upartisk dom, (TMS III.3.2-3; 172-73). Det leder til, at vi må bestræbe os på at undersøge vores egen adfærd, som en upartisk udgave af os selv ville gøre.

Smith definerer ikke, hvad han mener med den upartiske iagttager. Det må læseren slutte sig til ud fra de mange spredte omtaler, som når Smith omtaler denne som "menneskenes egen samvittigheds tribunal, (…) denne formodede og upartiske iagttager og velinformerede observatør, (…) manden i det indre,[24] den store dommer og skønsmand af deres handlemåde," (TMS III.2.31; 168), "den store beboer af sindet" og "dommer i det indre" (III.3.1; 172). Eller som "den ideelle indre mand", (TMS III.3.26; 185), "Manden i det indre, den abstrakte og ideelle iagttager af vor adfærd og følelser", (TMS III.3.38; 192).

Den upartiske iagttager er en forestilling om, hvordan man som iagttager af sine egne handlinger ville bedømme dem, om man kunne være upartisk i sin bedømmelse:

- Den upartiske iagttager er ikke et menneske, og slet ikke en idealtype af et moralsk menneske. Det er ikke en ekstern iagttager og ikke nogen "tredjepart", men et fantasiprodukt af den faktiske iagttagers forestillingsevne.
- Der er ikke kun én upartisk iagttager. Alle har deres egen "mand i det indre", og Smith taler om "upartiske iagttagere" i flertal, (TMS II.i.2.2; 100).
- Den upartiske iagttager besidder ikke anden information, end den information, som den faktiske iagttager besidder, og den har de samme følelser, den samme intelligens, og de samme psykologiske defekter som den faktiske iagttager.
- Den upartiske iagttager er ikke ufejlbarlig, og han kan undertiden være "forbløffet over og forvirret af skrigeriet og tumulten fra manden i det ydre," (TMS III.2.32; 169).
- Den upartiske iagttager indtager ikke nogen ophøjet moralsk position og fælder ikke nogen absolutte moralske domme, som Haakonssen (1981, 56) mener. Den upartiske iagttager er ikke en overmenneskelig guddom men kun: "den store halvgud i det indre," (TMS VI.iii.25; 310).

Den upartiske iagttager kan bedst sammenlignes med en slags forestillet, personificeret, indre moralsk domsmyndighed i det enkelte menneske, Kurrild-Klitgaard (2004, 40). Smith sidestiller flere steder den upartiske iagttager med samvittigheden, se (TMS III.2.32; 168), (TMS III.3.1-2, 172) og (TMS III.3.4; 174-75), og samvittigheden kan omvendt opfattes som "the voice of the impartial spectator," Griswold (1999, 194).

Den upartiske iagttager legemliggør nogle grundlæggende principper, der må gælde for ethvert universelt moralsk system: upartiskhed, hvilket indebærer universalitet, konsistens, sammenhæng og et princip om individets primat over ethvert kollektiv, Haakonssen (1982, 206).

24 Hos La Rochefoucauld (1678, 505) er det selvkærligheden, der omtales som en "skabning i det indre", der styrer menneskets følelser og forstanden. Hos Adam Smith er det den upartiske iagttager, der omtales som "manden i det indre", der lægger en dæmper på selvkærligheden.

Tekstboks 3. Iagttagere hos Hutcheson og Hume

Både Hutcheson og Hume havde bragt en iagttager på banen for at fælde æstetiske og moralske domme, men Smith tildeler den upartiske iagttager en anderledes central rolle, og Smith er den første til at udvikle begrebet om en upartisk iagttager til at forklare, hvordan man fælder domme over sine egne handlinger.

Hutcheson anvender et begreb om en iagttager, der minder om en upartisk iagttager, idet det er iagttagerens dom, der er afgørende: "Virtue is then called Amiable or Lovely, from its raising Good-will or Love in Spectators toward the Agent (…) that every Spectator is persuaded that the reflex Acts of the virtuous Agent upon his own Temper will give him the highest Pleasures," Hutcheson (1725, 222), Broadie (2006, 159).

Andet sted taler Hutcheson om de fortjenstfulde handlinger, der består i "That Quality of Actions which would make a Spectator approve a superior Nature, when he conferred Happiness on the Agent, and disapprove that Superior, who inflicted Misery on the Agent, or punished him," *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, citeret i Broadie (2003, 159).

Formålet for Hutcheson er at vælge et grundlag for at kunne fælde moralske domme, der er upartisk og uvildig. For Hutcheson var *sympathy* en vigtig del af hans anti-Hobbeske doktrin om, at velvilje (benevolence) er naturligt for mennesket: "We are dispos'd to study the Interest of others, without any Views of private Advantage," Hutcheson (1725, 160).

Hume anvender begrebet om en iagttager på omtrent samme måde som Hutcheson. Eksempelvis definerer Hume (1751b, app. 1, 10; 132) dyd som "*enhver mental handling eller egenskab, der giver en iagttager den behagelige følelse af billigelse* og lasten som at være det modsatte." Hume omtaler "a judicious spectator" Hume (1739-40, 3.3.1.14, s. 371) og om "every spectator" Hume (1739-40, 3.3.1.30, s. 377). Humes begreb om en "spectator" svarer ikke helt til Smiths upartiske iagttager.

Den upartiske iagttager virker ikke altid automatisk. Den skal undertiden "vækkes til live og erindres om sin pligt", (TMS III.3.38; 192). For den ufravigelig faste mand, der er blevet grundigt oplært i selvbeherskelsens store skole, sker det nærmest automatisk, idet "vanen og erfaringen [har] lært os at gøre dette så let og ubesværet, at vi knap nok er bevidst om, hvad vi foretager os," (TMS III.3.3; 173).

Det er imidlertid ikke alle, der er villige til at lytte til deres indre samvittigheds stemme, men alle besidder en sådan indre, upartisk iagttager, og såvel når vi handler på en måde, der er gavnlig for os selv eller andre, som når vi handler på en måde, der er skadelig for os selv eller andre, så vil mennesker have en tendens til at vurdere deres egen adfærd ud fra, hvad en sådan upartisk iagttager kunne tænkes at ville mene om deres handlinger, og det tenderer til at få de fleste til at tilpasse deres adfærd til den upartiske iagttagers målestok for, hvad der er rigtigt og forkert. Hvad der opnår den upartiske iagttagers billigelse eller misbilligelse bliver til den højeste moralske standard for den enkelte for, hvad der er godt og ondt, rigtigt og forkert, fortjenstfuldt og strafværdigt.

Samvittighed

Teorien om de moralske følelser forklarer også, hvordan mennesker udvikler en samvittighed gennem en internalisering af de sociale normer, og om hvordan individet udvikler sig fra at være afhængig af andres bedømmelser til at blive et moralsk autonomt individ, Muller (1993, 100), Haakonssen (1981, 56-57).

Mennesker er ikke født med et indre moralsk kompas, ligesom det ikke er født med selvbevidsthed eller selvkontrol. Det er egenskaber som barnet først udvikler i en socialisationsproces i samvær med andre , der også kan kaldes for en moralisationsproces. Den første brutale lektion i selvbeherskelsens store skole stammer fra ønsket om sympati, og den sociale selektionsmekanisme, som den resulterer i, er alene afhængig af ønsket om at opnå andres anerkendelse og velvilje. I den proces lærer barnet at forestille sig, hvorledes hans adfærd opfattes af andre, og det får ham til at udvikle en "reflekteret følelse", og han begynder at spekulere over, hvordan andre vil "betragte hans situation i dette åbenhjertige og upartiske lys," (TMS I.i.4.8; 44-45).

Efterhånden som børn bliver ældre, vil de begynde at forholde sig kritisk til andres be-

dømmelser. Det opleves som utilfredsstillende, at andre til tider bedømmer dem uretfærdigt, fordi ingen andre til fulde forstår den situation, som de befinder sig i, og det vil få dem til at begynde at reflektere over det passende og fortjenstfulde ved deres egne handlinger i lyset af andre iagttageres reaktioner. Det unge menneske finder også hurtigt ud af, at det ikke kan stille alle iagttagere tilfredse på samme tid, så det må vælge, om det vil forsøge at leve op til andres ofte modstridende forventninger eller gøre det, som han selv finder rigtigt. Med tiden vil unge mennesker udvikle deres egne standarder for, hvad der er rigtigt og forkert. De udvikler sig fra at være moralsk konforme til moralsk autonome (Smith bruger ikke ordet "autonom") individer, og det unge menneske bliver til den upartiske iagttager af sine egne handlinger, (TMS III.2.3; 153),[25] Campbell (1971, 147).

Det er kun børn og svage mænd, der er helt afhængige af andres bedømmelser for at kontrollere deres følelser. Den karakterfaste mand, der er blevet oplært i selvbeherskelsens store skole, vil udelukkende lade sig styre af den upartiske iagttager, dvs. af sin samvittighed: "Den mand, der (…) er blevet grundigt oplært i selvbeherskelsens store skole, i verdens travlhed og tummel; den mand, der måske har været udsat for klikers vold og uretfærdigheder eller for krigens prøvelser og risici, opretholder i enhver situation denne beherskelse af sine passive følelser. (…) Han påtager sig ikke blot den upartiske iagttagers opfattelser, men gør dem i realiteten til sine. Han identificerer sig næsten med og bliver næsten selv identisk med den upartiske iagttager og rummer næppe en følelse, som ikke er blevet ham dikteret af den store skønsmand," (TMS III.3.25; 184).

Det var en af Smiths nye idéer i forhold til sine forgængere, at der eksisterer en højere moralsk standard end blot at opnå andres anerkendelse. Når den dydige mand dømmer om sin egen karakter og handlemåde, så vurderer han den ofte efter to forskellige standarder: "Den ene er forestillingen om fuldkommen rigtighed og perfektion. (…) Den anden er den grad af tilnærmelse til denne forestilling, som man normalt opnår i denne verden," (TMS VI.iii.23; 309). Den vise og dydige mand, der har internaliseret den upartiske iagttagers domme i sig, "retter især opmærksomheden mod den første standard: forestillingen om absolut rigtighed og perfektion," for der findes "i enhver persons bevidsthed en forestilling af denne slags, der har dannet sig lidt efter lidt ud fra hans iagttagelser af karakter og handlemåde både hos sig selv og hos andre. Det er det langsomme, gradvise og fremadskridende arbejde foretaget af den store halvgud i det indre, den store skønsmand og dommer af adfærd." (TMS VI.iii.25; 310).

Smith har en meget fin beskrivelse af, hvordan den dydige og vise mand lytter til samvittighedens indre stemme, når det drejer sig om at ofre egne interesser til fordel for andre menneskers overgribende interesser:

"Det er ikke humanitetens omsorgsfulde tilsigelser, det er ikke velgørenhedens svage glød, som Naturen har tændt i det menneskelige hjerte, der på denne måde er i stand til at sætte sig op mod selviskhedens kraftigste tilskyndelser. Nej, der er tale om en stærkere kraft, en mere effektiv motivering, der iværksættes i denne slags situationer. Det er fornuft, principper, samvittighed, den indre beboer, manden i det indre, den store skønsmand og dommer over vores handlemåde. Det er ham, der, hver gang vi står i begreb med at handle på en måde, så det afficerer andres lykke med en stemme, der er i stand til at forbløffe om så den mest formastelige af vores lidenskaber, råber til os, at vi kun er en enkelt i en mængde og på ingen måde bedre end nogen anden, og at vi, hvis vi på denne selviske måde så skammeligt foretrækker os selv og er så blinde over for andre, med fuld ret vil blive genstand for harme, forfærdelse og fordømmelse," (TMS III.3.4; 174-75).

Selv om mennesker kan udvikle en vis moralsk autonomi, så er deres samvittighed samtidig et produkt af de sociale sammenhænge, de indgår i, for ingen kan bedømme sig selv uden det spejl, som andre udgør, (TMS III.1.3; 150).

