

LIBERTAS

Nr. 52

Juni 2012

Frihed før liberalismen

Frihedsideerne i oldtidens Athen

Steen Steensen

Naturretten før Locke

Johan J.R. Espersen

Friheden i middelalderen

Henrik Gade Jensen

Den bundne samvittigheds frihed

Katrine Winkel Holm

Frihed før kristendommen

Dennis Nørmark

Frihed før betonliberalismen

Mikael Jalving

Uden for tema: Frihedstænkeren Severin Christensen

Børge Kristiansen

Boganmeldelser

Steven Pinker: *The Better Angels of Our Nature*. Af Rasmus Fonnesbæk Andersen

Henrik Gade Jensen: *Menneskekærlighedens værk*. Af Joachim B. Olsen

Marc Levinson: *The Box*. Af Jens Frederik Hansen

Indhold

Temaindledning: Frihed før liberalismen.....3	
<i>Torben Mark Pedersen</i>	
Frihedsideer i oldtidens Athen.....6	
<i>Steen Steensen</i>	
Naturretten før Locke.....15	
<i>Johan J.R. Espersen</i>	
Friheden i middelalderen.....23	
<i>Henrik Gade Jensen</i>	
Den bundne samvittigheds frihed.....28	
<i>Katrine Winkel Holm</i>	
Frihed før kristendommen.....33	
<i>Dennis Nørmark</i>	
Frihed før betonliberalismen.....41	
<i>Mikael Jalving</i>	

Uden for tema:

Frihedstænkeren Severin Christensen.....47	
<i>Børge Kristiansen</i>	

Bog anmeldelser:

Steven Pinker: <i>The Better Angels of Our Nature</i> ..53	
<i>Rasmus Fonnesbæk Andersen</i>	

Henrik Gade Jensen: <i>Menneskekærlighedens værk</i>58	
<i>Joachim B. Olsen</i>	

Marc Levinson: <i>The Box</i>60	
<i>Jens Frederik Hansen</i>	

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 abonnenterne.

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.)
 Rune Toftegaard Selsing
 Henrik Gade Jensen
 Rasmus Fonnesbæk Andersen

Redaktionen kan kontaktes på:
torbenmarkp@hotmail.com

Temaindledning

Frihed før liberalismen

Liberalismen som politisk ideologi er et produkt af oplysningstiden, men den politiske liberalisme har rødder tilbage i Antikken, i middelalderen, renæssancen og i reformationen. Forestillingen om en naturgiven ret, der tildeler alle mennesker visse rettigheder, går eksempelvis tilbage til stoikerne og før dem Aristoteles, og endnu ældre er ideen om politisk demokrati og lighed for loven.

Det Athenske demokrati blev indført af Kleisthenes i 507 f.Kr. og afskaffet ved makedonernes erobring i 322. Om det Athenske demokrati skriver **Steen Steensen** i artiklen *Frihedsideerne i oldtidens Athen*.

Vi kender ikke meget til, hvad det græske demokratis åndelige fædre har tænkt, men vi ved dog, at de græske demokratier selv mente, at demokratiet var forbundet med idealer om frihed og lighed. Frihed forstået som politisk frihed, lige politiske rettigheder samt personlig frihed. Det sidste udtrykker Perikles (ca. 495-429 f.Kr.) i sin berømte gravtale fra 431 for de faldne i den Peloponnesiske krig. Heri hylder han det Athenske demokrati og den græske frihed, der sikrer lighed for loven, politisk deltagelse og tillader den enkelte at leve sit liv, som det passer vedkommende: "Vi vredes ikke på vor nabo, hvis han følger sin egne luner."

Om nogen var det sofisterne, især Protagoras, der var demokratiets ideolog. Erkendelsesmæssigt var sofisterne subjektive og relativister, og for dem var mennesket altings målestok. Sandheden eksisterer kun for den enkelte, du er din egen smagsdommer, skriver Steen Steensen. Denne erkendelsesmæssige subjektivism er udtryk for en individualisme, og sofisterne fremhæver det enkelte menneskes autoritet. På den måde retfærdiggør de demokratiet, og giver det en filosofisk begrundelse.

Det græske frihedsbegreb er i betydningen være sin egen herre. Det er bystatens frihed overført på individet, borgerne er frie, fordi de er autonome.

Grækerne var mere optaget af spørgsmålet: "Hvem skal regere?" end af spørgsmålet "hvor meget skal der rege-

res?" Det Athenske demokrati satte ingen grænser for demokratiet. Den lovgivende, udøvende og dømmende magt var i realiteten forenet i eller udsprang af folkeforsamlingen, og den enkelte nød ikke nogen beskyttelse i forhold til folkeforsamlingens afgørelser. Individuelle rettigheder var ukendte. Folkeforsamlingen kunne landsforvise (ostrakere) borgere, blot fordi de forekom at være for ambitiøse og mulige tyranspirer, og også Sokrates' domsfældelse og død illustrerer på sørgelig vis faren ved en ubegrænset statsmagt.

Kun på et enkelt punkt kan der tales om umistelige rettigheder. Steen Steensen omtaler Solons (ca. 630-560 f.vt.) reformer, der bidrog til at etablere en fri bondestand, trængte fæstevæsenet i defensiven, og afskaffe gældsslaveriet. Det er et filosofisk spørgsmål, om frie mennesker skal have ret til at stille deres frihed som sikkerhed for lån og på den måde løbe risikoen for at gøre sig selv til slaver. Gældsslaveri var et voksende problem omkring år 600 f.Kr. Solon gennemførte reformer, hvormed han afskrev al eksisterende gæld og indførte juridiske reformer, der garanterede, at en fri borger ikke kunne gøres til slave for ikke at betale sin gæld. På den måde kan man sige, at Solon indførte de første umistelige rettigheder.

De græske frihedsrettigheder var ikke menneskerettigheder, men borgerrettigheder. Vi skal frem til stoikerne, før vi finder de første spirer til ideen om universelle menneskerettigheder og deraf følgende modstand mod slaveri. Man kan finde tilløb til en naturretstænkning allerede hos Aristoteles, skriver **Johan J.R. Espersen** i artiklen *Naturretten før Locke*, men det er stoikerne og ikke mindst romeren Cicero (106-43 f.Kr.), der formulerer naturretten som en egentlig doktrin om en universel og uforanderlig lov, der stammer fra vores natur, og som kan erkendes af vores fornuft.

At forestillingen om naturretten har en bred appel kan ses af, at den hurtigt blev indskrevet i en kristen forståelse af kirkefædrene, bl.a. Augustin (354-430). Thomas Aquinas (1225-1274), der kan siges at have genopfundet naturretten, adskilte filosofien fra teologien, og hævder i

traditionen fra Aristoteles og stoikerne, at vi mennesker kan erkende med vores fornuft, hvad der er godt og ondt. Aquinas kombinerer den kristne naturrets guddommelige forsyn med den antikke naturretstraditions fornuftbestemte og universelle lov.

Hugo Grotius (1583-1645) adskiller naturretten fra teologien og fra enhver ide om tilværelsens formål. Hos Grotius bliver naturretten til noget, som vi hver især har. En magt eller ret til at opretholde livet. Afstanden til Lockes natretsopfattelse og liberalismens ide om universelle rettigheder er ikke lang.

Selv om Johan J.R. Espersen tvivler på muligheden af at udlede en eviggyldig moral fra naturen, konkluderer han, at naturretstraditionen har spillet en afgørende rolle i afvisningen af magtens rå suverænitæt, og at den peger på, at vi mennesker helt grundlæggende mener, at retfærdighed er noget, som burde være.

Henrik Gade Jensen skriver i *Friheden i middelalderen* om, hvordan alle de tanker, der kom til bred udfoldelse i renæssancen lå i kim i middelalderens tænkning, og at friheden opstår i middelalderens filosofiske og teologiske debatter. Nye tanker om folkesuverænitæt, individualisme og det personlige gudsforhold hos især William af Ockham og Marsilius af Padua foregriber renæssancen og reformationen.

Både Henrik Gade Jensen og Mikael Jalving fremhæver William af Ockhams introduktion af en ny gudsopfattelse i opposition til Thomas Aquinas' Gud. Ifølge den nye opfattelse er Gud hverken god, straffende, belønnende eller styret af rationaler. Gud er styret af vilje, og er absolut fri, uforudsigelig, vilkårlig, almægtig – og ubegribelig. Mennesker kan ikke vide noget om guds hensigt eller fornuft. Afstanden til mennesket er noget nær uendelig. Etik bliver et spørgsmål om Guds vilje.

Denne radikalt individualiserede Gud får konsekvenser for synet på mennesket, for med en radikalt individualistisk Gud er mennesket – skabt som der er i Guds billede – måske også frit, og heri lå ansatsen til den nye menneskeopfattelse.

Da Margaret Thatcher udtalte "*There is no such thing as society. (...) There are individual men and women and there are families*" – der gav hun udtryk for en nominalisme, at begreber, kollektive enheder ikke eksisterer, men kun er navne for fænomener med en vis fællesmængde. Virkeligheden består af enkelte ting, enkelte individer, hvorimod menneskeheden, samfundet osv. ikke eksiste-

rer. Det var især William af Ockham, der forbindes med denne nye tankemåde, *via moderna*, hvor almenbegrebnes eksistens afvises, hvor enkelttingene ikke har nogen essens, identitet eller formål. I politik findes der ikke længere noget alment gode. Mennesket er ikke et polisboende dyr, et zoon politikon, som hos Aristoteles. Mennesket er simpelthen. Og samfundet består af individer, konkrete eksisterende mennesker. Der er her åbenlyst en forbindelse til den nye radikale gudsopfattelse, og også som en følge af nominalismen opfattes tilværelsen som mindre ordnet og mere kaotisk, og mennesket må bruge sine egne sanser til at finde ud af, hvordan verden er indrettet.

Nominalismen repræsenterer en frembrydende individualitetstanke, der kom til at præge renæssancens menneskeopfattelse, og foregriber Hobbes's statsopfattelse. Marsilius af Padua gør op med forestillingen om staten som indstiftet af Gud og hævder her overfor, at staten er en menneskelig indretning, der kun kan have menneskers velfærd og lykke som mål, og suverænitæten må derfor tilkomme folket, hvormed Marsilius formulerer *folkesuverænitætsprincippet*. Marsilius argumenterer også for, at tro er en personlig sag, og at det følgelig ikke kan være en offentlig opgave at forfølge kættere.

Libertas er ikke et debatforum, men internationalt og herhjemme har der pågået en debat om, hvorfor frihed og demokrati særligt vandt fodfæste i Vesten og ikke mindst i Nordvesteuropa. Både Johan J.R. Espersen og Henrik Gade Jensen har omtalt naturretten og de teologiske diskussioner i middelalderen, og netop kristendommens – og her især reformationens – rolle er blevet fremhævet som en forklaring på, hvorfor frihedstankerne særligt vandt frem i Nordvesteuropa. Katrine Winkel Holm og Dennis Nørmark argumenterer for hhv. imod, at kristendommen skulle have spillet en særlig rolle for den unikke vestlige frihedstradition.

Som **Katrine Winkel Holm** skriver i artiklen *Den bundne samvittigheds frihed* har friheden til at gøre, hvad man har lyst til, aldrig været et kristent kampråb, men alligevel har kristendommen spillet en vigtig rolle i frihedsrettighedernes historie, fordi de – især ytringsfriheden – i vid udstrækning er et biprodukt af den protestantiske samvittighedsfrihed og kampen for ordets frihed. Da Luther på rigsdagen i Worms i 1521 nægter at tilbagekalde sine ord, udtaler han: "*Min samvittighed forbliver fanget i Guds ord. (...) Jeg hverken kan eller vil tilbagekalde noget, for det er ikke tilrådeligt at handle mod sin samvittighed.*"

Ifølge Katrine Winkel Holm er protestantismens historie historien om denne bundne samvittigheds krav om frihed. Et krav, der med tiden førte til tros- og ytringsfrihed.

Kravet om trosfrihed og tilhørende tolerance udvikles især i de protestantiske lande. Da John Milton i 1644 forsvarer trykkefriheden, er det med en klassisk protestantisk argumentation for frihed til at argumentere i overensstemmelse med sin samvittighed, ligesom John Lockes berømte brev om tolerance fra 1689 baserer sig på en argumentation om, at staten ikke skal herske over sjælene.

Frihed før kristendommen er titlen på **Dennis Nørmarks** artikel, og deri går han i rette med den opfattelse, at kristendommen skulle være udgangspunktet for alt fra demokrati og sekularisering til rationalitet og frihed. Dennis Nørmark er ikke afvisende over for, at kristendommen kan have haft visse gavnlige effekter på udviklingen af den vestlige frihedstradition, bl.a. nævnes, at Luthers forestilling om det personlige gudsforhold har spillet en afgørende rolle for udviklingen af individualismen i Vesten, og at den protestantiske etik har fremmet kapitalismens udvikling i Nordeuropa, men Dennis Nørmark hævder overordnet, at kristendommens eventuelle gunstige rolle snarere skyldes udeladelser i kristendommen, end aktive tiltag fra den kristne kirke, at kristendommen igennem historien snarere har været fjendtligt indstillet over for alle de idealer om frihed og demokrati, som er det særligt Vestlige, end den har understøttet dem, og endelig at kristendommen i højere grad har virket som en katalysator for ideer, der allerede fandtes i det før-kristne Europa såvel som uden for Europa.