25 I dette afsnit taler Smith om, at vi må blive "de upartiske iagttagere" i flertal, og at vi må bestræbe os på at betragte os selv, som andre ville betragte os, hvilket strider mod Smiths formuleringer andre steder af, at den upartiske iagttager er vores egen indre stemme.

Samvittigheden er dog ikke bare en afspejling af andre menneskers holdninger og bedømmelser, for hvis det var tilfældet, kunne vores samvittighed aldrig gå imod den offentlige opinion.

Trin 5. Dannelsen af generelle moralregler

Når vi handler, kan vi ofte være i følelsernes vold i en grad, så vi har svært ved at sætte os i vores upartiske iagttagers sted, og i stedet lader vi os styre af vores egne selviske motiver. Først bagefter, når det kølige overblik indtræder, bliver vi i stand til at betragte hele situationen, som den upartiske iagttager ville gøre det, men vores domme over os selv vil "sjældent være i stand til at producere andet end en tom beklagelse og nytteløs angergivenhed uden i øvrigt at sikre os imod at begå lignende fejl i fremtiden," (TMS III.4.4; 197). Det er også så ubehageligt at tænke ondt om os selv, at mennesker ofte ikke er oprigtige. Selvbedraget er ofte at foretrække frem for at skulle indrømme fejltrin om blot over for sig selv. Mennesker finder derfor på alle mulige undskyldninger for at retfærdiggøre deres handlinger og skjule deres sande hensigter.

Det er ikke let at betragte egne handlinger i det lys, som den upartiske iagttager ville se dem i, men vi er ikke helt "prisgivet selviskhedens bedrag", for: "Uden at vi bemærker det, leder vores stadige betragtning af andre menneskers adfærd os til at forme visse generelle regler for, hvad der er passende og velegnet at gøre eller undlade. Nogle folks handlinger chokerer alle vores naturlige følelser, og vi hører alle andre give udtryk for samme afsky for dem. Dette bekræfter og støder yderligere vores naturlige fornemmelse af disse handlingers vanskabthed. Det er tilfredsstillende for os, når vi betragter dem i et passende lys, og når vi ser andre mennesker betragte dem i samme lys. Vi beslutter os for aldrig at gøre os skyld i noget tilsvarende og for ikke under nogen omstændigheder at gøre os selv til genstand for universel misbilligelse. Vi fastlægger således en *generel regel for os selv*, at alle den slags handlinger skal undgås, eftersom de tendentielt gør os odiøse, foragtelige eller strafværdige – genstand for alle de følelser, som vi nærer den største frygt og afsky for. Andre handlinger kalder omvendt på vores billigelse, og vi hører alle omkring os give udtryk for samme positive opfattelse. Alle er ivrige efter at hædre handlingerne og belønne dem. De fremkalder alle de følelser, som vi af natur nærer det største ønske om: Kærlighed, taknemmelighed, folks beundring. Vi ønsker selv at handle på samme måde. Og således fastlægger vi for os selv en regel af en helt anden slags – den nemlig, at vi omhyggeligt bør stræbe efter på alle måder at handle sådan," (TMS III.4.7; 198) (min fremhævning, TMP).

Disse generelle regler, vi fastlægger for os selv, "er i sidste instans baseret på erfaring af det, som vores moralske evner, vores naturlige fornemmelse af fortjenstfuldhed og rigtighed i de enkelte tilfælde, måtte billige eller misbillige," (TMS III.4.8; 198).

Generelle moralregler

De generelle regler, vi fastlægger for os selv, er nok personlige og subjektive, men de er samtidig *intersubjektive*, fordi alle ønsker at opnå andres sympati, at blive anerkendt, respekteret og elsket. Alle de personlige generelle regler vil derfor konvergere mod en fælles opfattelse af, hvad der er passende og upassende, fortjenstfuldt og strafværdigt. Der etableres en slags "equilibrium of sentiments", Otteson (2002, 200), der minder ikke så lidt om Smiths beskrivelse af en økonomisk ligevægt.[26]

Det er kun muligt at fastlægge generelle regler for moralske handlinger, fordi de er opstået ud fra vores erfaring og ud fra en sammenfaldende opfattelse af, at man ikke må skade andre, (TMS III.4.9-11; 199-200). Sympati forudsætter, at enhver iagttager har en opfattelse af, at aktøren er ligesom iagttageren selv, at aktøren er et ligeværdigt menneske, der har krav på de samme rettigheder, som iagttageren mener, at han selv har. Hvis et samfund er stærkt fragmenteret efter etniske, religiøse eller

26 "Den naturlige pris er derfor så at sige den centrale pris, som alle andre varepriser kontinuerligt graviterer mod. Forskellige hændelser kan undertiden holde dem hævet en god del over den og til andre tider endog tvinge dem noget under den. Men hvad det end måtte være for hindringer, der forhindrer dem i at finde hvile i dette kontinuerligt hvilende centrum, tenderer de konstant mod det," (WN I.7.15; 96).

politiske skillelinjer, hvor der er fraktioner, der ikke anerkender andres ret til liv, frihed eller ejendom, vil der ikke være noget fællesskab, og samfundet vil bryde sammen.

Trin 6. Moralske maksimer

Baseret på disse generelle regler for passende og fortjenstfulde følelser og handlinger udledes de almene moralske maksimer, som vi dømmer ud fra. Disse moralske maksimer er "dannet med udgangspunkt i erfaringen og ved induktion," så de har et empirisk grundlag, men induktion er en rationel mental operation, og "Det er således fra fornuften, vi i egentligste forstand kan siges at udlede alle disse almene maksimer og forestillinger," (TMS VII. iii.2; 397).

Det er med fornuften, at mennesker danner de moralske maksimer, og i den forstand kan "dyden ganske passende siges at bestå i overensstemmelse med fornuften," (TMS VII. iii.2.6; 397). At fornuften er kilden til moralens generelle regler, betyder ikke, de moralske regler er rationelt udtænkt, og det er "fuldstændig absurd og ubegavet at gå ud fra, at de første perceptioner af ret og uret kan udledes af fornuften," (TMS VII.iii.2; 397). Vores opfattelse af ret og uret kan kun være genstand for den "umiddelbare sansning og følelse", og "Det er ved i et enormt stort og varieret antal instanser, at én retning i handlemåden til stadighed vækker en bestemt slags behag, og at en anden instans til stadighed vækker et bestemt ubehag i sindet, at vi danner moralens generelle regler," (TMS VII.iii.2.7; 397).

Internalisering af moralregler

Mennesker har det med at internalisere disse moralske maksimer i deres bevidsthed, og vi henviser til dem som til standarder for domme. De bliver opfattet som det ultimative fundament for, hvad der er retfærdigt og uretfærdigt, og "Det er takket være dem, vi regulerer langt de fleste af vores moralske domme," (TMS VII. iii.2.6; 397). Andet sted skriver Smith, at: "Når disse generelle regler for adfærd er blevet fæstnet i vor bevidsthed ved gentagen refleksion, er de af største betydning i forbindelse med den korrektion af selviskhedens fejlagtige fremstillinger af, hvad der er passende og egner sig til at blive gjort i vores særlige situation," (TMS III.4.11-12; 200).

De generelle moralregler bliver til en vane, og de antager status som en moralsk autoritet, der ikke længere har noget med egeninteresse at gøre, Otteson (2002, 145).

De moralske maksimer kan dog ikke helt ophæve behovet for at påkalde den upartiske iagttager, og de fratager ingen for ansvaret for at handle i overensstemmelse med deres samvittighed. Det er kun retfærdighedens regler, der er så præcise, at vi helt kan forlade os på de generelle moralregler. Alle andre moralske maksimer er "uklare, vage og ubestemte", hvilket betyder, at når det ikke lige drejer sig om spørgsmål om retfærdighed, bliver mennesket nødt til i enhver situation at rådføre sig med sin upartiske iagttager.

Om pligter

Respekten for de generelle moralske maksimer er en følelse af pligt. Den oprindelige følelse af pligt til at opføre sig, som den upartiske iagttager vil billige, bunder i selvinteresse. Det er ønsket om at opnå den gensidige sympati, anerkendelse, respekt og kærlighed fra andre, der ligger bag. Og når de generelle moralregler er blevet internaliseret i den enkelte, så antager de form af en pligtfølelse. Pligten til at opføre sig i overensstemmelse med de generelle moralske regler er således selvvalgt, og den stammer ikke fra nogen eller noget uden for det enkelte menneske, som hvis moralen var givet af Gud.

Denne pligtfølelse er af største vigtighed både på det personlige plan og for samfundet som helhed. På det personlige plan gælder det ifølge Smith, at "Uden denne helligholdelse af de generelle regler er der ingen, hvis adfærd man uden videre kan nære tillid til. Det er dette, der udgør den største forskel mellem en mand af princip og ære og en tølper," (TMS III.5.2; 203).

Pligtfølelsen er også afgørende for samfundets sammenhængskraft: "En rimelig iagttagelse af disse pligter er derfor en "betingelse for selve eksistensen af det menneskelige samfund, der ville forsmuldre og blive til intet, hvis ikke folk generelt havde forståelse for deres vigtighed," (TMS III.5.2; 204).

Om religionens rolle

Vores følelse af pligt understøttes ofte af religionen, for eftersom det var meningen med disse generelle moralske regler, at de skulle være "den menneskelige naturs styrende principper", kan de betragtes som "Guddommens bud og love," (TMS III.5.6; 206), og når vi forpligter os på de generelle regler, bidrager vi til at "fremme Forsynets plan," hvorimod vi, hvis vi handler modsat, "erklærer vi os for fjender af Gud," (TMS III.5.7; 207).

"Religionen giver os så stærke bevæggrunde til at handle dydigt og beskytter os med så stærke hæmninger mod lastens fristelser," (TMS III.6.1; 213), at religionen underbygger "den naturlige fornemmelse for pligt," (TMS III.5.12; 212).

Det er ideen om, at vi altid står til regnskab over for Gud, og vil være udsat for Guds straf selv i situationer, hvor vi kunne undgå menneskers straf, der gør, at religionen understøtter moralens generelle regler, så også her er fornemmelsen for det rigtige og forkerte understøttet af egeninteresse, (TMS III.5.12; 211).

Der er talrige henvisninger til guddommen, Gud og Naturen i *Teorien om de moralske følelser* (og langt flere end i *Nationernes velstand*), men det er værd at bemærke, at Smiths moralfilosofi ikke forudsætter en guddom, og at de moralske regler ikke har deres oprindelse i religionen. De moralske regler er i overensstemmelse med kristendommen, men Smiths teori om de moralske følelser er helt igennem sekulær.[27] Gud spiller ingen rolle for Smiths "efficient causes", Campbell (1971, 61), Haakonssen (1981, 77), Evensky (2005, 23). Gud griber ikke ind i menneskets verden. Gud spiller alene en rolle som designer af mennesket og af verden.

Når Smith omtaler de moralske regler som "Guddommens bud og love," (TMS III.5.3; 204), så er det fordi, de moralske følelser, som vores moralske domme er funderet i, er blevet "installeret i os som øverste dommere over vore handlinger for at overvåge alle vores sanser, følelser og ønsker," (TMS III.5.5; 205). De moralske regler har karakter af at være love, og ved at handle i overensstemmelse med disse moralske regler, "benytter vi os altid af de mest effektive midler til at fremme menneskenes lykke," (TMS III.5.7; 207), der "synes at have været det oprindelige formål for naturens Ophavsmand, da han gav dem eksistens," (TMS III.5.7; 206).

27 For en teologisk læsning af Smith, se Andersen (2025) i dette nummer af *LIBERTAS*.

Om nytte, vaner og mode

De første tre dele af *TMS* indeholder kernen i Adam Smiths moralfilosofi. Del IV er dedikeret til en undersøgelse af betydningen af nytte for vores følelser og handlinger, og del V handler om vanen og modens betydning. Indholdet af de to kapitler er ikke afgørende for Smiths moralfilosofi og skal blot kommenteres kort.