Som eksempel nævner Nørmark naturretten som en før-kristen ide, der vinder indpas i kristendommen, netop fordi Jesus moralfilosofi var ubrugelig. På samme måde mener Nørmark, at kristendommen også lånte stoikernes rationalisme frem for selv at være rationalitetens ophav.

Dennis Nørmark slutter af med at fremsætte den tese, at frihed og demokrati netop er opstået i Nordvesteuropa, fordi det skulle have været et særligt ufrit og af kristendommen undertrykt sted i verden.

I den sidste artikel i temaet med titlen *Frihed før beton-liberalismen* argumenterer **Mikael Jalving** mod den rationalistiske rettighedsliberalisme og fremhæver deroverfor, at friheden ikke er et resultat af en abstrakt rettighedstænkning, men at frihedens idehistorie er resultatet af mange vidt forskellige menneskers tanker – og handlinger. At frihed for øvrigt er andet og mere end frihed fra

statens tvang, og at politisk og social orden altid vil være en forudsætning for individuel frihed.

Såvel ytringsfrihedens historie som det mere individualistiske menneskesyn har som nævnt bl.a. udspring i religiøse konflikter og debatter i middelalderen hhv. reformationen, og den ny-romerske variant af den republikanske frihedstradition fokuserer på borgernes frihed i en stat, og med frihed forstået som fravær af et afhængighedsforhold, altså fravær af vilkårlig dominans. En borger er derimod ikke ufri, fordi han er underlagt generelle love, og frihed er dermed ikke i direkte modstrid med tvang, som det senere blev opfattelsen. Også Samuel Pufendorf (1632-1694) fremhæves som en tænker, der betragtede den politiske og sociale orden som en forudsætning for individuel frihed.

Uden for tema skriver **Børge Kristiansen** om *Frihedstænkningen Severin Christensen* (1867-1933). Han er sikkert ukendt for mange, men han forfattede en række rets- og moralfilosofiske skrifter i de første årtier af det 20. århundrede, hvori han argumenterede stærkt imod enhver form for statslig indblanding i borgernes liv og for en så lille stat og lav beskatning som mulig.

Temanummeret slutes af med tre boganmeldelser.

God læsning!

På vegne af redaktionen,

Torben Mark Pedersen

Tak til vore sponsorer

Libertas ønsker at rette en stor tak til vores sponsorer, især **Lars Seier Christensen** og **Kim Fournais**, for den økonomiske støtte, der sikrer udgivelsen af Libertas.

Også en stor tak til **Hubert Strecker** og **Palle Steen Jensen**, der har sponsoreret udsendelsen af bladet, og en tak til **Nicklas Augustine** for design af Libertas' nye hjemmeside, www.libertas.dk

Frihedsideerne i oldtidens Athen

Demokratiet opstod i bystaten Athen i århundrederne før for tidsregnings begyndelse. Monarkiet bliver på et tidspunkt afløst af aristokratiet, der efterfølges af demokratiet. Folkets styre realiseres. Hver af styreformerne er funderet på ulige materielle forhold. Selveje, næringsfrihed og fri debat dominerer i den demokratiske epoke. Folket er stolte af den individualistiske livsform, men pligten over for bystaten og respekten for demokratiske vedtagelser glemmes ikke. Ej heller overses de evigt eksisterende trusler mod demokratiet: Magtkoncentration, professionalisme i politik, eliterekuttering og korruption. Modtræk over for disse farer etableres. Vi kan lære uendelig meget af folkestyret i Athen.

Af Steen Steensen

Den personlige frihed, retten til selveje og selvstyre, ytringsfrihed og respekt for individualisme, hvornår kom disse tilstande på tale? Vel at mærke for alle borgere i samfundet. De øverste lag i en statsdannelse behøver man ikke at bekymre sig om. For overklassen er friheden en selvfølge. Det har den været siden de første civilisationers dannelse. I herværende sammenhæng forekommer selvbestemmelse og uafhængighed i toppen uinteressant. Det drejer sig om selvstændighed i dybden.

Frihed i ovennævnte betydning udgør et europæisk fænomen, som er forbundet med et demokratisk samfund. Nærmere bestemt til bystaten Athen i århundrederne før vor tidsregnings begyndelse. Men hvordan definerede grækerne demokratiet?

Begrebet kommer af ordet demos, der betyder folk, og ordet kratein, som angiver det at herske, at bestemme. Demokrati er folkets styre. Det er med andre ord en styringsmåde, hvor folkets brede lag behersker den politiske proces. Demokrati er flertallets mening om det gode samfund. Demokratiet udgør et modtræk mod aristokratiet og monarkiet. Det er en metode, hvormed almindelige mennesker er i stand til at holde elitære tendenser i ave. Alene tanken forekommer svimlende. Ingen anden statsdannelse havde hidindtil været domineret af folket.

Grækerne er bekendt med, at der findes forskellige forfatningstyper. Digteren Pindar (ca. 520-440 f. Kr.) er den første, som inddeler dem i tre hovedformer, monarki, aristokrati og demokrati. Inddelingen bestemmer han efter antallet af deltagere i statsstyringen, nemlig énmandsstyret, fåmandsstyret og de manges styre. Historikeren

Herodot (ca. 480-425 f. Kr.) giver en mageløs karakteristik af de tre forfatningstyper, idet han lader tre persiske tronkrævere, Otanes, Megabyksos og Dareios, udtale sig om den bedste styreform.

Debatten skal angiveligt have foregået i Persien, hvilket dog næppe er tilfældet. Det er snarere et fiktivt indlæg i den løbende debat i Athen i midten af 400-tallet før vor tidsregning. Antagelig er det forfatterens hensigt at højne niveauet i den politiske diskussion. Der henvises til *Herodots Historie*, hvor indlæggene kan læses uforkortet.

Otanes forsvarer demokratiet: "Jeg mener", sagde han, "at det ikke længere skal være én mand blandt os, der har magten, thi eneherredømmet er hverken til nogen glæde eller gavn". Overmod og misundelse fører monarkiet i fordærv. "Eneherderen forandrer nedarvet sæd og skik, han udøver vold imod kvinder og dræber mænd uden lov og dom". Enevældig dominans korrupperer. "Men når folket har magten, da bærer denne regeringsform for det første den skønneste devise af alle: lighed for loven, - og for det andet foretager folket sig intet af, hvad eneherderen gør".

Derefter tager Megabyksos ordet. Han er fortaler for et fåmandsstyre. Magten til folket er ganske forfejlet. "Intet er nemlig mere uforstandigt og overmodigt end en udelig hob". Han sætter trumf på ved at sige: "Nej, lad dem, der mener perserne det ondt, ty til folket, men lad os udvalge en kreds af de bedste mænd og lægge magten i deres hænder. Blandt dem vil også vi være at finde, og det er kun naturligt, at de bedste råd kommer fra de bedste mænd".

Dareios forkaster både demokratiet og aristokratiet. Han taler til fordel for monarkiet. "Noget bedre end en enkelt mand kan nemlig ikke tænkes, forudsat at han er den bedste. Med de forudsætninger han har, vil han kunne styre folket på forbilledlig måde, og under en sådan regering vil planer mod landets fjender bedst kunne holdes hemmelige". Under et fåmandsstyre kommer der stridigheder, "som igen fører til partikampe og myrderier, der i sidste ende fører til eneherredømme. Denne udvikling viser netop, i hvor høj grad eneherredømmet er at foretrække". Dareios' tale vinder størst tilslutning.

Materielle forudsætninger

Hvordan kunne et frit samfund opstå på den tid? Til alle sider var de græske bystater omgivet af despotiske regimer. Indførelsen af et bæredygtigt demokrati forekommer særdeles bemærkelsesværdigt. Endnu større forbløffelse indfinder sig, når man betænker, at demokratiet eksisterede i henved 300 år. Bevares med kortvarige afbrydelser og tummel ind imellem.

Der ligger altid særlige materielle forhold til grund for en bestemt styreform. Økonomi og politik er tæt forbundne fænomener. Således er det nødvendigt at se på den økonomiske og politiske udvikling forud for etableringen af folkets styre. Før 700 f.Kr. eksisterede der kongedømmer i Grækenland. Det økonomiske tyngdepunkt lå i landdistrikterne. Hellas var på den tid et udpræget bondesamfund, hvor naturaløkonomi og lokal selvforsyning dominerede næringslivet. Magten tilhørte dem, der ejede mest jord. Det øverste lag af jordbesiddere tilranede sig efterhånden et sæt af privilegier, der gik i arv til næste generation.

Efter 700 sker der noget. Græske søfolk satte sig efterhånden på formidlingen af varer mellem øst og vest. Folketallet steg, og hellenerne grundlagde bystater ved Sortehavet og vestpå i Middelhavet. Regne- og skrivekunsten vandt indpas. Det samme gjorde pengeøkonomien. Handelsstanden voksede i velstand og betydning. Med tiden kom det økonomiske tyngdepunkt til at ligge i græske havnebyer.

Snart formåede skibsredere, købmænd og håndværkere at sætte adelen under pres. Handelsstanden ønskede større grader af frihed. Den militære udvikling gik samtidig jordbesiddere imod. Ryttieret mister status. Den borgerlige hærstyrke tager føringen. Det indebærer en massiv, tætsluttet slagorden i felten. Holdes disciplinen i gelederne er falanksen særdeles effektiv og frygtet. Alt dette medførte en ændring af det politiske system.

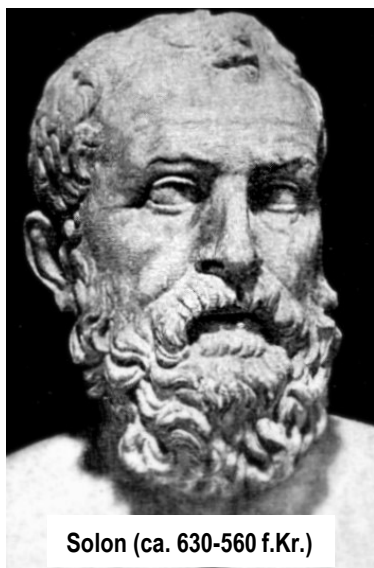
Monarkiet falder, og et bredere funderet embedsstyre tager over, som dog indtil videre domineres af repræsentanter for aristokratiet.

Priserne på korn og andre varer gik de mindre landbrug imod. Mange af de små selvejere blev fæstebønder under herremændene eller endte som regulære gældsslaver. Uro og oprørsstemning bredte sig rundt omkring. Her er det, at Solon (ca. 630-560 f.Kr.) kommer ind i billedet. Han tilhørte aristokratiet, men så samtidig, hvilken vej vinden blæste. År 593 f. Kr. fik han overdraget diktatorisk magt i tre år. I den afmålte periode skulle han finde en holdbar løsning på de eksisterende konflikter. Det lykkedes for ham. For øvrigt blev Solon i en senere tid regnet for en af de syv vise. Intet til overflod. Dette udsagn skal efter sigende stamme fra ham.

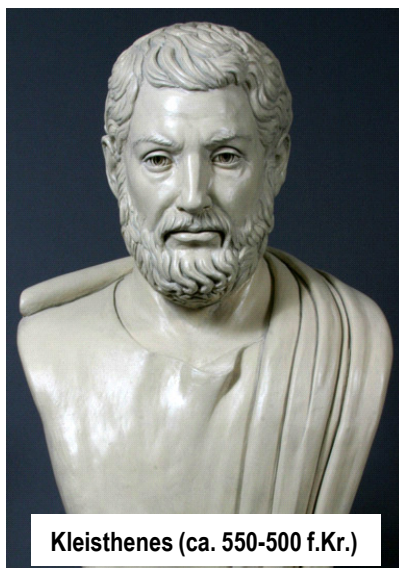
For Solon drejede det sig om at få volden pillet ud af ressourcekampen. Men samtidig måtte han tage magtens realiteter i betragtning. Solon formindskede aristokratiets politiske autoritet. Til gengæld tildelte han byens borgere flere magtbeføjelser. Dette kompromis var i overensstemmelse med den økonomiske udvikling. Det vigtigste i Solons reform var uden tvivl etableringen af en fri bondestand. Han ophævede gældslaveriet. Tillige trængte han fæstevæsenet i defensiven. Et harmonisk samfund må have mange selvejere. Heri bestod Solons visdom. Desuden bør flere gøres ansvarlig for statens styre. Efter dette fortrinlige reformarbejde trak han sig tilbage til privatlivet. Solon var statsmand af en sjælden karat. Mogens Herman Hansen omtaler Solons reformer nærmere i en større afhandling: *Det athenske demokrati - traditionen og mytens historiske baggrund*.

Overordnet kan man sige, at bystaten Athen var inde i en langvarig vækstperiode. Mellem 800 og 300 f.Kr. steg produktiviteten pr. indbygger til det dobbelte. Det anslår flere historikere i dag. Levestandarden voksede mærkbart. Husstandene efterspurgt i øget omfang varer, som de ikke selv fremstillede. Men også det omfattende tempelbyggeri vidner om økonomiske opgangstider. Den offentlige underholdning skulle tillige finansieres, altså idrætsstævner, processioner, fester og teaterstykker. Den private undervisning kostede penge. Det samme gjorde gymnasierne. Og hvad med videnskaben, filosofien og historieskrivningen? Kulturel frodighed over en bred front er ikke muligt uden vækst i velstanden.

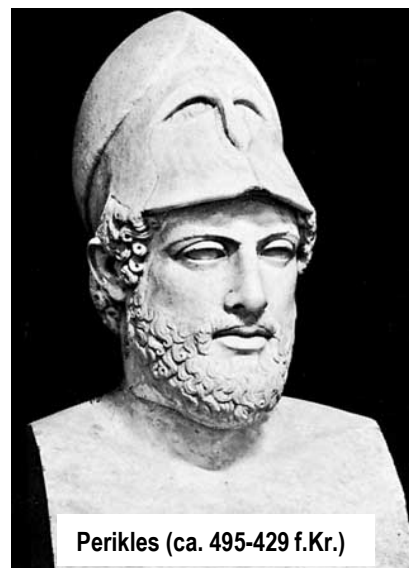
Vi er bekendt med, at nogle næringsdrivende tjente godt. Mådehold er udmærket, men der skal somme tider løbes en risiko. Dele af velhavernes penge blev på kapitalistisk



Solon (ca. 630-560 f.Kr.)



Kleisthenes (ca. 550-500 f.Kr.)



Perikles (ca. 495-429 f.Kr.)

vis geninvesteret i nye projekter. Som antydte voksede tillige indkomsterne i det brede folkelige lag. Deraf kan man slutte, at den private ejendomsret var godt sikret. Tillid, lov og orden og ordnede forhold gør det netop muligt at forfølge egne økonomiske interesser.

Aristokraterne tabte fortsat terræn. Handlende og håndværkere kom til at fylde mere og mere. Iværksætterne erobrede initiativ og markedsandele i det athenske samfund. Endvidere klarede selvejerne i landbruget sig udmærket. I en vis forstand kan man sige, at kapitalismen blomstrede. Men deciderede teorier om økonomi og vækst opstod ikke. Hverken filosofien eller videnskaben tog emner af den karakter op. Filosofferne er først og fremmest optaget af åndelige temaer. Næringslivet blomstrer bare. Selvbevidstheden blandt de selvstændige trives. Tiden kræver forandringer. Der må spilles ud med nye politiske tiltag.

Den politiske udvikling

Kleisthenes (ca. 550-500 f.Kr.) kommer til. Han er den næste i rækken af demokratiske reformatorer. Kleisthenes legaliserer den stedfundne økonomiske udvikling på fredelig vis. Overgangen fra en aristokratisk orden til et borgerligt styre forløb uden større rabalder. Geografiske uligheder fik han med sine reformer tilmed udjævnet.

Kleisthenes tilstræbte ligesom Solon den størst mulige harmoni i samfundet. Det måtte indebære, ifølge reformatoren, en ligevægt mellem det fælles og det individuelle. Han fandt det nødvendigt at løsne de stærke slægters sammenhængskraft til fordel for fællesskabet i bystaten. Frie borgere kom i stigende grad til at dominere de politiske organer, det vil sige folkeforsamlingen, rådene og dom-

stolene. Som et nyt element i den politiske proces blev det nu muligt at landsforvise (ostrakere) tyranspirer for et vist åremål. Op til ti år uden tab af ære og formue. Dette påfund tjente til at holde de mest magtlystne sjæle i ave. Kleisthenes vil undgå politiske rivaliseringer, der kan splitte staten.

Perikles (ca. 495-429 f.Kr.) fuldender folkets demokratiske stræben. I de næste 33 år optræder han som Athens ubestridte leder. Han er strateg (general) og kan som sådan genvælges hvert år. En formidabel skikkelse. I 400-årene bliver endnu flere borgere selvstændige næringsdrivende. Markedet florerer yderligere. Og borgerne kræver direkte indflydelse på love og bestemmelser. Det forstår Perikles og indretter de politiske forhold derefter. Han gør folkeforsamlingen til demokratiets omdrejningspunkt. Nu bliver det sådan, at de fremmødte på foramlingspladsen kan foreslå love og bestemmelser, som derpå efter debat vedtages eller forkastes af de tilstedeværende. Alle borgere får direkte adgang til bystatens styrelse.

Rådsforsamlingernes autoritet dæmpes, ligesom embedsmændenes vægt formindskes. Lodtrækning gøres under Perikles til et centralt punkt i den politiske proces. Kun strategerne og nogle af regnskabsførerne vælges på folkeforsamlingen. De kan desuden genvælges efter et års forløb. Om de forskellige råd, domstole og embedsmænd henvises der til min bog, *Demokratiets Rødder*. Af hensyn til de fattige indfører Perikles diætbetaling for aktiv deltagelse i politik.

Demokratiet i bystaten Athen er verdens første demokrati. Men hvordan skal denne styreform nærmere forstås?

Perikles holdt i året 431 en tale over de faldne i den peloponnesiske krig. Han agter naturligvis at prise deres indsats, men forinden fremhæver han athenernes statsform.

Ifølge historieskriveren Thukydides siger Perikles: "Dens navn er demokrati, fordi styret ikke er samlet hos nogle få, men hos flertallet". I talen giver han udtryk for demokratiets idealer. Friheden udgør et afgørende element i folkestyret. Her tænker han på den politiske frihed, hvor alle borgere deltager i statsstyret. Men også det personlige råderum understreges. Det er retten til at leve i fred med sit eget. Staten skal ikke blande sig i borgernes levevis endsige foranstalte nogen overvågning. Statsformen kærer sig om individets retsbeskyttelse, så ingen lider uret. Kun på den måde bliver individualismen et gode. Ifølge Thukydides understreger Perikles: "Vi holder ikke mistænksomt øje med hinanden; vi bliver ikke vrede på en person, fordi han muligvis i en eller anden handling gør, som han har lyst til".

Ligheden betones tillige. Lighed for loven, lige rettigheder og lige del i magten. En borger er i kraft af at være borger kvalificeret til at tage del i styret. Social baggrund er uden betydning for medvirken i politik. Det drejer sig hverken om afstamning, rigdom eller uddannelse. Fattigdom udgør ikke et diskvalificerende element. Men er flertallets dømmekraft noget værd? Ja, mener Perikles, flere menneskers vurdering er bedre end få menneskers skøn. Således bliver de manges afgørelse lig med summen af de enkelte individers klogskab.

Mildhed fremhæver han også i sin tale, en mildhed, der står i kontrast til fåmandsvældets og tyrannernes ofte vilkårlige og brutale regimente. Samtidig pointerer han lovens herredømme. En stat skal styres af love, ikke af personer. I et demokrati er ingen hævet over loven. De vedtagne bestemmelser på folkeforsamlingen skal respekteres.

Perikles' imponerende byggeprogram burde omtales. Især forekommer byggeriet på Akropolis storslået. En nærmere omtale vil i denne fremstilling føre for vidt. I *Politikens bog om de gamle grækere* gives der en let og velskrevet indføring i de centrale kunstneriske værker på Akropolis.

Folkeforsamlingen holdt til i det fri på højen Pnyx, som ligger nogle få hundrede meter fra agorá (torvet). Pladsen blev udgravet i 1930'erne. Arkæologerne identificerede tre byggeperioder. Den første fase går tilbage til Kleistenes' reformer efter år 507. Borgerne sad på skråningen

med ansigtet vendt mod agorá. Der var antagelig plads til 6.000 mennesker. Omkring år 400 skete der en ombygning. Arealet blev fyldt op med store mængder af jord. Taletribunen skiftede position, og folk kom til at sidde med ryggen mod torvet. Den sidste forandring fandt sted ca. 345 f.Kr. Det er omridset af den, som ses i dag. Folkeforsamlingspladsen skulle efter den sidste udvidelse være i stand til at rumme 13.000 individer. I 300-tallet blev der afholdt cirka 40 folkeforsamlinger om året.

Hele feltet er frilagt. Talestolen, der er hugget ud af klippen, findes endnu. At stille sig op på den kan godt øge pulsen en smule. Det oplevede jeg på en rejse til Athen i 2005. En henvisning til mit værk, *Dannelsesrejse på motorcykel*, skal ikke mangle. Men her som i andre tilfælde gælder det om at vide noget om emnet på forhånd. Der er omkring 30.000 frimænd over 20 år i bystaten, der har adgang til folkeforsamlingen. Antallet kan godt have været noget højere. Hvor mange der mødte frem til møderne, ved vi ikke. Men i adskillige sager skulle der ankomme mindst 6.000 borgere. Diæten beløb sig til noget i retning af en arbejders dagløn.

I Athen er man ikke i tvivl om, hvad frimænd er. Peter P. Rohde skriver i sit store værk, *Den græske kulturs historie*:

"...frihed, består altså kortest udtryk i at være sin egen herre, at være beskyttet mod vilkårlig arrestation, at have handlefrihed, og at have bevægelsesfrihed".

Athen virker tiltrækkende på omverdenen. Ganske mange indvandrere slår sig ned i bystaten. De går under betegnelsen metøker. I runde tal regner man i dag med, at der boede omkring 10.000 i landet. Peter P. Rohde bedømmer antallet omkring 450 f.Kr. til ca. 30.000. Det er frie folk, men som fremmede har de ikke borgerret i staten. Men ordet metøk betyder samboende, altså samboende med borgerne. Metøkerne er driftige i næringslivet. Ikke mindst i byggebranchen. De fleste ernærer sig som selvejere inden for håndværk og handel. Ganske mange arbejder som kunstnere. Indvandrerne er pligtige til at betale skat og gøre militærtjeneste, men uden et statsborgerskab kan de ikke deltage i politik.

Af slaver er der utvivlsomt væsentligt flere. Antallet er svært at gøre op. Ret beset er slaven en formuegenstand og som sådan underlagt en herre. Deres status er meget forskellig. Nogle slaver har egen bolig og hjælper ejeren med handel og regnskaber. Det er også eksempler på, at slaver gør sig som søkaptajner og bankier. Nogle slaveejere udlejer dem til andre næringsdrivende. Visse steder, hævder Peter P. Rohde, "kan man se frie mænd,

metøker og slaver arbejde side om side i en virksomhed og få samme betaling. Kun var der altså den forskel, at slaven måtte aflevere en del af sin indtægt til sin ejer, mens de to andre kunne gå hjem med deres indkomst ubeskåret". Selv om slaveejerer får en pæn part af fortjenesten, kan en slave godt samle sig en formue. En hel del køber sig fri. I 300-tallet bliver skellet mellem frimænd, metøker, barbarer og slaver i nogen udstrækning udjævnet. For slaver i sølvminerne i Laurion forholder det sig meget anderledes. Tilværelsen byder kun på hårdt arbejde under streng overvågning. Selvsagt er der ingen slaver, som optræder i politik. Folkeforsamlingen begynder mødet ved dag gry. Normalt er der en 10-15 punkter på dagsordenen. Udvælgelsen af mødeledere finder sted kort før mødets åbning. På den måde er enhver form for pression eller bestikkelse udelukket.

Partier fandtes ikke. Enhver borger kunne frit tage ordet, holde en tale og eventuelt stille et forslag, som senere på dagen kom til afstemning. Veltalenhed fremmer sikkert borgerens ærinde. Også udenrigspolitiske spørgsmål bliver drøftet på folkeforsamlingen. Endog prekære emner om krig eller fred ønsker demokraterne åbenlyst diskuteret, selv om fjenderne på den måde opsnapper ømtålelige oplysninger. Afgørelsen af en vigtig sag må aldrig overlades til nogle få.

Visse temaer lå dog uden for statens rækkevidde. Produktion og handel tilhørte eksempelvis privatsfæren. Det kunne aldrig være en politisk forsamlings opgave at blande sig i selvejernes dispositioner. Alt sammen vidner det om magtens selvdisciplin, om folkeforsamlingens økonomiske indsigt og om flertallets demokratiske sindelag.

Om at bevare friheden

Hvordan fastholdes friheden, når den først er vundet? Dette spørgsmål er af kolossal vigtighed. Et er at vinde friheden, noget andet at bevare den. Det sidste synes nok så vanskeligt. Borgerne i bystaten Athen holdt nævnte problemstilling for øje gennem hele den demokratiske periode. Begyndende så småt fra Solons reformer i 594 f.Kr. til makedonernes erobring af Athen i 322 f.Kr.

Demokratiet vil altid stå over for fire trusler, magtkoncentration, professionalisme, eliterekuttering og korruption. Disse farer forsøgte athenerne at modvirke ved hjælp af et nødvendigt antal forsvarsværker.

Magtkoncentration må folkestyret frem for alt undgå. Folkeforsamlingen er midlet. Den tæller som det afgørende bolværk mod autoritære tilstande. Det græske demokrati er et deltagerdemokrati. Mandlige borgere bør hele

tiden deltage aktiv i den politiske proces. Der er altså tale om et direkte demokrati. På den måde forsøger demokraterne at udelukke en koncentration af magten. Demokratiet opfattes nemlig som et modtræk mod aristokratiet og monarkiet. Aristokraterne holdes ikke ude af politik. De holdes i snor, idet folket udgør de mange. Flertalsafgørelser på en folkeforsamling er folkets demokratiske triumf. Tilhængerne af fåmandsstyret og enmandsstyret er chanceløse som dominanter under folkets direkte styre.

Et repræsentativt demokrati må Athens borgere givetvis have betragtet som en foræring til overklassen. Inden længe vil aristokraterne ved hjælp af bedrag og retorisk behændighed overtage repræsentationen og straks begynde at forme samfundet til deres egen fordel. Man skal ikke sætte ræve til at vogte gæs. Den lærdom var det menige folk ekstremt opmærksomme på. Mogens Herman Hansen har i sin nyeste bog, *Demokrati som styreform og som ideologi*, perspektiveret det direkte demokrati.