Om betydningen af nytte

Smith er ikke utilitarist, og han mener ikke, at nytte er afgørende for vores bedømmelse af, om handlinger er passende eller upassende. Omvendt udelukker Smith ikke, at nytte kan spille en vis rolle for vores domme over de handlinger, der påvirker os direkte, men ikke – eller kun sekundært for vores domme over handlinger, der ikke påvirker os nævneværdigt.

Smith afviser med en skjult henvisning til Hume, at det er af hensyn til den nytte, som retfærdighedsregler har for samfundet, at vi bifalder straf for overtrædelse af retfærdighedens regler, men at der er noget umiddelbart i vores følelser, der får os til at finde retfærdighedskrænkelser strafværdige.

Vaner og mode

Smith observerer, at vane og mode har stor betydning for vores æstetiske domme men ikke nær samme betydning for vores moralske domme. De påvirker kun de mindre vigtige aspekter af de moralske følelser. Således betragtes høflighed overalt som en dyd, men hvad der opfattes som høfligt i Skotland er ikke det samme som det, der opfattes som høfligt i Frankrig.

Smiths teori er universel i den forstand, at den kan tænkes at gælde overalt og til alle tider, fordi den bunder i menneskets natur, men Smith er samtidig moralsk relativist, Evensky (2005, 57), idet han anerkender, at moral er historisk og kulturelt betinget. Moralske regler er ikke ens overalt og til alle tider, for de historiske, geografiske og kulturelle omstændigheder er forskellige, (TMS V.2.78; 256-57), og Smiths

Figur 2. Statuen af Adam Smith i Edinburgh



retfærdighedsbegreb og de dyder, han fremhæver, passer sig for det kommercielle samfund med en kompleks arbejdsdeling, hvor alle er gensidigt afhængige af hinanden.

Etiske normer i barbariske samfund adskiller sig fra etiske normer i civiliserede samfund, der lægger større vægt på de dyder, der baserer sig på medmenneskelighed, end på dyder, der alene tjener til at sikre artens overlevelse, der vil dominere i primitive samfund, og "Generelt gælder det, at den stil, der kendetegner folks adfærd, er den, der i en given nation er bedst tilpasset dens situation. Hårdførhed er den egenskab, der er bedst tilpasset den vildes omstændigheder, mens finfølelse er bedst for dem, der lever i et mere civiliseret samfund," (TMS V.2.12; 262).

Smith er også opmærksom på, at der kan

eksistere forskellige subkulturer med forskellige moralkodeks i det samme samfund, at der er forskel på moralen i overklassen og i underklassen, og at der er forskel på, hvordan vi bedømmer unges og ældres opførsel, og det er ikke noget stort problem for sammenhængskraften i samfundet.

Der findes dog moralregler, som ifølge Smith er naturligt anerkendt på tværs af kulturer og historiske perioder, fordi de er en forudsætning for, at samfund kan fungere som et samfund. Det gælder forbuddet mod at begå overlagt mord, der anerkendes næsten overalt. Men selv her er der store kulturbestemte forskelle. Der er kulturer, hvor æresdrab anses for tilladeligt, hvor der har eksisteret enkebrændinger og menneskeofringer, hvor spædbørn bliver efterladt til at dø, hvis forældrene ikke kan tage sig af dem, og der er klansamfund, hvor der skelnes skarpt mellem mord på medlemmer af klanen og på ikke-medlemmer, selv om de alle har samme etnicitet, sprog og religion.

En af de kulturelle faktorer, der kan spille ind og erodere vores naturlige sans for retfærdighed, er religion, og Smith nævner flere steder, at religion og religiøs fanatisme kan føre til en forvanskning af vores naturlige følelser: "Fejlagtige forestillinger om religion er stort set de eneste årsager, der på denne måde kan foranledige til en meget grov forvanskning af vores naturlige følelser," (TMS III.6.12; 219), men han forklarer ikke, hvordan en sådan fanatisme kan opstå, Otteson (2002, 308).

Sammenhængskraft og social orden

Teorien om de moralske følelser er mere end en teori om, hvordan mennesker fælder moralske domme og danner generelle moralregler. Det er også et bidrag til en samfundsvidenskabelig teori om, hvad der skaber sammenhængskraft og social orden i et samfund og tillid mellem mennesker.

Dermed giver Smith et nyt svar på tidlig moderne politisk filosofis store problem med, hvordan der kan etableres en social orden, hvis mennesker primært er drevet af selvkærlighed og egeninteresse i en verden præget af materiel knaphed og religiøse konflikter. Det var et spørgsmål, der var givet flere svar på tidligere, men ingen havde rigtig før Smith og de andre filosoffer i den skotske oplysning forklaret, hvordan der kan opstå en social orden i samfundet helt uden statens indblanding og uden nogen henvisning til Gud.

Grotius havde fat i noget rigtigt, da han hævdede, at hvis alle respekterer andres naturlige rettigheder, så vil det være muligt for alle at leve i fred med hinanden, selv om de i øvrigt er uenige om alt andet og dyrker hver deres religion. Hvordan den accept af andres rettigheder kan komme i stand, forklares ikke. Hobbes, der havde oplevet både Trediveårskrigen og de engelske borgerkrige på nært hold, gik i den modsatte retning, idet han mente, at kun en enevældig statsmagt kan sikre den sociale orden, men selv Hobbes mente ikke, at et almenvel kan opretholdes, hvis det alene baserer sig på frygten for straf, Hobbes (1651, XXX 4). Det er nødvendigt med borgeropdragelse, så undersåtterne internaliserer de borgerdyder, der skal til for at skabe gode samfundsborgere. John Locke (1689) byggede på både Grotius og Hobbes, men selv om Locke primært var optaget af forholdet mellem individ og stat, så berører han også de samfundsmæssige forudsætninger for etableringen af en social orden, idet han antog, at alle er gode protestanter, der respekterer Naturloven, der er givet af Gud, og som garanterer alles naturlige rettigheder, så livet i Lockes naturtilstand er relativ civiliseret. Locke mente dog, at det vil være nødvendigt med en stat for at håndhæve naturretten.

Der var dog ingen, der før Mandeville og filosofferne i den skotske oplysning, satte fokus på det, vi i dag kalder civilsamfundet og markedsøkonomien og dermed på de psykologiske, sociologiske og økonomiske forudsætninger for etableringen af en social orden.

I *TMS* forklarer Smith, hvordan mennesker, der lever sammen med andre i et samfund, vil tilpasse deres adfærd til, hvad andre finder passende, at de altid vil danne generelle moralregler,[28] og at mennesker føler det som en pligt at overholde de moralregler, de har fastlagt for sig

28 Smith afviser, at der kan have eksisteret en oprindelig naturtilstand uden lov og moral som hos Hobbes, fordi mennesker altid vil skabe generelle moralregler, når de lever sammen med andre, Haakonssen (2006, 9).

selv, og som deres upartiske iagttager dømmer efter. Det er overholdelsen af denne pligt, der skaber tillid mellem mennesker, og det er det kit, der binder samfundet sammen.

Smiths moralfilosofi handler ikke kun om passende adfærd, for Smith integrerer den naturlige jurisprudens i sin moralfilosofi. Hvad mennesker opfatter som rigtigt og forkert, fortjenstfuldt og strafværdigt, kan ligeledes forklares ud fra menneskers moralske følelser, og dermed udvikler Smith et retfærdighedsbegreb, der i sin essens udgør en beskyttelse af individernes negative frihedsrettigheder. Smith bygger her på Grotius og Locke, men det er et af Smiths nye bidrag til moral- og retsfilosofien, at han forklarer, hvordan mennesker udvikler det retfærdighedsbegreb, der udgør et værn om individernes naturlige rettigheder. Smith er ikke rettighedsliberalist som Locke, og "naturlige rettigheder" nævnes ikke i *TMS*, men retfærdighedsbegrebet udspringer af, at mennesker "naturligt" har en modvilje mod at blive skadet, hvilket får dem til at mene, at andre også har krav på ikke at blive skadet. Det er denne reciprocitet, der er så afgørende for muligheden af en social orden i samfundet.

Et samfunds generelle moralregler opstår spontant som det ikke-intenderede resultat af menneskers handlinger, og det var en af de banebrydende nye indsigter i den skotske oplysning og især hos Adam Smith, at civilsamfundet med dets sociale orden, moralregler, sædvaner, normer, kultur og sprog udgør en ikke-intenderet eller spontan orden (Smith anvender ikke begrebet "spontan orden"), der er opstået i en evolutionær proces, som et ikke-intenderet resultat af menneskers handlinger, der hver især forfølger deres egeninteresse. Det var ikke Smith, der opfandt usynlig hånd-forklaringer, men Smith var den første til at benytte usynlig hånd-forklaringer som en teori om samfundsmæssige forandringer. Ferguson (1767, 119) var inspireret af Smith, da han omtalte den historiske udvikling som "the result of human action, but not the execution of any human design," se Espersens (2025) artikel i dette nummer af *LIBERTAS*.

Smith beskriver den historiske udvikling i en stærk stiliseret form, hvor samfund gennemløber fire stadier i udviklingen fra jægersamfund, husdyrholdende samfund over landbrugssamfund til det moderne commercial society med dets omfattende arbejdsdeling, (LJ(A) i.27), (LJ(B) 149). Smith taler her om, at civilsamfundet [civil society] opstår i det fjerde stadie i takt med den udbredte arbejdsdeling, byernes vækst og den generelle velstandsstigning, og ifølge Smith er den stigende velstand en forudsætning for sympati, hensyntagen, godgørenhed og venlighed: "Inden vi kan føle ret meget for andre, må vi i et vist mål selv leve ubekymret. Hvis vores egen mangel gnaver i os, har vi ikke tid til at beskæftige os med næstens problemer. (…) Et humant og dannet folk (…) har større fornemmelse for andres følelser," (TMS V.2.9-10; 257-59).

For Smith er civilsamfundet ikke et særskilt område ved siden af markedet og staten, sådan som ordet oftest benyttes i samfundsvidenskab i dag, og "civilsamfundet" er en dårlig oversættelse af Smiths "civil society", fordi ordet ikke fanger den engelske bibetydning af "civilization" og "civility". For Smith handler "civil society" om "civil" opførsel, om at kultivere gode manerer, og om at fremme høflighed, hensynsfuldhed, venskabelighed, gæstfrihed, velgørenhed osv., Boyd (2013, 446). Smith benytter da også hyppigere betegnelserne "civilized society" og "civilized nations" end "civil society", og "civil society" er for Smith nærmest synonym med "commercial society".

"Civilsamfundet" er også en dårlig oversættelse af det engelske "civil society", fordi "civil" på dansk ikke fanger den engelske bibetydning af "civilization" og "civility". For Smith handler "civil society" om "civil" opførsel, om at kultivere gode manerer, og om at fremme høflighed, hensynsfuldhed, venskabelighed, gæstfrihed, velgørenhed osv., Boyd (2013, 446). Smith benytter da også hyppigere betegnelserne "civilized society" og "civilized nations" end "civil society".

Det er værd at understrege, at staten ikke spiller nogen rolle i forhold til dannelsen af de generelle moralregler og sammenhængskraft i samfundet, og i modsætning til Hobbes mente Smith ikke, at det er staten, der skaber den sociale orden. Smith demonstrerer, at et samfund uden stat kan være civiliseret, men Smith mener alligevel, at staten er en nødvendighed,

og at det er en statslig opgave – og statens primære opgave – at håndhæve retfærdigheden, men ikke de sociale dyder: "The first and chief design of every system of government is to maintain justice; to prevent the members of a society from incroaching on one anothers property or seizing what is not their own. The design here is to give each one the secure and peacable possession of his own property," (LJ(A) i.1). Hvis myndighederne ikke gjorde det, "ville civilsamfundet blive en scene for blodsudgydelser og kaos, hvor enhver ville skaffe sig sin private hævn, hver gang han mente, at han var blevet krænket," (TMS VII.iv.36; 422). Smith har ikke nogen egentlig teori om statens legitimitet eller om borgernes lydighedspligt. Måske fordi hans tilgang er historisk og empirisk og ikke rationalistisk som Hobbes' og Lockes, se dog (LJ(A) i.103-149).