Professionalisme i politik er demokratiets fjende. Professionalisme og folkestyre er modsatrettede fænomener. Her kommer et-årsreglen ind i billedet. I bystaten Athen fandtes der ikke en specielt uddannet embedsstand. Amatørpolitikeren hyldest. Et år i et embede forekom at være alt nok. Færdig arbejde. Man kan end ikke lodtrækkes til det samme embede to gange. Falder loddet sådan, må den pågældende overtage et andet embede. Denne bestemmelse betød et effektivt modtræk mod professionalisme i politik og statsledelse og et stærkt værn mod korruption.

Et-årsreglen indebar en hurtig udskiftning af personer på høje poster. For meget rutine ophober for meget magt. Og magt i større portioner fører til misbrug og korruption. Demokrati er netop amatørernes styre. Det er ikke en legeplads for eksperter. Borgerne forstår at skelne mellem er og bør. Man kan godt være ekspert i, hvordan samfundet er indrettet, men ikke i, hvorledes samfundet bør indrettes. Strategerne og regnskabsførerne kan dog som nævnt genvælges efter et år i bestillingen, om end det langt fra er en ligetil sag. I folkeforsamlingen råder til tider en kritisk for ikke at sige en mistænksom indstilling. Kun en hædersmand som strategen Perikles synes sikker på genvalg.

Borgerne i Athen fandt ikke professionalismen forenelig med demokrati. Grækerne må alt andet lige have betragtet fuldtidspolitikeren som et demokratisk misfoster. Erfa-

ringen viser, at professionelle politikmagere prøver på at forvandle folkets styre til styring af folket.

Eliterekruttering er begribeligvis ikke velset i det græske demokrati. Brugen af lodtrækning i politik og embedsførelse udgør det mest virkningsfulde modtræk over for en elitær befæstelse i politik. Lodtrækning hindrer en varig eliterekruttering til statens embeder. Alle borgere får med den metode lige adgang til politiske poster. Lighedstanken og folkeligheden er tillige inde i billedet. Lodtrækning blokerer samtidig for sammenrotninger og partidannelser. Også demagogerne får en over snuden. Loddet slår med et slag folkeforførrernes bedrageriske veltalenhed i stykker.

Også étårsreglen holder elitære tendenser i ave. Gang på gang bliver man slået af den menige borgers indsigte i politikens væsen. I vore dage rider den toptrimmede politiske organisator på fuldtid, heltid, ja livstid samfundet som en mare. Den professionelle politiker må af karriermæssige grunde nødvendigvis gå den dominerende klases ærinde; ellers falder hammeren. Folkelighed bliver ikke tolereret. Den slags kalder de velskolede for populisme, og det er ikke et positivt ord. Overklassen vil derimod have svært ved at spænde ben for en amatørpolitiker, eftersom det ikke er muligt at kanøfle en amatør i et karriereløb, der ikke eksisterer.

Ostrakismen indførtes som sagt af Kleistenes. Landsforvisning var et sidste bolværk mod stridslystne statsmænd, der truede den demokratiske stabilitet. En gang om året stod emnet på folkeforsamlingens dagsorden. Hvor mange ønsker en afstemning om ostrakering? Stemte et flertal for, bliver landsforvisningen gennemført på det efterfølgende møde. Mindst 6.000 skal deltage i afstemningen. Hver enkelt af de tilstedeværende gives da mulighed for at skrive et navn på et potteskår. Den politiker, der får flest stemmer, må forlade bystaten inden for ti dage. Demagoger på folkeforsamlingen misbrugte uden tvivl metoden i kampen mod politiske rivaler. Men truslen om en ostrakering tager trykket af kedlen.

Vi kan lære meget af antikkens demokrati. I vore dage bliver folkestyret defineret og administreret af det boglige aristokrati. Demokraterne i fortidens Athen ville hovedrystende tage sig til hovedet over en sådan forfatning. Jamen, demokratiet skal jo forstås som et modtræk mod aristokratiet og monarkiet! Kun problemet med énmandsstyret har I løst. Hvilke våben ejer folket, som effektivt kan sættes ind mod den professionelle garde i politik og stat og nyhedsformidling? Folket har end ikke midler til at holde politikerne og embedsjægerne væk fra nærings-

livet. Ejendomsretten er undergravet, og selvejet sat under administration og overvågning. Hvad bliver aristokratiets næste træk? At det reducerer folket til en forsørgerklasse?

Individualismen

Antikkens demokratiske bystat dyrkede individualismen. Som Perikles sagde i sin gravtale: *"vi vredes ikke på vor nabo, hvis han følger sine egne luner"*. Nej, der hersker respekt om det enkelte menneske. Folkets styre skal netop sikre, at almindelige mennesker ikke bliver undertrykt og udbyttet af en dominerende stand. Således værnedes demokratiet om individet og ejendomsretten. En sådan individualisme var ikke tidligere set i verdenshistorien.

Den personlige frihed understøttes også. I et demokrati sættes tingene til debat. Hvad taler for et lovforslag, og hvad taler imod? I denne meningsudveksling bør alle deltage. Det menige folk skal ikke være tilskuer til en diskussion mellem aristokrater, der på alles vegne afgør det hele.

Individualismen kommer specielt til udtryk blandt sofisterne. Det er filosofisk orienterede lærere, som dukker op i begyndelsen af 400-tallet. Næringsfrihedens indtog og Perikles' demokratiske reformer danner den samfundsmæssige baggrund for deres virke. Sofisterne drog fra sted til sted, og mod betaling underviste de i samfundslære, retoriske færdigheder og borgerdyd. Regulære fagdiscipliner som matematik, astronomi, musik og historie kunne tillige komme på tale. Nogle af dem tilbød også et kursus i krigsførelsens kunst. Niveauet lå naturligvis over den elementære og gymnasiale skoleundervisning.

Begrebsanalyse gav sofisterne sig i høj grad af med. Hvori består det gode samfund? Hvilken status har lovene? Er det muligt at klarlægge fænomenet retfærdighed? Det gode og det onde, hvad er det? Hvilken beskaffenhed har tingene omkring os? Hvad vil det sige at vide noget? Findes der almengyldige sandheder eller kan alting med rette betvivles? Eksisterer guderne? Er mennesker skabt i guderne billede eller forholder sig omvendt?

Sofisterne søgte elever, men de omgav sig ikke med tilhængere. De underviste nemlig ikke i bestemte anskuelser. Protagoras (ca. 490-420 f.Kr.) kom fra Abdera i Nordgrækenland. Han savnede ikke disciple. Protagoras var kendt i det meste af Grækenland og respekteret af toneangivende kredse i Athen, hvor han blandt andet underviste Perikles' to sønner.

Protagoras er akkurat eksemplet på sofisten, der ikke missionerer. Han gik ud fra den grundsætning, at der

ikke findes almenlydige sandheder. Hverken sanserne eller logikken formår at etablere fakta. "Om enhver sag kan der altid have to stik modsatte meninger". Et fænomen er intet i sig selv. Det må defineres og bestemmes af et levende væsen. Hvordan kan jeg vide, om en sten er tung, når nogen mener det modsatte? Om pigen er smuk, et maleri godt, en lov fornuftig, en hastighed høj, om alt dette gives der kun meninger.

Protagoras formulerede den kendte homo-mensura sætning, der siger: "Mennesket er målestok for alle ting". Sådan som en ting fremtræder for mig, er den for mig. For et andet menneske synes den anderledes og er således for det andet individ anderledes. Sandheden eksisterer kun for den enkelte. Du er din egen smagsdommer og kun det. Alt er relativt. Fænomenernes natur i omverdenen afhænger af iagttagerens sansning, tænkning og følelser.

I digteren Euripides' hus skal Protagoras have diventeret med følgende salve: *"Om guderne véd jeg ingenting, hverken om de findes, eller om de ikke findes, da der er alt for store hindringer for at komme til kundskab derom: problemets egen beskaffenhed og det menneskelige livs korthed"*. Hans betragtninger om gudernes eksistens eller ikke-eksistens skaffede ham dog en anklage på nakken for religionskrænkelser.

Sofisten Gorgias (ca. 480-380 f.Kr.) fra Sicilien gik et skridt videre med erkendelsens problem. *"Intet er. Hvis det var, ville det unddrage sig vor erkendelse. Selv om det var og lod sig erkende, så kunne det dog ikke meddeles i ord"*. Gorgias må vel mene, at erkendelsen i givet fald ikke kan udtrykkes objektivt, da mennesket tænker og formulerer sig subjektivt. Det enkelte menneske er sin egen autoritet. Du har ret for dig selv. Til gengæld rækker din sandhed ikke længere. Om det sande, det gode og det skønne findes der kun synspunkter.

Den tale er fri mands tale. Men det er også lighedens budskab. Aristokrat eller slave, rig eller fattig, mand eller kvinde, professionel eller amatør, det synes uden betydning. Hver især serverer en personlig ment sandhed, som hverken er bedre eller ringere end andre menneskers opfattelse af tingene. Det udtrykker altsammen en individualisme, der vil noget. På den facon retfærdiggør sofisterne folkets styre. Demokratiet skænkes en filosofisk begrundelse. De omvandrende visdomslærere nedbrød aristokraternes moralske ret til at afgøre virkeligheden og forme samfundet. Også frimarkedet retfærdiggøres.

Og dog. Der er et men. Kan man ikke afgøre, hvad det vil sige at have ret, drejer det sig om at få ret. Den konklusion falder let i sinde. På folkeforsamlingen gælder det om at vinde debatten. Her kommer retorikken ind i billedet, veltalenhed med andre ord, tungefærdighed og slagkraftige argumenter. Hvordan skærper jeg evnen til at gøre sort til hvidt? Sådan har politisk interesserede unge mennesker spurgt sig selv. Og nået til det svar: Lær diskussionsteknik og dialektisk snarrådighed.

Også i retshandlinger gælder det om at sno sig. Folk erfarer, at ekvilibristen i ordstrømme formår at gøre den svage sag til den stærke. Ikke mindst slubberten tager ved lære. Han køber en tale af en dreven sofist. Sjøveren har ikke ret, men får ret.

Sofisterne lærte ungdommen at argumentere på en effektiv facon. Slå modstanderen ud med skarpe sætninger! Gorgias gav en karrieremager i politik det råd: Holder din modstander en alvorlig tale om tidens store problemer. Da kvitterer du med et muntert og kækt indlæg, som stiller alvorsmanden i et komisk lys, og du får latteren på din side. Leverer din konkurrent et indlæg med skæmt og vittigheder, så rynker du panden i alvor. Blotlæg din modstander som overfladisk og uansvarlig i den nuværende alvorlige situation. Tiden er ikke til naragtigheder. Det vil forsamlingen indse, og du har vundet debatten.

Almenlydige sandheder

Ikke alle borgere i Athen bød sofisternes snakketøj velkommen. Hvis intet står fast, hvordan kan normer da forpligte nogen? En sådan lære nedbryder skellet mellem godt og ondt, ret og uret og sandhed og løgn. Sæd og skik og værdier opløses. De omvandrende intellektuelle undergraver retssamfundet.

Just det indså Sokrates (469-399 f.Kr.). Han var athener, boede hele sit liv der og gjorde betydelig indtryk på sin samtid. Og eftertiden ikke mindre. Få filosoffer har i den grad som Sokrates påvirket den europæiske åndshistorie. Det er tillige værd at notere, at han ikke udgik fra aristokraternes kreds. Faderen var håndværker, nærmere betegnet billedhugger, moderen virkede som jordemoder. Sokrates giftede sig med Xanthippe, som eftermælet tillægger en vis beskhed.

Penge og velstand syntes ikke at have optaget Sokrates nævneværdigt. Tilsyneladende gik det meste af hans tid med samtaler. Enkelt livsførelse, slagfærdig og frimodig i tale, godt humør og en udpræget retfærdighedssans. Det billede af ham lejr sig i bevidstheden. Pligten und-

drog han sig ikke. Vi ved, at han også var med i felten, når situationen krævede det.

Sokrates bekæmpede sofisternes skepticisme. Virkeligheden er ikke af individualistisk natur. Relativismen er falsk. Almengyldige sandheder findes. Der eksisterer absolutte normer, som gælder for alle til alle tider.

Sokrates går rationelt til værks. Ved hjælp af logik og fornuft forsøger han i sine dialoger at afklare centrale etiske begreber. Men hvordan når han frem til sandheden? Filosofien er i samtale med en borger om et givet emne, retfærdighed for eksempel. Sokrates er uvidende om dette begrebs nærmere indhold, men han er parat til at lade sig belære. Samtalepartneren er måske en ung frembrusende yngling, som nok formår at give besked.

Lidt efter begynder Sokrates at stille spørgsmål. Han kræver klarhed om begreberne. Hvad mener du med det udtryk? Ungersvenden giver ikke så let op, men nu forlanger Sokrates modsigelsesfri definitioner. Det, som du siger, skal gælde alment. Den unge mand vikler sig ind i selvmodsigelser. Du sagde før, indvender Sokrates, men nu siger du. Det hænger ikke sammen. Dine påstande ender i absurditeter. Forvirringen fører til den første klarhed. Sokrates har afsløret, at samtalepartnerens viden kun er skinviden. Okay, erkender gutten, jeg ved det ikke. Det må fornuften i ham selv indrømme. Nu står de lige. Ingen af dem aner, hvad retfærdighed er. Samtalen er for så vidt endt negativt. Men der er foregået en renselsesproces. Bevidsthedsmæssige urenheder er ryddet af vejen. Ved erkendelsen af sin ikke-viden er den selv sikre herre blevet klogere. Nu ved han dog, at han ingenting ved om emnet. Det er første led i erkendelsesprocessen.

Alligevel stopper samtalen med den unge mand ikke her. Anden fase i dialogen kan løbe af stabelen. Dette trin i erkendelsen er positiv. Kend dig selv. Det må vel også betyde, at vi må søge sandheden i os selv. Er vores viden om retfærdighed og det gode i virkeligheden medfødt? Måske er normerne indstiftet af guderne. Et sted giver Sokrates til kende, at han vil adlyde guder mere end mennesker. Det udsagn er direkte rettet mod homo-mensura sætningen.

Måske har guderne fra tidernes morgen podet sandheden om ret livsførelse i os, men at vi ikke uden videre kan hente denne indsigt frem. Det forekommer sandsynligt, at Sokrates har været af den opfattelse; ellers bliver det svært at forklare nogle af de centrale elementer i hans lære. Sikker er det i hvert tilfælde, at han var dybt religiøs. Sokrates forsøger i dialogens anden del at for-

løse den indre, glemte viden. Næsten som jordemoderen, der ikke skaber barnet, men bringer det til verden. Sokrates optræder nu som jordemoder. Han spørger sig frem til sandheden. Det er en dialektisk proces. Det gælder om i fællesskab at nå til en modsigelsesfri definition af begrebet retfærdighed. I andre sammenhænge drejer det sig måske om fænomenerne tapperhed, det gode samfund, fromhed, den rette opdragelse eller moralsk opførsel.

Andet trin i den sokratiske metode udgør det svageste element. Samtalepartneren når sjældent frem til en konkret afgørelse. Der findes dog et eksempel med slaven, som ingenting ved om geometri. Han præsenteres for en retvinklet trekant. I den kan kateterne (siderne) eksempelvis være henholdsvis tre og fire meter. Men hvad er længden på trekantens tredje linje, altså hypotenusen? Sokrates spørger sig frem. Slaven finder ud af, at summen af kateternes kvadrat er lig med hypotenusens kvadrat, som da må være på 25 kvadratmeter. Nu skal kvadratrodens uddrages. Det gælder om at finde det tal, der gange med sig selv giver 25. Fem meter er det sande svar på spørgsmålet.

Slaven rummede denne viden i sig, hævder Sokrates. Ved hjælp af jordemoderkunsten blev den bragt til verden. Her er der tale om en faktisk viden. Det som er. Men også normativ viden, det som bør være, kan hentes frem og gøres til en almengyldig rettesnor.

Sofisterne stiller sig kritisk over for tradition og hævdevundne sandheder. Det enkelte menneske skaber selv virkeligheden. Sprog er magt. I hovedsagen udtrykker sofisterne tanker om personlig uafhængighed. De gør individualismen til noget ønskværdigt. I alt fald til noget tilladt. I så måde er sofisterne demokratiske og liberale. Demokratiet i Athen er forudsætningen for deres virke.

Sokrates lærer også mennesker at ræsonnere, at bruge fornuften. Men han tager skarp afstand fra sofisternes relativisme. Den lærdom gør enhver sandhedssøgen intetsigende. Absolutte normer eksisterer. Det er hans klare overbevisning. Sokrates er moralfilosof. Det er bedre at lide uret end at gøre uret.

Debatkulturen i bystaten er demokratisk. Den virker nutidig. Styreformerne diskuteres ivrigt. De fleste af filosoferne er mere eller mindre aristokratiske. Kritik af demokratiet foregår ganske åbenlyst. Det er hverken ulovligt eller upassende. Ytringsfriheden fungerer. I krigstid, hvor slag tabs, er det dog klogest at tæmme tungen.

Kapitalisme

I hvilken udstrækning kan man betegne bystaten Athen som kapitalistisk?

Det kan historikerne være uenige om. I storhedstiden domineres samfundet af selvejere. Landbruget er på private hænder. Det samme gælder værksteder, forretninger, fiskerfartøjer og søfart. Et egentligt statsapparat med professionelle embedsmænd findes ikke. Det athenske finansvæsen står ikke på et højt niveau. Mulighederne for beskatning er meget små. I krigstid kan behovet for penge være udtalt. Det gælder også ved bygning af større projekter og for betaling af statuer, diæter og finansiering af teateropførelser og religiøse fester. De rige kommer til at punge ud. I den forstand er der tale om en slags formueskat.

Markedsøkonomien fungerer bedre. Markedsvalg er frie valg. En vares pris afgøres af udbud og efterspørgsel. Kunden er konge ved boderne. Man kan godt tale om eksistensen af en økonomisk kapitalisme på Perikles' tid. Det gør for eksempel Peter P. Rohde uden forbehold. Manden, der køber en samling slaver og lejer dem ud til andre, er ifølge Rohde en typisk kapitalist. Kulturhistorikeren følte sig en tid lang tiltrukket af marxistisk teori. Senere i tilværelsen tog han et opgør med kommunismen. Under alle omstændigheder kommer man ikke udenom, at bystaten Athen er et selvejesamfund. Det begynder så småt efter Solons reformer og er fuldt udfoldet i 400-tallet. Selvejet er kapitalismens fundament.

Men ikke alt bærer præg af kapitalismens ånd. Som bekendt nåede de græske naturfilosoffer vidt. Deres indsigt i naturfænomener er imponerende. Matematikken og astronomien slår enhver læser med forundring. Men de nærer en ringe interesse for omsætning af de store resultater i praksis. Filosofferne er meget optaget af at forstå fysiske fænomener. Derimod udnytter de i beskeden omfang ideer og opdagelser til noget økonomisk givtigt, hvilket er særdeles atypisk for kapitalismen. Betingelserne i det græske samfund er til stede, men de giver sig ikke udslag i produktive teknologier. Om denne besynderlighed har Helge Kragh skrevet om i Tankens magt.

Arkimedes (287-212 f.Kr.) er en fremtrædende naturvidenskabsmand. Han opnåede da også berømmelse for en stribe opfindelser. I flæng nævnes løftestangen, som med forholdsvis ringe muskelkraft formår at hæve store byrder. Skruepumpen, det vil sige vandsneglen, er vist nok i sin første udgave opfundet i Ægypten, men den bliver forbedret afgørende af Arkimedes. Tandhjulet skal også være hans værk. Hydrostatik beskæftiger han sig

også med. Om legemer der flyder på vand. Kendt i den forbindelse er Arkimedes' lov. Den lyder sådan:

Et legeme, der er tungere end en væske, vil synke helt til bunds i denne. Når det vejes nede i væsken, vil det være lige så meget lettere end sin sande vægt som vægten af den fortrængte væskemængde.

Jævnt hen ringeagter filosofferne teknologien. Platon skriver et sted om ingeniørerne, at de kun fortjener foragt, at en ædel mand aldrig ville finde på at gifte sin søn eller datter ind i en ingeniørfamilie. Platon er måske specielt fjendtligt over for legemligt arbejde. Men det er dog ikke et enestående eksempel på filosoffer, som tildeler teknologien lavstatus. Under en af Euklids forelæsninger over geometri spørger en tilhører: Hvad gavn kan man have af at lære geometri? Euklid kalder på en slave: "Stik den herre en obol. Han synes han skal have gavn af geometrien". Arkimedes tænker i lignende baner. Han er optaget af begrebet videnskab, af streng logik og bevis. Det drejer sig om erkendelse. Erkendelsens praktiske værdi interesserer ham mindre.

Svaret på problemstillingen kan måske bedst udtrykkes sådan: Bystaten Athen er et selvejesamfund. Kapitalismen er i høj grad i svøb. Men den hæmmes af en ringe interesse for økonomisk teori.

Litteratur

- Herodots Historie*. Bd. 1. 3. Bog. Side 198-200. (Gyldendal. København 1979).
- Mogens Herman Hansen (1986): "Det athenske demokrati - traditionens og mytens historiske baggrund" i Rudi Thomsen (red): *Det athenske demokrati i samtidens og eftertidens syn*.
- Steen Steensen (1994): *Demokratiets Rødder*. Side 58 f.f. Forlaget Abildgaard & Brødsgaard.
- Mogens Herman Hansen (2010): *Demokrati som styreform og som ideologi*. Side 110 f.f. Museum Tusculanums Forlag.
- Anders Holm Rasmussen (2005): *Politikens bog om de gamle Grækere*. JP/Politikens Forlagshus.
- Thukydides. *Krig og Politik. Den peloponnesiske krig i udvalg*. Claus Friisberg. Perikles' peptalk. Side 45 f.f. Vestjysk Kulturforlag.
- Steen Steensen (1995): *Dannelsesrejse på motorcykel*. Abildgaard & Brødsgaard.
- Peter P. Rohde (1965): *Den græske kulturhistorie. Bind IV*. Thanning & Appel.
- Helge Kragh (2008): "Antikken før 350. En uproduktiv teknologi". *Tankens magt. Vestens idehistorie. Bd. 1*.

Naturretten før Locke

Naturretten – idéen om, at der findes en universelt gyldig lov, der kan udledes fra naturen – har haft en enorm virkningshistorie, ikke mindst for liberalismen. Men hvordan udviklede naturretten sig før den blev grundlaget for de frihedsrettigheder som vi kender fra liberalismens fader John Locke? Det vil jeg i det følgende forsøge at beskrive.

Af Johan J.R. Espersen

De fleste liberale kan nikke anerkendende til *Den Amerikanske Uafhængighedserklæring* og dens proklamation om, at alle mennesker er skabt lige, og at alle har visse umistelige rettigheder, heriblandt retten til liv, frihed og stræben efter lykke. Forestillingen om naturgiven ret, der tildeler alle mennesker visse rettigheder, er nemlig et grundlæggende element af liberalismen. Liberalismens fader John Locke (1632-1704) argumenterer i *Anden Afhandling om Styreformen* for retten til liv, frihed og ejendom netop ved at henvise til en naturret, der hersker i naturtilstanden og som går forud for samfundstilstanden. Locke hævder, at denne naturret kan erfares ved hjælp af fornuften. Vores fornuft fortæller os nemlig, at fordi vi alle er skabt lige¹ med det formål at bestå og bevare os selv, er ingen af os bemyndiget til at tage vores eget liv, og hvad vigtigere er, er ingen af os bemyndiget til at gøre os til herre over *andres* liv. Naturretten dikterer således, at vi ikke må skade andres liv eller skade noget, der tjener til at bevare andres liv. Med andre ord har alle mennesker en naturlig ret til liv, frihed og ejendom.

I filosofi begynder ingen med en blank tavle, og det er heller ikke tilfældet, når talen falder på liberalismens naturret. Locke og liberalismen står nemlig på skuldrene af en lang naturretstradition. Denne naturretstradition har flere kendetegn. For det første bliver naturretten *opdaget* af os mennesker, og altså ikke *skabt* af os. Naturretten er således fundamentalt anderledes end de menneskeskabte love og skikke. For det andet er naturretten universel og uforanderlig. For det tredje er kilden til naturretten vores menneskelige natur, uanset om denne natur er resultatet af en guddommelig orden, den kristne Guds skabelse eller blot *er*. Og for det fjerde får vi kendskab til naturretten ved at bruge vores fornuft. Alle disse kendetegn er kommet til udtryk på forskellige måder i naturretstraditionen, og jeg vil i det følgende forsøge at beskrive denne tradition.

Det er værd at nævne, at jeg for overskuelighedens skyld har valgt at fokusere på en lille håndfuld tænkere, der hver især har haft stor betydning for naturretstraditionen. De er selvfølgelig ikke de eneste, der har haft betydning, og min fremstilling er således urimeligt fokuseret på de få tænkere, jeg har udvalgt. Ligeledes præsenteres naturretstraditionen som én tradition, der strækker sig fra det antikke Grækenland henover kirkefædrene og skolastikken til oplysningstiden. Det er selvsagt en sandhed med modifikationer. Faktisk forholder det sig sådan, at jo mere jeg læser om naturretten, desto større synes forskellene imellem de forskellige tænkere i traditionen at blive. Endelig må jeg nok også hellere pointere, at det følgende er *min* udlægning af naturretstraditionen – og at det derfor er både tilladt og oplagt at være uenig.

Arven fra Aristoteles

Som det så ofte er tilfældet er det værd at starte med Aristoteles (384-322 f.Kr.). Aristoteles anses ofte som faderen til naturretten.² Det er let at forstå, hvorfor man kan have denne opfattelse. I *Retorik* forklarer han, at der findes to forskellige slags love: de partikulære og de universelle. De partikulære love er alt, hvad der er nedskrevet i den enkelte bystat samt bystatens uskrevne kutymer og traditioner, mens det universelle er, hvad der fra naturens side er givet som rigtigt og forkert. Aristoteles' hensigt i *Retorik* er dog ikke at bevise, at der eksisterer en eller anden universelt gyldig lov. Hans mål er blot at viderebringe forskellige retoriske virkemidler. Aristoteles' pointe er nemlig, at hvis den skrevne lov taler imod én i en retssag, så skal man appellere til den universelle og uskrevne lov. Man skal appellere til, at juryen har sværget at følge sin ærlige mening, og man skal forsøge at overbevise juryen om at forkaste den partikulære og skrevne lov til fordel for den universelle og uskrevne lov. Så selv hvis man har den skrevne lov imod sig, kan man faktisk overtale juryen til at dømme til ens fordel. Hvis den skrev-

ne lov omvendt støtter éns sag, så skal man selvfølgelig forklare, at juryens ed ikke betyder, at juryen skal danne sine egne holdninger til den skrevne lov, men derimod blot, at de ikke kan blive straffet, hvis de direkte misforstår loven. Desuden skal man fremhæve, at hvis man ikke bruger de skrevne love, så er det lige så slemt som slet ikke at have nogen lov. Ja, der er altid to sider af en sag, også i oldgræske retssager.