Håndhævelsen af retfærdigheden er også afgørende for effektiviteten af markedsøkonomien: "Handel og manufakturvirksomhed kan sjældent trives i en stat, der ikke nyder en ordentlig administration af retfærdigheden, i hvilken folket ikke føler, at de har sikkerhed for deres private ejendom, i hvilket tiltroen til kontrakter ikke understøttes af loven, og i hvilken de statslige myndigheder ikke antages at være generelt optaget af at håndhæve tilbagebetalingen af gæld fra alle, der er i stand til at betale," (WN V.iii.7; 912).

Samfundets sammenhængskraft hviler ikke kun på de moralske følelser. Også den fremvoksende markedsøkonomi virker civiliserende: "With the growth of trade and more complex exchange relationships, manners began to be softened and passions refined (…) Commerce was the parent of politeness, and of an altogether non-classical conception of liberty," Pocock (1983, 241). Det var et velkendt tema i det 18. århundrede, og både Hume og Montesquieu havde skrevet om det: "det er næsten en almen regel, at overalt, hvor der er venlige sæder, er der handel, og overalt, hvor der er handel, er der venlige sæder," Montesquieu (1748; XX.1, Bind 2 side 4). Og: "Handlens ånd medfører sansen for nøjsomhed, sparsommelighed, mådehold, arbejdsomhed, klogskab, ro, orden og lovbundethed," Montesquieu (1748, V.6; 51).

Markedsøkonomien med dens udbredte arbejdsdeling, handel og gensidige afhængighed er en social institution, der bidrager til at fremme selvkontrol, mådehold, sparsommelighed, arbejdsomhed, behovsudsættelse, socialitet og hensyntagen til andre: "Whenever commerce is introduced into any country, probity and punctuality always accompany it," (LJ(B) 538). Forretningsdrivende må med fantasien sætte sig i deres kunders sted for at forestille sig deres behov, og forretningsmanden må være parat til at give afkald på "øjeblikkets ubekymrede glæder til fordel for en sandsynlig forventning om større lethed og flere glæder" i fremtiden, (TMS VI.i.11; 272). Lønarbejdere må ligeledes udøve selvkontrol og tilpasse sig arbejdsgivernes forventninger for at opnå beskæftigelse, (WN I.x.c.31; 167), og Smith fremhæver, hvordan vejen til dyd og vejen til rigdom for de lavere klasser i næsten alle tilfælde er den samme. Den økonomiske fremgang disse klasser kan forvente, kan kun opnås "med besindig, retfærdig samt troværdig og mådeholden adfærd", og det gamle ordsprog om, at "man kommer længst med ærlighed" demonstrerer sin sandhed, (TMS I.iii.3-5; 90-91).

De gentagne relationer mellem producenter og kunder giver alle parter et incitament til at overholde løfter og indgåede aftaler og kontrakter. Det skyldes "self interest, that general principle which regulates the actions of every man, and which leads men to act in a certain manner from views of advantage," (LJ(B) 538).

Den gentagne interaktion mellem handlende på markedet får indgåelsen af aftaler til at antage karakter af gentagne spil, der giver alle parter et incitament til at holde deres løfter: "Where people seldom deal with one another, we find that they are somewhat disposed to cheat, because they can gain more by a smart trick than they can lose by the injury which it does their character. (…) Whereever dealings are frequent, a man does not expect to gain so much by any one contract as by probity and punctuality in the whole, and a prudent dealer, who is sensible of his real interest, would rather chuse to lose what he has right to than give any ground for suspicion. Every thing of this kind is (as) odious as it is rare. When the greater part of people are merchants they always bring

probity and punctuality into fashion, and these therefore are the principal virtues of a commercial nation," (LJ(B) 538-39).

For Smith er der et hierarki af faktorer, der bidrager til at skabe sammenhængskraft og social orden. Udøvelse af venlighed og hjælpsomhed betyder mindst, vigtigere er den gensidige økonomiske afhængighed, og vigtigst er en anerkendelse af retfærdighedens principper:[29]

Hvis alle udøver gode handlinger, velgørenhed, venlighed, hjælpsomhed og hensynsfuldhed "vil samfundet blomstre og være lykkeligt," skriver Smith, (TMS II.ii.3.1; 119), men selv hvis der blandt alle borgere "ikke eksisterede nogen indbyrdes kærlighed eller hengivenhed, ville samfundet ikke nødvendigvis bliv opløst, om end det nok ville være mindre lykkeligt og behageligt samfund." Alene den gensidige økonomiske afhængighed i et samfund med en udbredt arbejdsdeling og nytten af at handle med hinanden ville opretholde samfundet takket være en handelsbaseret udveksling af varer, (TMS II.ii.3.2; 119-120).

Et samfund kan dog ikke eksistere uden en gensidig anerkendelse af retfærdighedens principper, hvilket vil sige uden en gensidig anerkendelse af alle andres negative frihedsrettigheder: "Samfundet er imidlertid ude af stand til at eksistere blandt folk, der til enhver tid er opsat på at skade og begå overgreb på hinanden. I samme øjeblik dette overgreb tager sin begyndelse, opstår gensidig vrede og fjendtlighed, alle samfundets bånd brister, og de forskellige medlemmer, der udgør det, bliver så at sige spredt i alle retninger af voldsomheden af og den indbyrdes konflikt mellem deres modstridende følelser," (TMS II.ii.3.3; 120).

Overholdelsen af retfærdighedens "hellige principper" er derfor vigtigere end overholdelse af de andre sociale dyder: "Velgørenhed er mindre afgørende for et samfunds eksistens end retfærdighed. Et samfund kan eksistere uden velgørenhed, om end ikke på behageligste vis, men hvis uretfærdigheden hersker, vil det fuldstændig tilintetgøres," (TMS II.ii.3.3; 120).

Afslutning: Smiths moralfilosofi og liberalisme

Adam Smith er den betydeligste liberale tænker, og med Smith kan man næsten sige, at vi har nået kulminationen på den klassiske engelsk-skotsk-amerikanske liberalisme. Hvor Locke kun beskæftigede sig med forholdet mellem individ og stat og altså med politisk liberalisme, der bidrager Adam Smith til liberalismen med en teori om (civil-)samfundet og om markedsøkonomien og dermed med en samfundsmæssig og økonomisk liberalisme.

Adam Smiths teori om de moralske følelser forklarer, hvordan mennesker i deres daglige samvær med andre danner generelle moralregler, hvordan det skaber tillid mellem mennesker, sammenhængskraft i samfundet, og hvordan der opstår en social orden, selv om det ikke var nogens hensigt – og alt sammen helt uden statens indblanding. På samme måde giver Smiths økonomiske teorier en forklaring på, hvordan der på markedet opstår en spontan orden eller ligevægt, selv om det ikke var nogens intention, selv om alle individer hver især er drevet af selvkærlighed, og uden nogen statslig planlægger.

Smith skrev udførligt om statens opgaver, men hans fokus var primært på dét, der ligger uden for den statslige sfære: civilsamfundets institutioner, markedet og den naturlige jurisprudens. I sine økonomiske teorier var Smith optaget af, hvad der er årsagerne til *nationernes* velstand og altså hele folkets velstand og ikke mindst forbedringen af de dårligst stilledes levevilkår, og i sin moralfilosofi er Smith optaget af de sociale relationer mellem almindelige mennesker, der møder hinanden ansigt til ansigt, og hvordan civilsamfundets institutioner bidrager til at socialisere individerne til at opføre sig moralsk og socialt acceptabelt.

Smiths optagethed af dannelsen af en social orden i samfundet, af almindelige borgeres dyder, og af socialisationsprocessen i familien, i skolen, i klubberne, i selskaberne og på arbejdet kunne måske lyde som et konservativt projekt, men Smiths sociologiske og økonomiske

29 Det er således lidt ironisk, at Smiths første bog, *TMS*, omhandler den mindst vigtige faktor, hans anden bog, *WN*, omhandler den næstvigtigste faktor, og at Smith ikke nåede at færdiggøre sit planlagte værk om jurisprudens, der skulle omhandle retfærdighedens principper, der er helt afgørende for et samfunds sociale orden.

forståelse af samfundets og markedsøkonomiens institutioner og udvikling har et individualistisk udgangspunkt, og for Smith går frihed forud for orden. Smith er metodologisk individualist, idet han forklarer sociale fænomener med udgangspunkt i individers handlinger, og han hævder individets moralske primat.

Staten spiller ikke nogen aktiv rolle for dannelsen af de generelle moralregler, for skabelsen af tillid mellem mennesker eller sammenhængskraft i samfundet. Statens rolle er begrænset til at håndhæve principperne for retfærdighed, og markedsøkonomien fungerer bedst, når staten blander sig så lidt som muligt, så alle hver især har frihed til at stræbe efter at forbedre deres egne vilkår og stræbe efter lykken på hver deres måde og i fællesskab med andre.

Kildehenvisninger for Smiths værker

For henvisninger til Smiths værker anvendes følgende hyppigt anvendte forkortelser:

TMS = *Theory of Moral Sentiments*, Smith (1759)

WN = *Wealth of Nations*, Smith (1776)

EPS = *Essays on Philosophical Subjects*, Smith (1795).

LJ = *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A) = Report of 1762-63, LJ(B) = Report dated 1766, Smith (1762-66).

For *TMS* citeres der fra den danske oversættelse af den 6. udgave fra 1790, der er udgivet i *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, der er udgivet af Liberty Fund. Den danske oversættelse lader meget tilbage at ønske, så oversættelsen er flere steder rettet.

Ved kildehenvisninger henvises til (del, afsnit, kapitel, paragraf; sidetal). Således henviser (TMS II.i.2.4; 101) til: II: Anden del, i: første afsnit, 2: andet kapitel, 4: paragraf 4, og 101 er sidetallet i den danske udgave. Der er dele, hvor der ikke er nogen afsnit, og så kan henvisningen være: (TMS V.1.2; 245) for femte del, første kapitel, anden paragraf og side 245 i den danske udgave. Samme princip anvendes for henvisninger til *Nationernes velstand*.

Litteratur

Andersen, Jens Lund (2025): "Adam Smith og teodicé," *LIBERTAS* nr. 88, 10-17.

Berlin, Isaiah (1958): "Two concepts of liberty," i Isaiah Berlin: *Liberty.* Henry Hardy (ed.). Oxford, 2002. På dansk i Isaiah Berlin: *Den ideale stræben og andre essays.*" København, 2005.

Berry, Christopher J. (2003): "Sociality and socialization," i Broadie (ed.): *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment.* Cambridge.

Bonfiglioli, Riccardo (2023): "Adam Smith on natural education and moral conscience," i Alberto Burgio (ed.): *Adam Smith and Modernity: 1723-2023.* New York.

Boyd, Richard 2013): "Adam Smith on Civility and Civil Society." Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli and Craig Smith (ed.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Oxford.

Broadie, Alexander (2006): "Sympathy and the Impartial Spectator" i Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith.* Cambridge.

Clark, Henry C. (1992): "Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*," *The Review of Politics* 54 (2), 185-210.

Driver, Julia (2013): "Moral sense and sentimentalism" i Roger Crisp (ed.): *The Oxford Handbook of the History of Ethics.* Oxford.

Espersen, Johan J. R. (2025): "Adam Ferguson om civilisationens paradoks," *LIBERTAS* nr. 88, 4-9.

Evensky, Jerry (2001): "Adam Smith's Lost Legacy." *Southern Economic Journal* 67 (3), 497-517.

Evensky, Jerry (2005): *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture.* Cambridge.