Også i *Etikken* kan man finde en henvisning til naturen. Heri hævder Aristoteles nemlig, at politisk retfærdighed er dels lovfæstet og dels naturligt. Det kan sagtens læses som om Aristoteles postulerer, at der findes en naturlig og universel retfærdighed, også selvom styreformene og lovene selvsagt varierer fra bystat til bystat. Men så simpelt er det måske alligevel ikke. Aristoteles systematiserer eller uddyber aldrig tesen, og andetsteds i Aristoteles' forfatter-skab fremføres synspunktet, at der *ikke* findes en perfekt lov som udspringer fra en naturlig retfærdighed,³ og at den naturlige retfærdighed i virkeligheden kun er en teoretisk begrundelse for en given bystats love og institutioner.⁴

Et liv i overensstemmelse med naturen

Uanset om man mener, at Aristoteles er faderen eller blot kimen til naturen, så er der næppe nogen tvivl om, at det er stoikerne, der udvikler naturretten til en egentlig doktrin, som handler om at udlede universelle og fornuftbestemte leveregler fra den menneskelige natur.

Stoikernes udgangspunkt er det klassiske spørgsmål om, hvad der er tilværelsens formål. Stoikerne svarer, at det højeste mål med livet er lykke. I tråd med meget anden antik filosofi mente stoikerne endvidere, at lykke er at leve i overensstemmelse med naturen. Det er åbenlyst et lidt vagt svar. F.eks. bruger kynikerne samme overordnede svar til at argumentere for at bryde samfundets normer og leve som vilde dyr ved at sove på jorden, nøjes med at drikke vand og spise hvad de nu end kunne finde. Stoikerne er en anelse mere raffinerede. De hævder i stedet, at alle levende væsener fra naturens side har selvopretholdelse som mål. Med andre ord besidder alle levende væsener et overlevelsesinstinkt. Af den grund udvikler vi hurtigt en præference for det, der er gavnligt for vores overlevelse. Vi mennesker er dog ikke helt som andre levende væsener. For når vi begynder at forfølge det, der gavner vores selvopretholdelse, så begynder vi samtidig at betragte os selv som tænkende væsener med en evne til at foretage valg. Vi udvikler altså en disposition for at vælge ting, der er passende for vores overlevelse, men får med i købet en forståelse for vores evne til at

træffe fornuftbestemte valg i det hele taget. Man kan kalde det en form for tilegnelse af fornuften.

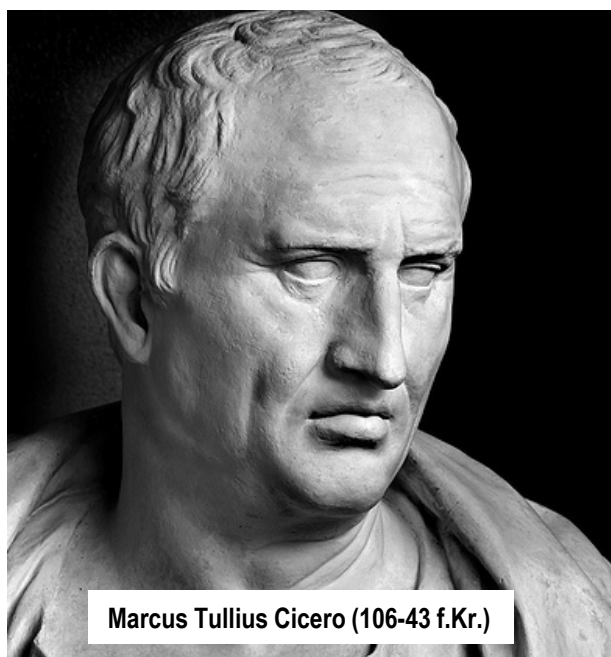
Forståeligt nok begynder vi mennesker at værdsætte denne evne til at træffe fornuftbestemte valg. Og når vi begynder at værdsætte vores egen fornuft, så begynder vi samtidig at værdsætte andre som fornuftvæsener, da vi anerkender den enestående værdi af fornuften i sig selv. Vi opdager, at alle mennesker – mænd som kvinder såvel som borgere og slaver – er medlemmer af samme universelle, kosmopolitiske fællesskab. Samtidig opdager vi også, at fornuften er et karakteristisk træk ved hele naturen. Vi ser, at naturen deler dette værdifulde træk med os, men i en mere perfekt form. Vi opdager faktisk, at hele naturen er ordnet og formålsrettet, som en slags stor maskine drevet af en panteistisk og universel fornuft, og vi indser, at det at leve i overensstemmelse med naturen er at leve i overensstemmelse med denne universelle fornuft.

Det betyder selvsagt, at det eneste, der altid bidrager til lykken, er at leve i overensstemmelse med fornuften, og omvendt er korrupsion af fornuften det eneste, der skaber ulykke. Alt andet er dybest set indifferent. Selvfølgelig er sundhed, skønhed, styrke, rigdom og godt omdømme som regel at foretrække frem for sygdom, smerte, grimhed, svaghed, fattigdom og dårligt omdømme, men i sidste ende afhænger lykken af om livet leves i overensstemmelse med fornuften. Konkret medfører det, at man skal undertrykke lidenskaberne, både de behagelige som nydelse og lyst og de ubehagelige som lidelse og frygt. I stedet skal man dyrke forstanden og være vis, retfærdig, modig og mådeholden.

Det interessante i denne sammenhæng er ikke denne særegne stoiske levevej, men derimod stoikernes forestilling om en universel og uforanderlig lov, der stammer fra vores natur og erkendes af vores fornuft. Der er stadig langt fra dette til liberalismens universelle rettigheder, men grundstenen er lagt.

Naturretten og lovene

Romerer Marcus Tullius Cicero (106-43 f.Kr.) bidrag til naturretstraditionen fortjener efter min mening særbehandling. Det skyldes ikke, at Cicero er udpræget original og nyskabende. Nogen vil måske ligefrem mene, at Cicero pynter sig med lånte fjer uden selv at bidrage med noget.⁵ Men det forholder sig nu engang sådan, at en tænkens indflydelse ikke alene afgøres af tænkerens originalitet, men også af hans formidlingsmæssige klarhed og overblik. Og det er i sidstnævnte kategorier, at Cicero excellerer.



Marcus Tullius Cicero (106-43 f.Kr.)

Cicero levede et travlt liv. Han opnåede både en glørværdig juridisk karriere og advancement til de højeste politiske poster i den romerske republik. Samtidig formåede han også at skrive en lang række filosofiske værker, der videreførte græsk filosofi om alt fra teologi og døden til praktisk filosofi og retorik. Disse værker har senere haft afgørende indflydelse på så forskellige folk som de tidlige kirkefædre, humanismens og renæssances fader Francesco Petrarca (1304-1374) og de amerikanske *Founding Fathers*.

Når det gælder den praktiske filosofi har særligt værkerne *Om pligterne*, *Om staten* og *Om lovene* haft stor betydning. *Om pligterne* er en eklektisk udgave af forskellige stoiske tanker, hvori Cicero forsøger at finde frem til de bedste leveregler. Konklusionen er ligesom alle andre stoikere, at det rolige, forsigtige og fornuftige sind er mere i overensstemmelse med naturen end et sind plaget af misundelse, bekymring, ærgrelse, frygt, overtro, længsel, vrede, osv. *Om staten* er – som navnet antyder – et mere politisk værk. Her fremfører Cicero, at den romerske republik er den perfekte kombination af monarki, aristokrati og demokrati.⁶ På den måde forfalder den romerske republik ikke til korrupt tyranni, elitært fåmandsvælde eller hysterisk pøbelvælde – eller det var i hvert fald tanken, for som bekendt endte den romerske republik med Augustus' kejserdømme. Vigtigst for selve naturretstraditionen er dog værket *Om lovene*. Heri udfolder Cicero nemlig sine tanker omkring forholdet mellem naturretten og de romerske love.

Cicero mener, at naturretten hverken er skabt eller kan skabes af mennesket. Vi mennesker er blot instrumenter for en højere visdom, som styrer hele naturen. Den faktisk skrevne lov og naturretten er dermed ikke nødvendigvis det samme. Faktisk er de skrevne menneskelige love gode eller dårlige alt efter om de er i overensstemmelse med den evige naturret, der fremmer den stoiske levevej. Som eksempel nævner Cicero, at da den romerske prins Sextus Tarquinius voldtog Lucretia var der ingen lov i Rom, som forbød voldtægt. Men selv da vidste befolkningen, hvad der var forkert, og de støttede derfor Lucius Junius Brutus i afskaffelsen af det tidlige romerske monarki.

Cicero var ikke den første, der skrev om forholdet mellem naturret og de menneskeskabte love, men han formulerede på en hidtil uset klar måde, at naturretten er væsensforskellig fra de menneskeskabte love og institutioner. Dermed er endnu et aspekt tilføjet naturretstraditionen. Naturretten er således ikke bare et universelt og naturgivent system udledt af fornuften, men det står også ofte i modsætning til vores egentlige love og institutioner. Som Cicero soleklart formulerer det:

“True law is right reason in agreement with nature; it is of universal application, unchanging and everlasting ... It is a sin to try to alter this law, nor is it allowable to attempt to repeal any part of it, and it is impossible to abolish it entirely. We cannot be freed from its obligations by senate or people, and we need not look outside ourselves for an expounder or interpreter of it. And there will not be different laws at Rome and at Athens, or different laws now and in the future, but one eternal and unchangeable law will be valid for all nations and all times...” Cicero (1948, p. 211).

Den kristne Gud

Kristendommen får hurtigt en stor rolle i naturretstraditionen. Allerede hos Paulus (ca. 5-67) kan man finde en afart af naturretten. I *Paulus' Brev til Romerne* forklarer Paulus, hvordan romerne, selvom de ikke kender til Moses' lov og Guds åbenbaring, burde kende til en anden universel lov, der er skrevet i deres hjerter. Dette kan let tolkes som en henvisning til en naturret.⁷ Også hos kirkefædrene kan man finde henvisninger til naturretten. Kirkefædrene er af åbenlyse årsager mest optagede af det overnaturlige frem for det naturlige, og oftest forsøger de at udlede moralske påbud og forbud alene fra Guds vilje. Men der findes også passager med henvisninger til en naturlig lov, der er ens for alle og iboende os selv. Denne naturlige lov bliver oftest beskrevet som kristendommens næstekærlige påbud om at gøre mod andre,

hvad man ønsker de skal gøre mod en. Flere af kirkefædrene fremfører ligefrem, at Guds åbenbaring var nødvendig, netop fordi vi ikke formåede at observere denne naturlige lov, der i forvejen var givet.

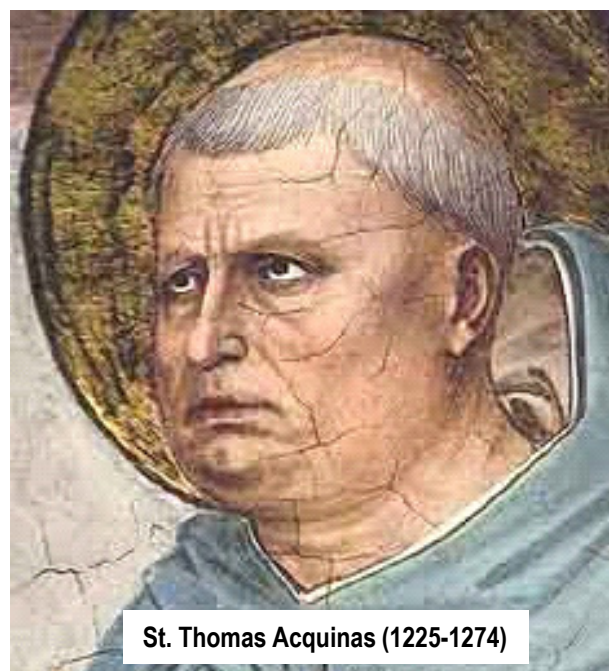
Særlig betydningsfuld for naturretstraditionen er Augustin (354-430), der var senantikkenes mest berømte teolog og kirkefader. Augustin skriver stoikernes forestilling om en panteistisk verdensfornuft, der styrer verden, og en naturret, der er fælles for os alle, ind i en kristen forståelse. Det guddommelige forsyn ændres hos Augustin således, at det er den kristne Gud, som har skabt og ordnet verden i overensstemmelse med det forløb som denne personlige Gud har bestemt. Naturretten bliver i denne kristne optik det, der styrede Adam og Evas liv i Himlen før syndefaldet. Her levede Adam og Eva i harmoni med Guds orden og nød frihed, fred og sågar udødelighed. Med syndefaldet bliver naturretten, altså vores participation i Guds orden, sløret for os. Vi bliver med andre ord syndige.⁸ Derfor opstår de verdslige love som et nødvendigt onde, der skal forsøge at kontrollere vores onde impulser og bevare freden på Jorden. Ved Dommedag vil de sande kristne, der på forhånd er udvalgt af Gud, så forenes med Gud i Himlen, mens alle andre dømmes til evig pine i Helvede.

Augustin døde i hvad der i dag er Algeriet, mens den germanske stamme vandalerne bogstavelig talt stod for døren. Denne symbolisme kan dårligt ignoreres. De efterfølgende 600 år er nemlig kendt som den mørke middelalder, og i denne periode blev naturretten – som så meget anden filosofi – gemt godt bort.

Genopfindelsen af naturretten

Det er svært overvurdere den indflydelse som den italienske dominikanerpræst Thomas Aquinas (1225-1274) har haft for naturretstraditionen. Særligt hans hovedværk *Summa Theologica* er vigtigt. Nogen vil måske gå så vidt som at erklære, at naturretten først rigtigt startede med Aquinas. Det ved jeg nu ikke helt. Men der er i hvert fald ingen tvivl om, at Aquinas genopfandt naturretten.⁹

Aquinas forsøger i kontrast til Augustin og kirkefædrene at adskille teologien og filosofien. Han hævder nemlig, at vi mennesker helt uden henvisning til Guds åbenbaring kan erkende, hvad der er godt og ondt. Det skyldes, at Gud ikke har åbenbaret de sandheder, som vi selv kan erkende med vores egen fornuft. På den måde skiller Aquinas altså filosofi og fornuft fra teologi og åbenbaring. Det betyder dog ikke, at filosofi og teologi strider mod hinanden. De er faktisk i fin samklang. For hvor det er teologiens rolle at afdække, hvordan den evige salighed



St. Thomas Aquinas (1225-1274)

opnås, er det filosofiens opgave at fortælle, hvad jordisk lykke er.

Denne fokus på lykke afslører samtidig, at Aquinas er inspireret af det antikke Grækenland (i særdeleshed Aristoteles). Mens Augustin har et ret pessimistisk syn på det jordiske liv og dets muligheder for lykke, er Aquinas anderledes positivt indstillet. Aquinas forestiller sig ikke, at vi kan opnå perfekt lykke, men den uperfekte lykke er dog opnåelig. For at forstå, hvorfor det forholder sig sådan, er det nødvendigt at forstå Aquinas' metafysik.

Aquinas mener naturligvis, at den kristne Gud har skabt og ordnet verden, og at denne skabelse og ordening er Guds evige lov. Gud er dermed skaberen af alle substanser. Alle substanser er endvidere sammensat af materie og form. F.eks. er materien i en bronzekugle bronzen, mens formen er en kugle. Formen er således det princip, der gør materien til en substans udstyret med særlige inklinationer og potentialer. Alle substanser søger mod at fuldkomme disse inklinationer og potentialer. Med andre ord søger alle substanser at realisere et endemål. F.eks. er det agernets endemål at blive en voksen eg. Også vi mennesker har et endemål. Og det er netop opfyldelsen af dette endemål, der er vores lykke. Gud har nemlig skabt os med en sjæl med det formål, at vi kan forstå og se Gud. Vores endemål – og perfekte lykke – består derfor i at se Gud i al hans godhed. Når vi gør dette vil vi opnå intet mindre end en ren og evig lyksalighed, som tilfredsstiller enhver menneskelig lyst og udsletter enhver sorg og bekymring. At blive forenet med Gud er bare kun muligt i Himlen. Her på Jorden må vi

derfor i stedet tage os til takke med en uperfekt lykke. Den kan vi opnå, hvis vi lever vores jordiske liv efter den del af Guds evige lov som vi kan erkende med sjælens fornuft. Vi må med andre ord forsøge at virkeliggøre så mange af vores *andre* inklinationer og potentialer som overhovedet muligt. Og det er lige præcis dette, der kan kaldes for den naturlige lov eller naturretten. Som Aquinas skriver i *Summa Theologica*:

“... all things partake somewhat of the eternal law, in so far as, namely, from its being imprinted on them, they derive their respective inclinations to their proper acts and ends. Now among all others, the rational creature is subject to Divine providence in the most excellent way, in so far as it partakes of a share of providence, by being provident both for itself and for others. Wherefore it has a share of the Eternal Reason, whereby it has a natural inclination to its proper act and end: and this participation of the eternal law in the rational creature is called the natural law.” Aquinas (2007, p. 341)

På denne måde kombinerer Aquinas den kristne naturrets guddommelige forsyn med den antikke naturretstraditions fornuftbestemte og universelle lov. Aquinas hævder endda i stil med Cicero, at de menneskelige love er ugyldige, hvis de strider imod naturretten. Aquinas' systematiske genopfindelse burde være åbenlys for enhver.

Det er også værd at betragte selve indholdet af Aquinas' naturret. For hvad kan vi med fornuften erkende om vores øvrige inklinationer og potentialer? Hvad byder naturretten os? Jo, først og fremmest at overleve og videreføre os selv, og dernæst at udføre de aktiviteter, der er unikke for os mennesker. Vi skal altså udvikle vores unikke kapacitet for fornuft, og det skal selvfølgelig ske i den unikt menneskelige tilstand, nemlig i et samfund. Med andre ord befaler naturretten os at dyrke de traditionelle dyder som klogskab, retfærdighed, mådehold og mod, og den forbyder os at gøre de ting, der ødelægger harmonien i samfundet. Dét er at deltage i Guds evige lov. Der er åbenlyst ganske langt fra dette og så til Lockes liberalisme. Men Aquinas' adskillelse af filosofi og teologi og hans genopfindelse af naturretten har alligevel haft en betragtelig indflydelse på udviklingen af den naturretslige liberalisme.

Den moderne naturret

Den hollandske jurist og filosof Hugo Grotius (1583-1645) får ofte æren for at adskille naturretten helt og aldeles fra teologien. Han hævder nemlig ganske revolutionerende, at naturretten ville eksistere selv hvis der ikke findes en



Hugo Grotius (1583-1645)

personlig guddom eller en guddommelig orden. Det er stik imod den foregående naturretstradition. Som Grotius skriver i hans prolegomena til *Om krigens og fredens ret*:

“What we have been saying (viz. about the natural law) would have a degree of validity even if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to him.” Grotius (2011, p. 9).

Grotius var dog ikke kun jurist og filosof. Han var også protestantisk teolog. Derfor kan det forekomme en anelse underligt, at det lige præcis var ham, der lagde grundstenen for en sekulær naturret. Grotius har sandsynligvis heller aldrig haft en egentlig intention om at skabe en sekulær naturret. Hans naturret skal nok snarere ses som en konsekvens af den videnskabelige revolution i 1600-tallet, hvor nye ideer inden for astronomi, fysik, biologi og andre videnskaber førte til et opgør med de doktriner, der havde hersket siden antikkens Grækenland. Så når Grotius hævder, at naturretten ville eksistere selv uden Gud, så er det nok mest for at appellere til den samtidige strømning, der fremfører, at matematiske beviser, som ikke hviler på Guds vilje, er filosofiens ideal. Grotius forsøger således næppe at skabe en decideret sekulær naturret. Det er snarere en moderne naturret, som han præsenterer.

Men hvordan kan den siges, at naturretten gælder selv hvis Gud ikke eksisterer? Jo, Grotius overtager naturrets-traditionens forestilling om, at rigtigt og forkert skal udledes fra vores menneskelige natur. Men hvor naturrets-traditionen tidligere udledte vores natur fra Guds over-

naturlige vilje, åbner Grotius dog døren for, at den menneskelige natur i sig selv er tilstrækkelig for at frembringe naturretten. Grotius fremfører nemlig, at vores natur – uanset hvem der har skabt den – består af to væsentlige egenskaber: ønsket om selvopretholdelse og behovet for socialt samvær. Disse to dele af vores natur begrænser hinanden. Selvopholdelsesdriften er begrænset af den sociale impuls, således at vi ikke søger at hævde os selv for enhver pris, og omvendt er behovet for andre menneskers selskab begrænset af selvopholdelsesdriften, da vi konkurrerer om de samme ressourcer. Efter som vi er både sociale og selvbevarende væsener følger det, at to ting er afgørende for vores eksistens som mennesker. For det første bør vi forfølge, hvad der tjener vores interesse, og for det andet bør vi holde os fra, hvad der hører til andre personer. Derfor er disse to påbud ifølge Grotius kernen i naturretten. Vi er simpelthen forpligtet til at følge disse to påbud – samt en masse underordnede som Grotius udleder fra dem – fordi vi vil være mindre menneskelige, hvis vi ikke gør. På den måde moderniserer Grotius altså naturretten.

Et andet element af Grotius' naturret, der viser, at Grotius vender sig imod tidligere tiders forestillinger, er det forhold, at Grotius ikke interesserer sig helt så meget for menneskets blomstring og lykke som den foregående naturretstradition. Tidligere handlede naturretten om de handlinger eller situationer, som bringer os nær vores gudgivne natur, vores endemål og ikke mindst vores lykke. Hos Grotius er naturretten derimod noget, som vi hver især har. Det er en slags magt eller ret, som vi har i kraft af vores menneskelige natur. Når Grotius f.eks. påbyder os at søge selvopretholdelsen, giver han os samtidig magt til at forfølge vores egne interesser uden at skulle have tilladelse fra en eller anden myndighed. Afstanden fra dette til Lockes liberale rettigheder, som nævnt i indledningen, er ikke lang.

Naturretten efter Locke

Naturretstraditionen før liberalismen er ikke til fulde beskrevet med et par henvisninger til stoikerne, Cicero, kirkefædrene, Aquinas og Grotius.¹⁰ Ikke desto mindre burde det være tydeligt, hvor Locke bl.a. har fundet inspiration til hans naturretslige liberalisme. Ligesom den foregående naturretstradition argumenterer Locke nemlig for, at der findes en universelt gyldig lov, som kan udledes fra naturen ved hjælp af fornuften.

Naturretstraditionen har naturligvis udviklet sig siden Locke. Kritikere vil hævde, at den har udviklet sig til abstrakt fornuftsdyrkelse, der betragter alle menneskelige samfund som rene tavler, hvorpå de naturligt retfærdige

institutioner og love skal tegnes. Det er nok ikke helt usandt. Den Franske Revolution i 1789 er selvfølgelig skrækkesejpelet, hvor en perverteret forestilling om naturlige rettigheder tog overhånd og endte i tyranni og titusindvis af halshugninger. Også i nutidens naturretstænkning finder man spor af en utopisk og skematisk rationalisme. Den mest radikale udgave finder man hos Murray Rothbard (1926-1995). Rothbard radikaliserer naturretstraditionen således, at den bliver til aksiomatisk-deduktiv dogmatik, der nødvendigvis må anbefale det ene og det andet uanset konsekvenserne.¹¹ Spørgsmålet om rigtigt og forkert bliver således til en abstrakt, intellektuel øvelse, som på alle måder er frakoblet vores virkelighed. Problemet er naturligvis bare, at det er i vores beskidte og besværlige erfaringer snarere end i nogen abstrakt udfoldelse af fornuften, at vi kan håbe på at fange et flygtigt glimt af rigtigt og forkert. Som Edmund Burke (1729-1797) så poetisk udtrykker det:

"These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are by the laws of nature refracted from their straight line. Indeed, in the gross and complicated mass of human passions and concerns the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction. The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity; and, therefore, no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature or to the quality of his affairs." Burke (2006, p. 546)

Naturretstraditionen behøver dog ikke at ende som gold og rigid dyrkelse af det abstrakte. For selvom jeg tvivler på det overordnede projekt – at udlede en fornuftbestemt, eviggyldig og universel moral fra naturen – er der efter min mening stadig masser af inspiration at hente hos naturretstraditionen før Locke, og ja, naturligvis også hos selve Locke og hans efterfølgere.

Eksempelvis er det værd at anprise den betydelige del af naturretstraditionen, som insisterer på, at mennesket ikke bare er en blank tavle uden særlige moralske, sociale, kognitive og følelsesmæssige tilbøjeligheder. Denne del af naturretstraditionen tilstræber at være i overensstemmelse med vores faktiske dispositioner som art, og forfalder således ikke til abstrakt tankespind.

I forlængelse heraf finder jeg det særligt interessant at betragte Aristoteles og Aquinas i et darwinistisk perspektiv som Larry Arnhart gør det i *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*.¹² Det falder ikke inden

for denne artikels emne at redegøre for denne darwinistiske naturret, men kort fortalt kan det siges, at den identificerer det naturlige med det instinktive frem for det fornuftige. Hvor Aquinas og Aristoteles mener, at vores naturlige inklinationer leder os til at søge Gud og leve i samfundet, mener den darwinistiske naturret, at vores natur kulminerer i det biologiske instinkt om at videreføre vores gener. Det er selvsagt et andet udgangspunkt, men Arnharts videre argumentation og praktiske anbefalinger ligner til forveksling, hvad man finder hos Aquinas og Aristoteles.

Man kan også med en vis ret hævde, at en betydelig del af naturretstraditionen i virkeligheden bare er et forsøg på at artikulere principper, der af andre grunde og i forvejen regulerer og styrer vores adfærd. Jeg indledte denne artikel med at henvise til *Den Amerikanske Uafhængighedserklæring* som resultat af naturretstraditionen. Det er derfor interessant, at Thomas Jefferson, den primære forfatter til erklæringen, visse steder hævder, at erklæringen faktisk blot skal ses en harmonisering af en masse forskellige samtidige tanker og traditioner:¹³

"Neither aiming at originality of principle or sentiment, nor yet copied from any particular and previous writing, it was intended to be an expression of the American mind, and to give to that expression the proper tone and spirit called for by the occasion." (Jefferson citeret fra ashbrook.org).