Ferguson, Adam (1767): *An essay on the History of Civil Society*. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, edited by Fania Oz-Salzberger. Cambridge, 1995.

Fleischacker, Samuel (2021): *Adam Smith.* London.

Force, Pierre (2003): *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science.* Cambridge.

Griswold, Charles L., Jr. (1999): *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge.

Haakonssen, Knud (1981): *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge.

Haakonssen, Knud (1982): "What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence," i Campbell and Skinner (eds.): *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh.

Haakonssen, Knud (1996): *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge.

Haakonssen, Knud (2003): "Natural jurisprudence and the theory of justice," i Broadie (ed.): *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge.

Haakonssen, Knud (2006): "Introduction. The Coherence of Smith's Thought," i Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge.

Haakonssen, Knud and Donald Winch (2006): "The Legacy of Adam Smith," i Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge.

Hanley, Ryan Patrick (2009): *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge.

Hirschman, Albert O. (1977): *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton.

Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. København, 2008.

Holstein, Mia Amalie (2014): "Adam Smith og de moralske følelser," *LIBERTAS* nr. 58, 29-33.

Holstein, Mia Amalie (2023): "Adam Smiths tabte arv," *LIBERTAS* nr. 81, 4-39.

Hume, David (1739-40): *A Treatise of Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Edited by Norton and Norton. Oxford, 2007.

Hume, David (1751a): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford, 1998.

Hume, David (1751b): *En undersøgelse af moralens principper*. Frederiksberg, 2010.

Hutcheson, Francis (1725): *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Revised ed. Liberty Fund, 2004.

Hutcheson, Francis (1742): *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*. Liberty Fund, 2007.

Kauppinen, Antti (2022): "Moral Sentimentalism" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Kurrild-Klitgaard, Peter (2004): *Adam Smith*. Økonom, filosof, samfundstænker. København.

La Rochefoucauld, duc de (1678): *Maksimer. Et portræt af det menneskelige hjerte*. Hasselager, 2012.

Locke, John (1689): *Anden afhandling om styreformen*. København, 2016.

Machiavelli, Niccolò (1532): *Fyrsten*. 3. udg. Hasselager, 2020.

Mandeville, Bernard (1705-28): *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Edited by F.B. Kaye, 1924. Liberty Fund, 1988.

Maurer, Christian (2020): *Self-Love, Egoism and the Selfish Hypothesis. Key Debated from Eighteenth-Century British Moral Philosophy*. Edinburg.

McCloskey, Deirdre (2009): "Adam Smith, the last of the former virtue ethicists," i Jeffrey T. Young (ed.): *The Elgar Companion to Adam Smith*. Cheltenham.

Mizuta, Hiroshi (1975): "Moral Philosophy and Civil Society," i Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (eds.): *Essays on Adam Smith*. Oxford.

Montesquieu (1748): *Om Lovenes Ånd*. København, 1998.

Muller, Jerry Z. (1993): *Adam Smith in his time and ours*. Princeton.

Otteson, James R. (2002a): *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge.

Otteson, James R. (2002b): "Adam Smith's Marketplace of Morals." *Archiv f. Gesch. D. Philosophie* 84, Bd. S. 190-211.

Otteson, James R. (2013a): *Adam Smith.* New York.

Otteson, James R. (2013b): "Adam Smith." *The Oxford Handbook of the History of Ethics.* Oxford.

Raphael, D. D. (1975): "The Impartial Spectator," i Skinner and Wilson (eds.): *Essays on Adam Smith.* Oxford.

Raphael, D.D. (1985): *Adam Smith.* Oxford.

Raphael, D. D. (2007): *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy.* Oxford.

Raphael, D. D. and A.L. Macfie (1976): "Introduction" i Smith: *The Theory of Moral Sentiments. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* Vol. I. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Fund, 1981.

Rasmussen, Dennis C. (2017): *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought.* Princeton.

Phillipson, Nicholas (1983): "Adam Smith as civic moralist," i Istvan Hont and Michael Ignatieff (eds.): *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* Cambridge.

Pocock, J. G. A. (1983): "Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought," i Istvan Hont and Michael Ignatieff (eds.): *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* Cambridge.

Raphael, D. D. (1975): "The Impartial Spectator." Skinner and Wilson (eds.): *Essays on Adam Smith.* Oxford.

Raphael, D. D. (1985): *Adam Smith.* Oxford.

Raphael, D. D. (2007): *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy.* Oxford.

Raphael, D. D. and A.L. Macfie (1976): "Introduction" i Smith: *The Theory of Moral Sentiments. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* Vol. I. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Fund, 1981.

Rasmussen, Dennis C. (2017): *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought.* Princeton.

Rousseau, Jean-Jacques (1755): *Afhandling om uligheden oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene.* København, 1995.

Schliesser, Eric (2016): "The Theory of Moral Sentiments" i Ryan Patrick Hanley (ed.): *Adam Smith. His Life, Thought and Legacy.* Princeton.

Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of (1711): *Characteristicks or Men, Manners, Opinions, Time.* Liberty Fund, Indianapolis, 2001.

Shaver, Robert (2006): "Virtues, Utility, and Rules," i Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith.* Cambridge.

Smith, Adam (1759): *Teorien om de moralske følelser*. København, 2014.

Smith, Adam (1759b): *The Theory of Moral Sentiments*. 6th ed. 1790. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol. I. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Fund, 1979.

Smith, Adam (1762-66): *Lectures on Jurisprudence. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol. V. Liberty Fund, 1982.

Smith, Adam (1776): *Nationernes Velstand*. København, 2013.

Smith, Adam (1776b): *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* 5th ed. 1789. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol. II. Edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner. Liberty Fund, 1979.

Smith, Adam (1795): *Essays on Philosophical Subjects. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol III. Liberty Fund, 1982.

Østergaard, Claus Bratt (2015): *Adam Smith. Moralfilosof og økonom.* København.

Om Adam Smiths bog, Teorien om de moralske følelser

Torben Mark Pedersen*

Noten omhandler bogen, *Teorien om de moralske følelser*, og ikke Adam Smiths moralfilosofi.

Første udgave af *Teorien om de moralske følelser* (*TMS*) udkom i 1759, og den sjette og sidste udgave udkom i 1790. Da Smith udgav *Teorien om de moralske følelser*, havde han været professor i moralfilosofi ved universitetet i Glasgow i syv år,[1] men selv hvis vi ikke medregner de år, hvor Smith forelæste om moralfilosofi før udgivelsen af første udgave, så arbejdede Smith på stoffet i over 30 år.

1 Smith blev i januar 1751 i en alder af 27 år tilbudt professoratet i logik ved universitetet i Glasgow, men da han havde forpligtiget sig til at holde forelæsninger i Edinburgh, begyndte han ikke at undervise i Glasgow før i oktober. Da Thomas Craigie, der havde professoratet i moralfilosofi, blev tvunget til at træde tilbage pga. sygdom, og han døde kort tid efter i november måned samme år, blev professoratet i moralfilosofi ledigt, og i april 1752 blev Smith i en alder af 28 og uden at have offentliggjort en eneste artikel udpeget til at efterfølge Craigie. Smith var professor i 12 år fra 1752 til januar 1764. Professoratet i moralfilosofi i Glasgow var den mest prestigiøse akademiske stilling i Skotland, dels pga. Hutchesons ry, dels pga. vigtigheden af moralfilosofi for alle studerende, og endelig fordi universitetet i Glasgow havde overgået universitetet i Edinburgh som det mest prestigiøse universitet i Skotland, Rasmussen (2017, 50). I januar 1764 tog Smith sin afsked til fordel for en langt bedre lønnet stilling som privatlærer og rejseselskab for den unge hertug af Buccleuch, Henry Scott, og dennes yngre broder, på en rejse til Frankrig og Schweiz.

De forskellige udgaver

Første udgave udkom den 12. april 1759, og den blev udgivet af Andrew Millar in the Strand og af Alexander Kincaid and J. Bell i Edinburgh og trykt af William Strahan. Millar og Strahan var begge skotter bosat i Londong, og de udgav også bøger af David Hume, William Blackstone, Adam Ferguson, Henry Fielding, Edward Gibbons, Samuel Johnson, Lord Kames og Thomas Reid, Rasmussen (2017, 86).

Teorien om de moralske følelser udkom i en revideret anden udgave i 1761 med substantielle rettelser på baggrund af den kritik, som den første udgave var blevet mødt med.

Smith stoppede som professor i moralfilosofi i begyndelsen af 1764, og en tredje, fjerde og femte udgave udkom i 1767, 1774 og 1781 med mindre men ikke ligegyldige rettelser.

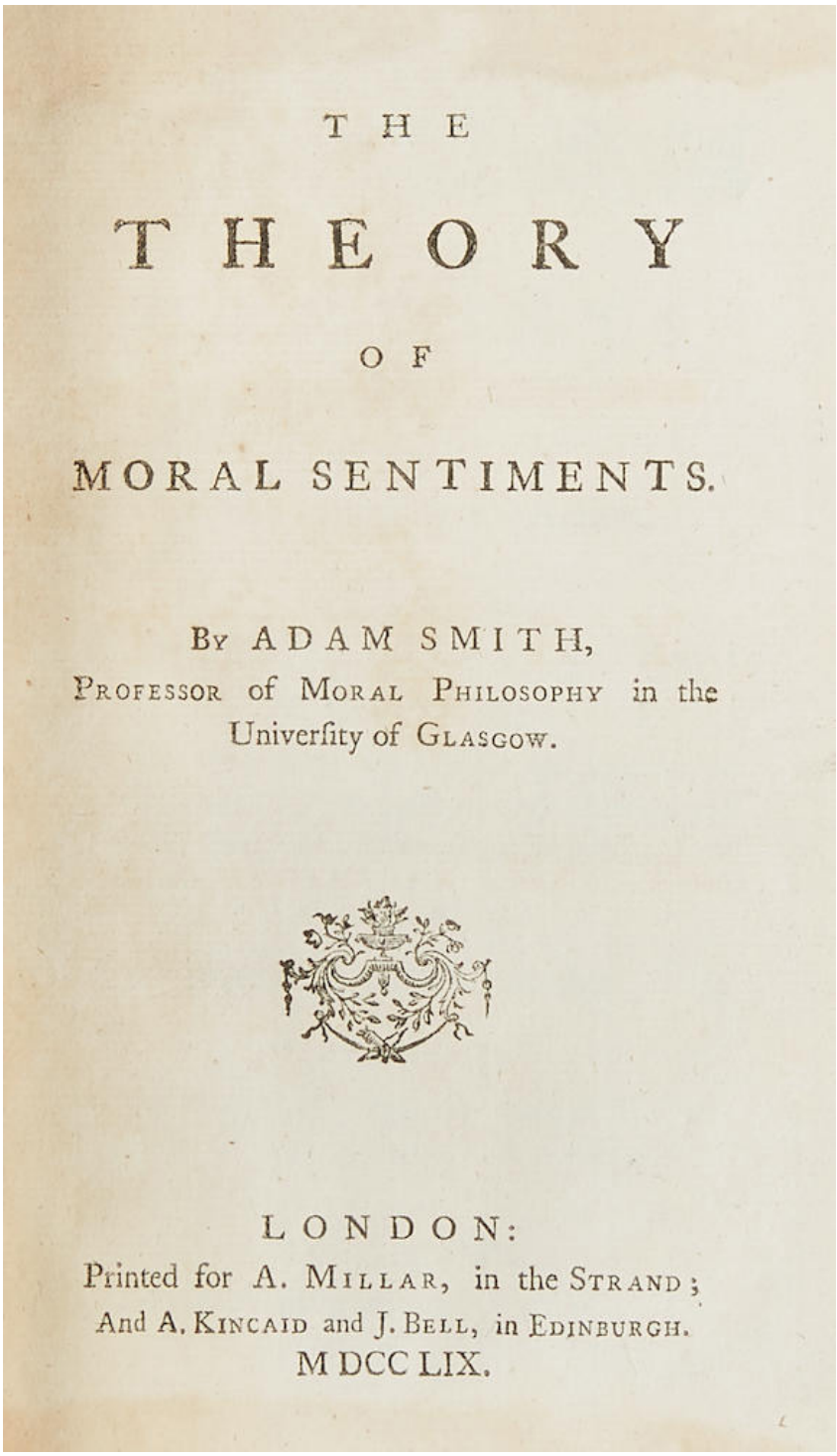
Sjette og sidste udgave blev sendt til trykkeren i slutningen af 1789, og den udkom i maj 1790. Sjette udgave indeholder betydelige revisioner, herunder en fuldstændig ny del VI, "Of the character of virtue".

Tredje til sjette udgave blev udgivet sammen med Smiths artikel, "A Dissertation upon the Origin of Languages", der i 1761 var blevet trykt i *Philological Miscellany*.

Ifølge Schliesser (2016) var det Smiths hensigt, at *TMS* skulle læses sammen med *Nationernes velstand* og hans mere teoretiske skriverier, der er optrykt i *Essays on Philosophical Subjects*.

*Torben Mark Pedersen er cand. polit. et exam art og PhD i økonomi. Redaktør af *LIBERTAS*

Figur 1. Forsiden på førsteudgaven af *Teorien om de moralske følelser* fra 1759


THE

THEORY

OF

MORAL SENTIMENTS.

By ADAM SMITH,
Professor of Moral Philosophy in the
University of Glasgow.

LONDON:
Printed for A. Millar, in the Strand;
And A. Kincaid and J. Bell, in Edinburgh.
M DCC LIX.

Titlen

Brugen af ordet "teorien" i titlen er usædvanlig og forekom sjældent i titlen på filosofiske værker på engelsk før Smith, Griswold (1999, 45). Hutcheson (1725) skriver "An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue", Humes hovedværk er "A Treatise of Human Nature", Hume (1739/40), og hans efterfølgende moralfilosofiske værk er "An Enquiry Concerning the Principles of Morals," Hume (1751). Det er muligt, at Smith med valget af ordet "teorien" vil fremhæve, at der er tale om

en videnskabelig teori snarere end abstrakt filosofi?

Titlen har også givet anledning til en del spekulationer om, hvad Smith har ment med den bestemte form "Teori*en*"? Skal læseren tro, at Smith mener, at værket er det endegyldige værk om moralfilosofi? Det passer dårligt med Smiths videnskabssyn, og det harmonerer heller ikke med, at *Teorien om de moralske følelser* udkom i seks reviderede udgaver frem til 1790.

Titlen betegner ifølge Raphael (2007, 5) ikke Smiths egen teori, men er snarere en betegnelse for genstanden for hans afhandling, hvilket forekommer lidt besynderligt, for der eksisterede ikke nogen veldefineret *teori* om de moralske følelser før Smith, som Smith kunne henvise til som teori*en*. *Teorien om de moralske følelser* er heller ikke en metateori, selv om der forekommer metateoretiske overvejelser. I titlen på del VII afsnit ii omtales "en teori om de moralske følelser" i betydningen en hvilken som helst teori, Griswold (1999, 44-45).

Ifølge Griswold (1999, 45) synes Smith at have opfundet betegnelsen "theory of moral sentiments", og Smith anvendte titlen i et manuskript fragment om retfærdighed, der formentlig stammer fra begyndelsen af 1750'erne. Ifølge Raphael and MacFie (1976, 14) kan titlen være inspireret af titlen på Lévesque de Pouillys bog *Théorie des sentiments agréables* fra 1747, der overvejende handler om behagelige følelser, og som derfor ikke har mange ligheder med Adam Smiths moralfilosofi. Smith havde læst bogen på fransk, og han henviser til den som *Theory of agreeable sentiments*, men da bogen blev oversat til engelsk i 1750, var det med titlen *The Theory of Agreeable Sensations*, og altså også med "teorien" i bestemt form ental, Raphael and Macfie (1976, 14-15).

Titlen indeholdt i den 4. til 6. udgave en undertitel "or An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves," Griswold (1999, 45 n.13), Raphael (2007, 7).

Ordet "moral" i "moral sentiments" anvender Smith fortrinsvist, som vi gør i dag, Schliesser (2016, 35), men i *Nationernes velstand* anvender Smith også betegnelsen "moral causes" om sociale eller samfundsmæssige årsager, (WN V.iii.5; 911).

Smith bruger ordet "sentiments" i titlen. Smith taler om følelser i flertal, for der er flere moralske følelser, ligesom der er følelser, der ikke er moralske. I det 17. århundrede foretrak filosoffer at tale om "passions", "affect" og "affections", hvorimod engelske filosoffer i det 18. århundrede i stigende grad talte om "sentiments". Ingen af disse begreber (eller deres beslægtede udtryk på fransk eller latin) havde dengang samme betydning som i dag, Schmitter (2021). "Sentiments" og "affections" betegnede ofte rolige følelser, hvorimod "passions" blev brugt om mere voldsomme og ukontrollerede følelser eller lidenskaber.

Mandeville (1705-28) talte fortrinsvist om "passions", hvorimod Hutcheson (1728) skelnede mellem "passions" og "affections". Hume (1739-40) anvendte "sentiments" i bog III om de mere raffinerede og reflekterede følelser, der danner grundlag for vores moralske og æstetiske domme.

Smith anvender ordene "sentiment", "passion" og "emotion" uden at skelne klart mellem dem, Griswold (1999, 76 n2).

Forfatteren

I de to første udgaver omtales forfatteren som "Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow" **på titelbladet**. I tredje udgave fra 1767 står der blot "By Adam Smith, L.L.D." L.L.D. står for Legum Doctor, altså juridisk doktor, og det var en som oftest honorær titel, som Smith var blevet tildelt i oktober 1762. Fjerde til sjette udgave bevarer denne titel, "By Adam Smith, LL.D." I sjette udgave er tilføjet: "Fellow of the Royal Societies of London and Edinburgh; One of the Commissioners of his Majesty's Customs in Scotland; and formerly Professor of Moral Philopsophy in the University of Glasgow." Smith var blevet Fellow of the Royal Society i 1767.

Det erklærede formål med værket

Man kunne have forventet, at Smith havde skrevet en indledning til værket, hvori han ville have gjort rede for, hvad der er formålet med *Teorien om de moralske følelser*, men *TMS* indeholder ingen sådan indledning, og dermed

afveg Smith fra den normale praksis ved udgivelsen af lignende værker; David Hume havde skrevet en "Introduction" til *A Treatise of Human Nature* og til *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. *Nationernes velstand* indledes ligeledes med en "Introduktion til og plan over værket", hvori han gør rede for, hvad der er de vigtigste temaer, og hvad der er formålet med værket

Det er først i den sidste del VII, "Om moralfilosofiens systemer", at Smith gør rede for, hvilke spørgsmål, han søger at besvare:

1. "For det første, hvad består dyden i? Eller, hvad er tonen i det temperament og dets tendens i henseende til den handlemåde, der konstituterer den fortræffelige og prisværdige karakter, der er den naturlige genstand for agtelse, ære og billigelse?"
2. "For det andet, takket være hvilken egenskab eller fakultet i sindet er det, at denne karakter, hvad den nu måtte være, anbefales os? Eller med andre ord: Hvorledes og takket være hvad sker det, at sindet foretrækker tendensen i den ene adfærd frem for i den anden; at det betegner den ene tendens som ret og den anden som uret; at den betragter den ene tendens som genstand for billigelse, ære og belønning og den anden som genstand for dadel, kritik og straf?" (TMS VII.i.2; 335).

Teorien om de moralske følelser omhandler næsten udelukkende det andet spørgsmål, og det er først i den 6. udgave fra 1790, at Smith med et nyt kapitel om dyd for alvor adresserer det første.

Det er bemærkelsesværdigt, at formålet med værket først forekommer i del VII, der i øvrigt også er en idehistorisk oversigt over moralfilosofi, der nærmest virker som et appendiks til de første seks dele af *TMS*. Smith var stærkt optaget af den historiske udvikling af "alle filosofiens grene", hvilket får Raphael and Macfie (1976, 4) til at gisne om, at indholdet i del VII oprindelig har udgjort første del af Smiths forelæsninger i moralfilosofi. Det kan i givet fald forklare, hvorfor det først er i del VII, at Smith gør rede for, hvad der er formålet med værket, og ikke i en indledning.

Reception

Teorien om de moralske følelser blev en øjeblikkelig succes i Edinburg og London, og de første 3.500 eksemplarer blev udsolgt på kort tid. Dele af bogen blev oversat til fransk første gang i 1764, men mange i den franske intellektuelle elite læste den på engelsk, før den blev oversat, og til tysk i 1770. Den blev første gang oversat til dansk i 2014 baseret på den sjette udgave.

Få uger efter udgivelsen skrev David Hume et drillende brev dateret den 12. april til Smith, hvori han – efter en længere omvej – endelig opfordrer Smith til at være "duely prepard yourself for the worst", for Hume vil fortælle ham "the melancholy News that your Book has been very unfurtunate: For the Public seem disposd to applaud it extremely. (…) the Mob of Literati are beginning already to be very loud in its Praises." Og "I believe it may prove a very good Book," brev nr. 31 i Smith (1987).

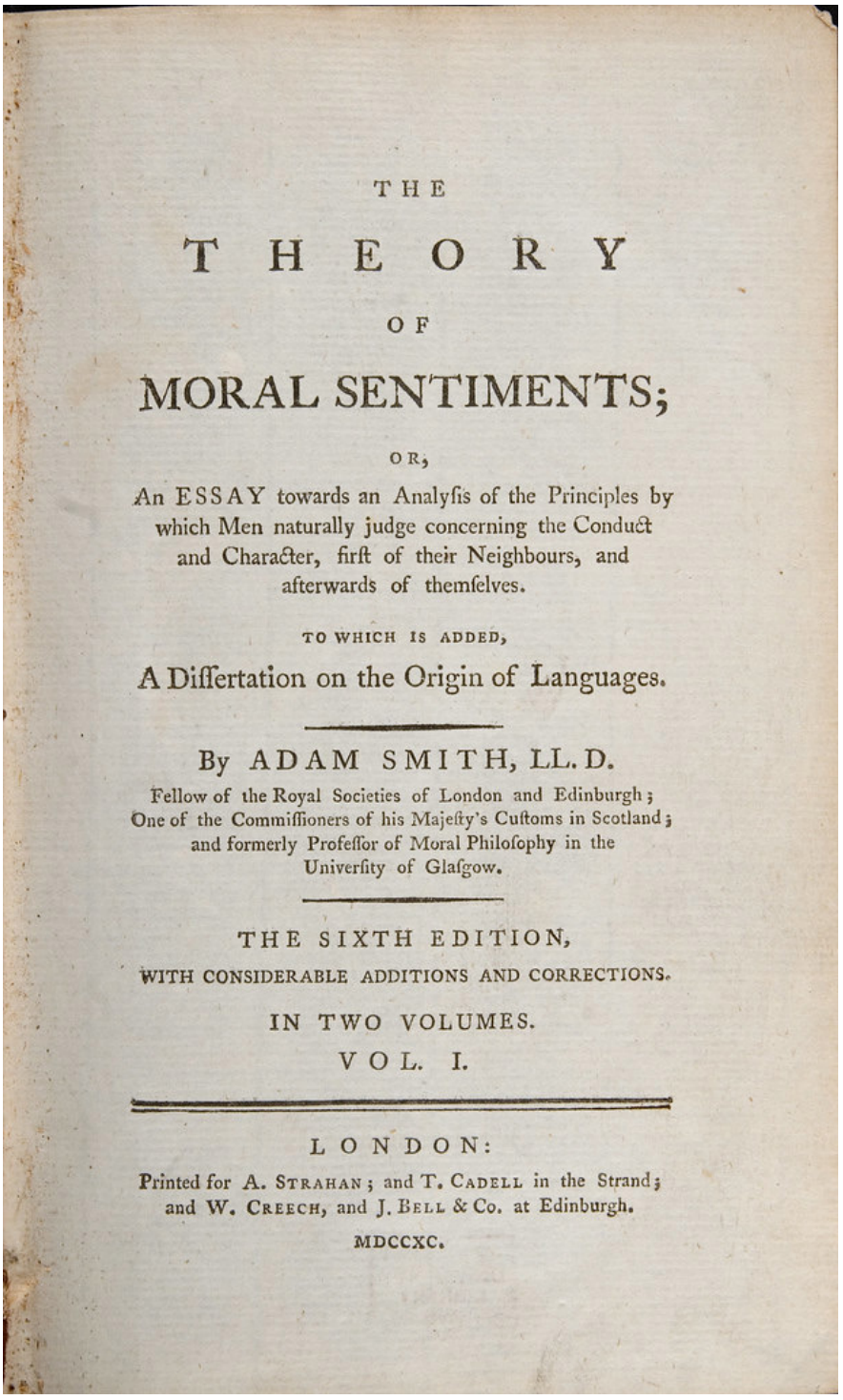
David Hume nævner også, at han sendte et eksemplar til "Burke, an Irish Gentleman, who wrote lately a very pretty Treatise on the Sublime," hvilket var Burkes *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*.

Hume skrev igen til Smith den 28. juli (brev nr. 36 i Smith (1987)), hvor han nævner, at Burke var meget begejstret for *TMS*, og at han har et enkelt forslag til forbedring, nu hvor han har fået fortalt, at Smith forbereder en anden udgave. En anden udgave af *TMS* udkom først i 1761 med betydelige rettelser bl.a. efter kritik fra Millar.

Der har været spekuleret i, om en anonym anmeldelse i *Critical Review* i maj 1759 skulle have været forfattet af Hume, men Reeder (1997, ix) afviser det som usandsynligt.

I en længere omtale i *The Monthly Review* i juli 1759 anmelder William Rose bogen rosende. Edmund Burke skrev ligeledes en rosende anmeldelse i sit tidsskrift, *Annual Register*, men inden da havde han skrevet et brev til Smith (brev nr. 38 dateret 10. september 1759 i Smith (1987)), hvori han roser bogen som et "very agreeable and instructive work", og Burke skriver, at "I am not only pleased with the ingenuity of your Theory; I am convinced of its solidity and Truth; and I do not know that it ever cost me

Figur 2. Forsiden på den 6. udgave af *Teorien om de moralske følelser* fra 1790



THE

THEORY

OF

MORAL SENTIMENTS;

OR,

An ESSAY towards an Analyſis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, firſt of their Neighbours, and afterwards of themſelves.

TO WHICH IS ADDED,

A Diſſertation on the Origin of Languages.

By ADAM SMITH, LL. D.

Fellow of the Royal Societies of London and Edinburgh; One of the Commiſſioners of his Majeſty's Cuſtoms in Scotland; and formerly Profeſſor of Moral Philoſophy in the Univerſity of Glaſgow.

THE SIXTH EDITION,

WITH CONSIDERABLE ADDITIONS AND CORRECTIONS.

IN TWO VOLUMES.

VOL. I.

LONDON:

Printed for A. STRAHAN; and T. CADELL in the Strand; and W. CREECH, and J. BELL & Co. at Edinburgh.

MDCCXC.

less trouble to admit so many things to which I had been a stranger before."

I anmeldelsen I *Annual Register* gentager Burke nogle af kommentarerne fra sit brev og tilføjer, at "the theory is in all its essential parts just, and founded on truth and nature," og omtaler bogen som "one of the most beautiful fabrics of moral theory, that has perhaps ever appeared," Raphael and Macfie (1976, 28). Det blev indledningen til et sporadisk bekendtskab med Smith.

Der var også kritikere blandt de skotske filo-

soffer, således blandt andet Henry Home, Lord Kames, Thomas Reid, der efterfulgte Smith som professor i moralfilosofi, Adam Ferguson, og Dugald Stewart, Reeder (1997, xiii-xvi).

Teorien om de moralske følelser blev overvejende vel modtaget i Frankrig, hvor blandt andre Baron d'Holbach forestod en oversættelse, og i Tyskland, hvor både Lessing og Herder omtaler bogen. Den første officielle oversættelse af den 3. udgave til tysk udkom i 1770. Kant værdsatte også *TMS* at dømme fra et brev fra 1771, Raphael and Macfie (1976, 31). En anden tysk udgave udkom i 1791 og et supplement med tilføjelserne til den 6. udgave af *TMS* udkom i 1795. Andre tyske udgaver udkom i 1926 og 1949.

Nyere vurderinger

Interessen for *Teorien om de moralske følelser* mindskedes betragteligt efter udgivelsen af *Nationernes velstand* i 1776, hvor interessen for Adam Smith som økonom kom til langt at overskygge interessen for Smith som moralfilosof. Udgivelsen af Kants moralfilosofiske værker i 1785, 1788 og 1797 bidrog ligeledes til at mindske interessen for Adam Smiths "moral sentimentalism", og at dømme efter de korte omtaler af Smith i senere moralfilosofiske idehistorier, regnes *TMS* ikke længere til blandt de største moralfilosofiske værker.

Sidgwick (1886) omtaler Smith på to sider, MacIntyre (1998) nævner kun Smith i forbifarten, men omtaler ham lidt mere udførligt i MacIntyre (2007), ligesom Bourke (2020) kun nævner Smith i forbifarten. Sokol (2025) forbigår ham helt.

Blandt nutidens Smithforskere varierer vurderingerne af betydningen af Smiths moralfilosofi også stærkt. Ifølge Otteson (2002, 1) er "Smith's *The Theory of Moral Sentiments* (TMS) is one of the great works in the history of moral philosophy," og den "deserves to be part of the canon of great eighteenth-century moral philosophy," Otteson (2002, 2).

Omvendt mener Raphael, at *Teorien om de moralske følelser* ikke er "one of the great classical texts in it's field" i modsætning til *Nationernes velstand*, Raphael (2007, 1). Raphael fremhæver dog flere steder Smiths bidrag:

"Smith's main contribution to this movement lies in two things, his theory of imaginative sympathy and his notion of the impartial spectator," Raphael (1975, 85). "What is original in Adam Smith is the development of the concept to explain the judgements of conscience made by an agent about his own actions," Raphael (1975, 87).

"I consider whether Smith's moral philosophy contains any enduring contribution to the subject, a contribution that philosophers of the present day should take seriously for their own deliberation. I think that there is such a contribution in Smith's concept of the impartial spectator. That is the chief legacy of the work but it is not the only one." Raphael (2007, 127). Endnu et vigtigt bidrag er Smiths "genetic theory of conscience," Raphael (2007, 128).

"…it connects moral judgement with social relationship in a novel way, explaining its origin by reference to the reaction of spectators. The most interesting feature of the account is its application to conscience, judgement about one's own behaviour…" Raphael (2007, 134-35).

Teorien om de moralske følelser er ikke et ubetinget vellykket værk. Den er ikke særlig stringent eller systematisk i sin fremstilling, og den er, som Campbell (1971, 21) skriver, "undoubtedly a difficult book to grasp as a whole."

Litteratur

Bourke, Vernon J. (2020): *The History of Ethics*. Cluny.

Campbell, T.D. (1971): *Adam Smith's Science of Morals*. London.

Griswold, Charles L., Jr. (1999): *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge.

Hume, David (1739-40): *A Treatise of Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Edited by Norton and Norton. Oxford, 2007.

Hume, David (1751a): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. The Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford, 1998.

Hume, David (1751b): *En undersøgelse af moralens*

principper. Frederiksberg, 2010.

Hutcheson, Francis (1725): *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.* Revised ed. Liberty Fund, 2004.

Hutcheson, Francis (1728): "An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense." Liberty Fund, 2002.

MacIntyre, Alasdair (1998): *A Short History of Ethics.* 2nd ed. Oxford.

MacIntyre, Alasdair (2007): *After Virtue.* 3rd ed. Notre Dame.

Mandeville, Bernard (1705-28): *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits.* Edited by F.B. Kaye, 1924. Liberty Fund, 1988.

Otteson, James R. (2002): "Adam Smith's Marketplace of Morals." *Archiv f. Gesch. D. Philosophie* 84, Bd. S. 190-211.

Raphael, D. D. (1975): "The Impartial Spectator," i Skinner and Wilson (eds.): *Essays on Adam Smith.* Oxford.

Raphael, D. D. (2007): *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy.* Oxford.

Raphael, D. D. and A.L. Macfie (1976): "Introduction" i Smith: *The Theory of Moral Sentiments. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* Vol. I. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Fund, 1981.

Rasmussen, Dennis C. (2017): *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought.* Princeton.

Reeder, John (1997): *On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith*. Bristol.

Schliesser, Eric (2016): "The Theory of Moral Sentiments" i Ryan Patrick Hanley (ed.): *Adam Smith. His Life, Thought and Legacy.* Princeton.

Schmitter, Amy M. (2021): "17th and 18th Century Theories of Emotions." *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Sidgwick, Henry ((1886): *Outline of the History of Ethics for English Readers.* Cambridge, 2012.

Smith, Adam (1759): *Teorien om de moralske følelser*. København, 2014.

Smith, Adam (1759b): *The Theory of Moral Sentiments*. 6th ed. 1790. *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* Vol. I. Edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Fund, 1979.

Smith, Adam (1776): *Nationernes Velstand*. København, 2013.

Smith, Adam (1776b): *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol. II. Edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner. Liberty Fund, 1979.

Smith, Adam (1987): *Correspondence of Adam Smith. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.* Vol. VI. Edited by E.C. Mossner and I.S. Ross. Liberty Fund, 1987.

Sokol, Alexander (2025): *Dyd. Omrids af en værdibaseret samfundsorden.* Munch & Lorenzen.

Derfor Skattebetalerne

Martin Ågerup*

Danmark fik den 3. september 2025 en ny folkelig interesseorganisation ved navn Skattebetalerne.

Danmark fik den 3. september 2025 en ny folkelig interesseorganisation ved navn Skattebetalerne. Den repræsenterer Danmarks 5,3 millioner skatteborgere og beskytter deres interesser. Skattebetalerne har fem mærkesager: lavere skatter, enklere skatteregler, bedre retssikkerhed i mødet med Skattemyndighederne, en mere effektiv anvendelse af skattekronerne samt mere åbenhed og gennemsigtighed med, hvordan skattekronerne anvendes.

Skattebetalerne fik i løbet af de første to uger af sin eksistens omtale i de fleste landsdækkende medier samt ca. 3.500 medlemmer. En rigtig god start. Det manglede egentlig også bare – i helt bogstavelig forstand: Sverige har siden 1929 haft en lignende organisation: Skattebetalarna med ca. 35.000 medlemmer. Tyskland har siden 1949 haft Bund der Steuerzahler, Storbritannien har Taxpayers' Alliance osv.

Hvis nu Danmark havde væsentligt lavere skatter, et væsentligt enklere skattesystem, og bedre beskyttelse af skatteborgernes retssikkerhed end alle vores nabolande, ville fraværet af en lignende organisation i Danmark måske give mening. Men sådan forholder det sig jo ikke. Danmark har verdens tredjehøjeste skattetryk og har store problemer med et alt for kompliceret skattesystem og alt for mange sager, hvor skatteborgerne bliver behandlet ganske urimeligt.

Behovet for en folkelig interesseorganisation for skatteborgerne kan på sin vis undre. Der er jo 5,3 millioner af os, så vi burde veje tungt som vælgere. Men samfundsforskere har påvist, at sådan fungerer demokratiet ikke. Politologen Mancur Olson (1932-1998) udgav den banebrydende bog *The Logic of Collective Action* i 1965. Det var et værk, som han ifølge tidsskriftet *The Economist* meget vel kunne have vundet en Nobelpris for, hvis han ikke var død i en relativt ung alder. Olson viste, at små, afgrænsede grupper med snævre særinteresser og målsætninger, har langt bedre muligheder for at organisere sig end større grupper med mere generelle interesser. Der findes ikke nogen bredere gruppe en skatteborgerne.

Jo flere mennesker der skal arbejde sammen, desto sværere bliver det. Når en stor gruppe borgere skal organisere sig om noget, der gavner dem alle, opstår det såkaldte gratist-problem. Mange tænker, at andre nok skal kunne klare opgaven, så de selv kan slippe for besværet og stadig få fordelen. De "free rider". På den måde ender ingen med at gøre noget.

Det svækker demokratiets evne til at skabe den optimale samfundsindretning. Når en lille gruppe får fordele, som en stor gruppe skal betale i alt for høj pris for, kan det være svært at stoppe. Det gælder særligt, når omkostningerne spredes ud over mange mennesker, mens kun få får glæde af det. Økonomer kalder det "spredte omkostninger og koncentrerede gevinster".

For den lille gruppe kan det betale sig at bruge mange ressourcer på lobbyarbejde for at opnå og beholde deres privilegier. For hver enkelt skatteyder er regningen for hver enkelt

*Martin Ågerup, direktør for Skattebetalerne og stolt modtager af Libertas' Adam Smith pris 2024

tiltag så lille, at det ikke kan betale sig at kæmpe imod.

Økonomen David Friedman (f. 1945 – søn af Milton Friedman) har beskrevet, hvad denne logik fører til med et tænkt eksempel. Vi skal forestille os et forenklet politisk system med én politiker og 100 personer, der sidder i en rundkreds. Hver gang en af disse personer rækker hånden i vejret, samler en politiker én krone ind fra alle 100 og giver 50 kroner til vedkommende. I eksemplet går der altså 50 kroner til spilde. Det er kollektivt rationelt at stoppe spillet, fordi alle taber i længden. Men det er rationelt for hver enkelt af de 100 at blive ved. Den, der stopper, kommer bare til at betale til de andre uden at få noget igen. Lykkes det ikke at overtale alle 100 personer til at stoppe, er den rationelle strategi for den enkelte at række hånden i vejret endnu oftere, så man sikrer sig så stor en bid af kagen som muligt og dermed en chance for ikke at tabe helt så meget som de andre spillere.

Skatteborgerne har fælles interesser i, at dette spil ikke løber løbsk. Denne fælles interesse kan manifesteres i en organisation som Skattebetalerne, ligesom man har set i andre lande.

Særinteresser bruger ikke kun ressourcer på at presse politikerne, men også på at påvirke den offentlige mening. De har stor interesse i at sælge deres budskab om, at de skal have flere skattepenge. Den enkelte skatteborger har ikke tid og ressourcer til at sætte sig os dybt ind i alle samfundets problemer. Den tid, vi bruger på at forstå, om der bruges for mange penge på forskellige offentlige ydelser, kan vi ikke bruge på andre ting, såsom at tjene de penge, der skal finansiere både vores familiers liv og velfærdsstaten. Derfor ser man sjældent, at den offentlige debat ser tingene fra skatteborgernes perspektiv.

Skattebetalerne standser denne skævvridning af demokratiet og den offentlige demokratiske samtale. Nu kan man som borger eller som virksomhed melde sig ind i Skattebetalerne og lade dem varetage ens interesser, uden at hver enkelt skatteborger selv skal bruge tid og kræfter. Sammen kan tilpas mange skatteborgere opnå samme gennemslagskraft som andre interesseorganisationer som Ældresagen eller Danmarks Naturfredningsforening og modvirke deres tilbøjelighed til "at række hånden op" og kræve flere udgifter for skatteborgerne.

Skattebetalerne ser altid tingene fra skatteborgernes perspektiv. 47 procent af danskerne er enige med os i, at skattetrykket er for højt, mens kun 22 procent er uenige. Men næsten alle interesseorganisationer lobbyer for højere udgifter til deres egne formål. Hvis de alle sammen får deres vilje, kommer vi skatteborgere til at betale mere i skat, ikke mindre.

Skattebetalerne arbejder for større sparsommelighed, mere effektivitet og bedre prioritering i den offentlige sektor. Besparelsen konverteres til skattelettelser til dig og de 5,3 millioner andre skatteydere.

Kun hver tredje dansker (33 procent) føler sig helt eller delvist sikre på, at deres skattekroner bliver brugt fornuftigt. Skattebetalerne vil sikre, at danskerne får mest mulig velfærd for færrest mulige skattekroner. Vi vil sætte fokus på helt konkrete eksempler på fråds og spild – også selvom de konkrete beløb er små. Det er stadig skatteborgernes surt tjente penge, som bliver ødslet. Og hvis en kommune spilder penge ét sted, gør den det nok også andre steder. Vi vil også via analyser påpege udgiftsområder, hvor der er potentiale for mere effektivitet. Vi vil også skabe en offentlig samtale om prioritering af pengene, så de anvendes dér, hvor de gør mest gavn. Ikke alt offentligt forbrug er lige vigtigt. De fleste interesseorganisationer har blikket stift rettet imod at hente flere penge til sig selv, men er ikke villige til at pege på andre udgiftsområder, hvor pengene kunne komme fra.

Næsten 7 ud af 10 danskere synes, skattereglerne er for komplicerede. Det er et problem, når skatten er vores største udgift - tæt på halvdelen af indkomsten. Både borgere og virksomheder burde kunne forstå de regler, der afgør, hvor meget vi skal betale, og hvad vores daglige valg betyder for skatten. I dag er det umuligt. Reglerne er så indviklede, at selv eksperter kæmper med dem. Det undergraver både retssikkerheden og tilliden.

Vi ønsker et skattesystem, hvor alle kan regne deres egen skat ud. Det vil spare det offentlige for milliarder på IT og bureaukrati. Virksomhederne slipper for unødige byrder, hvilket

giver lavere priser og øger konkurrenceevnen.

1 million danskere stoler ikke på, at de behandles ordentligt af skattemyndighederne. Bekymringen er berettiget. Borgernes retsstilling er svækket gennem årene, så tvivl oftere kommer staten, snarere end borgeren til gode. Det er uacceptabelt.

For de fleste lønmodtagere fungerer det automatiske system fint. Men når der opstår tvister, viser retssikkerhedens sande tilstand sig. Staten har stor magt i skattesager, og opkrævning sker med tvang. Derfor bør myndighedernes mål ikke være at vinde, men at finde den rigtige løsning. De skal søge alle relevante oplysninger - også dem, der hjælper borgeren.

Vi kæmper for et system, hvor retten er klar, processen fair og resultatet rimeligt. Ved tvivl skal borgeren have fordelen.

Kun 2 ud af 10 danskere føler sig velinformeret om, hvordan politikerne bruger vores penge. Vi handler i et supermarked uden prisskilte. Vi betaler gennem skatten, men ved sjældent, hvad vi får for pengene. Enkle spørgsmål kan ikke besvares: Hvad koster en time hjemmepleje? Er nogle kommuner billigere? Betyder højere udgifter bedre kvalitet?

Uden gennemsigtighed belønnes udygtighed med større budgetter, mens de dygtige ignoreres. Borgerne står i blinde, når de skal vælge skole eller plejehjem. Vi kæmper for borgernes ret til at vide, hvad deres penge går til. Det er fundamentet for bedre velfærd til færre penge og en oplyst demokratisk samtale, hvor skatteborgernes interesser kan nyde fremme.

Skattebetalerne giver skatteborgerne en stemme og sikrer dem indflydelse og forandring til det bedre. Når politikerne forhandler en sen nattetime, skal de ikke kun tænke på særinteresser, som Ældresagen. De skal også tænke på Skattebetalerne, og de 5,3 millioner skatteborgeres interesser. Fristes politikerne til at indføre en ny afgift eller til at komplicere skattesystemet yderligere, skal de tænke, at de hellere må lade være, så de undgår kritik fra Skattebetalerne. Jo flere vi bliver, jo stærkere bliver vores stemme og indflydelse.

Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til LIBERTAS, så send en mail til: torbenmarkp@hotmail.com

LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger, film m.m. Redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Længde: Minimum 3 A4-sider, ikke nogen fast overgrænse.
- Resume af artiklen på maks 150 ord
- Kort forfatterbiografi på maks 40 ord
- Billeder, figurer og tabeller skal være i **sort-hvid** og vedlægges separat som JPG-filer.
- Noter som fodnoter
- Der kan anvendes afsnitsinddelinger i to (maksimalt tre) niveauer. Hovedoverskrifter med **fed skrift** og underoverskrifter med *kursiv*.
- Begræns så vidt mulig andre formateringer i teksten. Fremhævet tekst skrives med *kursiv*
- Der kan *ikke* være aktive links til URL-adresser i teksten eller i litteraturlisten.
- Der kan *ikke* være automatiske referencer med links fra tekst til litteraturliste, så undlad at benytte Zotero eller lignende til at håndtere litteraturhenvisninger
- Der anføres litteraturhenvisninger for alle citerede kilder. Litteraturhenvisninger i teksten anføres som: "En bimetal standard kan defineres som…, Friedman (1992, 127)."
- Litteraturliste bagerst i artiklen. Litteraturhenvisninger anføres alfabetisk efter efternavn og årstal, som i nedenstående eksempler, hvor artikeltitler er i anførselstegn og tidsskriftets navn og bogtitler er med kursiv. Anvend så vidt muligt årstal for det oprindelige værk, og tilføj eventuel årstal for anvendt udgave.

Litteratur

Friedman, Milton (1990): "Bimetallism revisited," *Journal of Economic Perspectives*, 4, 85-104.
Friedman, Milton (1992): *Money Mischief. Episodes in Monetary History*. New York.
Smith, Adam (1776): *Nationernes Velstand*. København, 2013.

Kommende numre af LIBERTAS

LIBERTAS nr. 89. December 2025: **Populisme. Undertema: Den nye verdensorden**

LIBERTAS nr. 90. April 2026: **250-året for *Nationernes velstand***

LIBERTAS nr. 91. August 2026: **Liberalismer og konservatismer**

LIBERTAS nr. 92. December 2026: **250-året for den amerikanske uafhængighed**

DEN SYNLIGE HÅND

Charlie Kirk er blevet myrdet

Torben Mark Pedersen

Charlie Kirk blev myrdet den 10. september i år. Det var et politisk mord begået af en venstreorienteret snigskytte.

Kirk var kristen, konservativ og økonomisk liberal, og han henviste ofte til von Mises, Thomas Sowell, Hazlitt, Hayek og Adam Smith.

Charlie Kirk forsvarede ytringsfriheden, og hans "prove me wrong" arrangementer tiltrak store skarer af unge, hvoraf mange var lodret uenige med ham. Men han debatterede med alle, for – som han sagde – "when people stop talking, really bad stuff happens."

Charlie Kirk blev 31 år. Han efterlod sig en kone og to små børn – og en imponerende arv i form af en konservativ politisk ungdomsbevægelse, Turning Point USA, der er den eneste organiserede opposition til den venstreorienterede dominans på amerikanske universiteter.

Charlie Kirk var en inspiration for millioner af unge konservative – over hele verden har det vist sig – og bevægelsen døde langt fra med Charlie Kirks død: Der har siden været over 135.000 ansøgninger om oprettelse af afdelinger på amerikanske high-schools og colleges.

Og millioner af unge amerikanere har mødtes fredeligt til sørgehøjtideligheder med bønnemøder og fakkeltog. En skarp kontrast til venstrefløjens hyldest til den afdøde seriekriminelle misbruger, George Floyd, der blev fejret med voldelige optøjer, brandstiftelser, plyndringer og angreb på politiet i byer over hele USA i 7 måneder i træk.

We are not the same.