Måske er det i virkeligheden som denne form for uafhængighedserklæring, der undslår sig den vilkårlige og ukontrollerede magtudfoldelse, at naturretten som tradition har sin største styrke. Der skal nemlig ikke herske nogen tvivl om, at naturretstraditionen har spillet en afgørende rolle i afvisningen af magtens rå suverænitet. For selvom der er markant uenighed imellem de forskellige tænkere i naturretstraditionen, så peger de alle på et uomtvisteligt faktum ved vores tilværelse: At vi mennesker helt grundlæggende mener, at retfærdighed er noget, som burde være.

Litteraturliste

Aquinas, Thomas (2007): *Summa Theologica*. Charleston: Forgotten Books.

Aristoteles (2000): *Etikken*. København: Det lille Forlag. (Oversat, indledt og noteret af Søren Porsborg).

Aristoteles (2002): *Retorik*. København: Museum Tusculanum Forlag. (Oversat og indledt af Thure Hastrup).

Arnhart, Larry (1998): *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. New York: State University of New York Press.

Asmis, Elizabeth (2008): "Cicero on Natural Law and the Laws of the State." *Classical Antiquity*. Vol. 27, no. 1, pp. 1-33.

Augustin (1988): *Bekendelser*. København: Sankt Ansgars Forlag. (Oversat af Torben Damsholt).

Baltzly, Dirk (2010): "Stoicism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 27. april 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/stoicism>>

Burke, Edmund (2006): *Selected Writings and Speeches*. New Jersey: Transaction Publishers.

Burns, Tony (2011): *Aristotle and Natural Law*. London: Continuum.

Busch-Larsen, Peter (1997): "Naturretsbegrebet hos Aristoteles." *Filosofiske Studier*. Bind 17, pp. 6-50

Cicero, Marcus Tullius (1948): *De re Publica (On the Republic), De Legibus (On the Laws)*. London: Heinemann. (Oversat af Clinton W. Keyes).

Cicero, Marcus Tullius (1914): "De finibus bonorum et malorum." *Internet Archive*. Besøgt d. 2. maj 2012 på <<http://archive.org/details/definibusbonoru03cicegoog>>

Corbett, Ross J. (2009): "The Question of Natural Law in Aristotle." *History of Political Thought*. Vol XXX, no. 2, pp. 229-250.

Crowe, Michael Bertram (1977): *The Changing Profile of Natural Law*. Haag: Martinus Nijhoff.

Engberg-Pedersen, Troels (2000): *Paul and the Stoics*. Glasgow: Westminster.

Finnis, John (2011): "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 28. april 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political>>

Finnis, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Finnis, John (2011): "Natural Law Theories." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 2. maj 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-theories>>

Grotius, Hugo (2011): *Prolegomena to the Law of War and Peace*. Whitefish: Literary Licensing, LLC. (Oversat af Francis W. Kelsey).

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

Jefferson, Thomas (2012): "Letter to Henry Lee, May 8, 1825." *Ashbrook*. Besøgt d. 5. maj 2012 på <http://www.ashbrook.org/constitution/henry_lee.html>

Jefferson, Thomas (2012): "Letter to Major John Cartwright, June 5, 1824." *Constitution Society*. Besøgt d. 5. maj <http://www.constitution.org/tj/ltr/1824/ltr_18240604_cartwright.htm>

Lane, Melissa (2010): "Ancient Political Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 28. april 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/>>

Lisska, Anthony J. (1996): *Aquinas' Theory of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press.

Locke, John (1996): *Anden afhandling om styreformen*. København: Det lille Forlag. (Oversat, indledt og noteret af Niels Henningsen.)

Miller, Jon (2011): "Hugo Grotius." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 3. maj 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/grotius/>>

Murphy, Mark (2011): "The Natural Law Tradition in Ethics." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Besøgt d. 28. april 2012 på <<http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/>>

Radin, Max (1950): "Natural Law and Natural Rights." *The Yale Law Journal*. Vol 59, no. 2, pp-214-237.

Simon, Yves R. (1965): *The Tradition of Natural Law*. USA: Fordham University.

investigate the laws and institutions of a semi-barbarous ancestry. We appealed to those of nature, and found them engraved in our hearts" (citeret fra constitution.org). Men sådan er der jo så meget.

Noter

¹ Locke mener naturligvis, at vi er skabt lige af Gud, men dette religiøse element er ikke absolut nødvendigt, som eftertidens liberalisme har vist.

² Med lidt god vilje kan man finde spor af naturretstraditionen helt tilbage hos den førsokratiske filosof Heraklit (ca. 540-480 f.Kr.), men lad mig med det samme slå fast, at så nøjeregnende og præcis er jeg ikke.

³ Jeg kan anbefale Corbetts *The Question of Natural Law in Aristotle*, hvis man er interesseret i dette synspunkt.

⁴ Burns argumenterer i *Aristotle and Natural Law* for dette synspunkt.

⁵ Cicero skriver selv om sine værker i *De finibus bonorum et malorum*: "They are merely copies and cost me comparatively little labour. I supply only the words, of which I have copious flow."

⁶ Forestillingen om magtdeling og balance mellem forskellige styreformer kan ikke tilskrives Cicero, men stammer fra Aristoteles og videreudvikles hos Polybios (203-123 f.Kr.).

⁷ Troels Engberg-Pedersen argumenter i *Paul and the Stoics*, at Paulus rent faktisk hører til inden for antikkens hellenistiske tradition.

⁸ Augustins definition af synd er ganske vidtrækkende. Han indrømmer i *Bekendelser*, at han selv har syndet som spædbarn, da han begærede brystet, og som barn, da han stjal kager og rystede naboens pæretræ – gerninger som han beskriver som intet mindre end ondskaben selv.

⁹ Hvis genopfindelsen af naturretten tilskrives Aquinas, kan *genopdagelsen* tilskrives den katolske munk Gratians dekret, dominikaneren Albertus Magnus (1206-1280) og ikke mindst den muslimske verden, i særdeleshed Avicenna (980-1037) og Averrøes (1126-1198).

¹⁰ Nyskabende naturretstænkere som Francisco Suárez (1548-1617), Richard Hooker (1554-1600), Richard Cumberland (1631-1718) og ikke mindst Samuel Pufendorf (1632-1694), der alle havde stor betydning for naturrets-traditionen før liberalismen, er end ikke blevet nævnt (før nu).

¹¹ Hvis man er interesseret i at læse mere om Rothbards naturret kan jeg anbefale min artikel om emnet i *Libertas* nr 51, februar 2012.

¹² Det er også værd at besøge Arnharts ofte spændende blog ved navn *Darwinian Conservatism*.

¹³ Andre steder skriver Jefferson så: "We had no occasion to search in musty records, to hunt up royal parchments, or to

Friheden i middelalderen

Friheden opstår i middelalderen med udgangspunkt i filosofiske og teologiske debatter, og i opposition til den af Aristoteles inspirerede syntese af antik og kristen tankegang, som den repræsenteres af Thomas Aquinas. Samtidigt begynder magten at begrundes ved individernes samtykke frem for af Gud, så vejen fra teokrati til demokrati langsomt begynder at spire. I middelalderen grundlægges "via moderna", den moderne mentalitet, som med sit fokus på menneskets vilje eller selvhævdelse på godt og ondt har præget vestlig kultur dybtgående frem til i dag.

Af Henrik Gade Jensen

I den normale fortælling begynder friheden med renæssancen og reformationen. Der opstod en stærk frihedsfølelse i 1500-tallet og den brød frem ved bl.a. at karikere den foregående tid, middelalderen, som siden da fik stemplet som mørk og statisk.

Denne karikatur er for længst afvist, men lever alligevel i bedste velgående. "Middelalderligt" associerer stadig noget gammeldags og bagudrettet og ofte også noget lukket og brutalt. "Skolastisk" er på samme måde betegnelsen for ligegyldige, intellektuelle finurligheder.

Når man dykker ned i historien, viser det sig imidlertid, at middelalderen i høj grad var grødetid for det, der skulle komme bagefter. Alt det moderne tænkes og støbes i middelalderen. Alle de tanker, som kom til bred udfoldelse i renæssancen, lå i kim i middelalderens tænkning. Martin Luthers (1483-1546) opgør med romerkirken var utænkeligt uden de tanker, der gik forud, og her i særdeleshed William af Ockham (ca. 1288 - ca. 1348).

Samtidigt var middelalderen en spændende grødetid, fordi Europa langsomt var ved at stabilisere sig. Fra nord blev de plyndrende vikinger langsomt trængt af at hærge kystområder og begynder at blive fastboende i de nye områder. Fra syd var man ved at komme sig efter, at civilisationen var flyttet væk fra middelhavet og nordpå i takt med de arabiske erobringer. Samtidigt forsvandt Nordafrika som grønt område og kornkammer for Rom og Konstantinopel. Med Karl den Stores (742-814) rige blev der konstitueret en ny politisk orden i Nordvesteuropa og der blev gjort et stort arbejde for at samle lærdom og viden i riget.

Det første universitet opstod i Bologna i 800-tallet og så spredte lærdomssæderne sig op gennem Europa. Forin-

den havde klostrene været formidlere og arnesteder for især kristendommens tro og skrifter. Den store syntese for politisk tænkning repræsenterede Thomas Aquinas (1225-1274). Aquinas forsøgte at forene de to kilder, som middelalderens tidligere tænkning byggede på, nemlig antikken og kristendommen. Det antikke ben byggede især på Aristoteles, hvis værker i 1100-tallet begyndte at blive oversat til latin og florerede på de europæiske universiteter.

"Enhver stat er et fællesskab, og ethvert fællesskab er opstået med et eller andet godt formål for øje. For alle stræber efter at nå frem til noget, de anser for godt". Sådan begynder Aristoteles sit værk om Politiken, som dermed er defineret som et gode.

Aristoteles definerer mennesket som et politisk dyr, *zoon politikon*, der virkeliggør sin natur ved at deltage i samfundslivet. Idealet er den velvillige, samfundsengagerede borger, der kan indse formålet med at deltage i bystatens liv. Aristoteles sammenligner samfundet med en stor familie. Som en organisk størrelse vokser samfundet ud af de nære relationer.

Traditionen fra Aristoteles tror på godheden og ser det politiske og samfundsmæssige som en realisering af det gode. Vi vil det gode og samfundet er godt.

Aristoteles' optimistiske og varme syn på mennesket torpederes med kristendommens komme. Så gøres der op med forestillingen om menneskets iboende godhed og det formålsstyrede univers, som antikken tænkte ud fra.

Hos Jesus sættes der skel mellem Gud og kejseren. Giv Gud hvad Guds er og kejseren, hvad kejserens er, svarer Jesus den politiske aktivist, der søger efter en religiøs

legitimering af oprøret mod Rom. Fra da af er godheden og intimiteten taget ud af politikken, som nu bliver overladt til den rå magtudfoldelse. Tydeligst kommer denne kristne afmoralisering af politikken til udfoldelse hos kirkefaderen Augustin (354-430). For Augustin er staten ikke andet end en stor røverbande.

I en berømt passage fra hovedværket *Civitate Dei* bliver en sørøver fanget på Middelhavet af en romersk kejser, som spørger sørøveren, hvorfor han gør havene usikre med sine plyndringer. Hvor til piraten frejdigt svarer imperatoren: "Jeg gør ikke andet med mit skib, end du gør med en hel flåde, men jeg kaldes en sørøver og du kaldes feltherre."

For Augustin er der ikke afgørende forskel på røverens og politikerens aktiviteter. Kun magten afgør, hvem der får ret. Krigsforbrydere er dem, der taber krigen. Hos Augustin er godheden forvist og erstattet med magten, tvangen og volden. Det politiske bliver adskilt fra det religiøse som to radikalt forskellige sfærer: det verdslige og det åndelige, det jordiske og det himmelske, *civitas terrena* og *civita dei*.

Hvor Aristoteles kunne sammenligne staten med en stor familie, bliver analogien nu en røverbande. Mennesket er ikke længere et godt villende politisk dyr, men en synder der på forhånd er forhindret i at kunne virkeliggøre det gode uden ødelæggende bivirkninger.

Augustin troede ikke på statens evne til at gøre godt. Han er politisk ateist. God kan man kun være i det personlige. Mennesket har ikke en fri vilje, men er bundet af en arvet synd, ikke til at ville ondt, men til ikke at kunne virkeliggøre det gode, som intentionerne flyder over med. Så ethvert forsøg på at cementere det gode politisk må ende i varianter af totalitarisme, dvs. statsstyring og tankekontrol.

I middelalderen hos Thomas Aquinas løber disse to strømninger sammen, men med en overvægt til den aristoteliske tradition. Aquinas forstår samfundet som en organisme forankret i en metafysisk orden og med mennesket fra naturens side udstyret med en social drift.

Samtidigt forankres mennesket og verden hos Aquinas i et filosofisk totalsystem, som er rationelt erkendbart. Begreber er reale eller virkelige og kan derfor forklare Guds eksistens.

Men nye og polariserende tanker begynder at rumle under nedem.

Dels præsenteres den intellektuelle offentlighed i Europa med kendskabet til Aristoteles' skrifter for et sammenhængende, ikke-kristent system, som kom til at virke som en udfordring for det kristne Europa. Aristoteles så på mennesket, på erkendelse og samfundet i vid udstrækning som naturlige fænomener, der havde sine egne udviklingsprincipper, og der behøvedes ingen almægtig Gud til at forklare de enkelte dele.

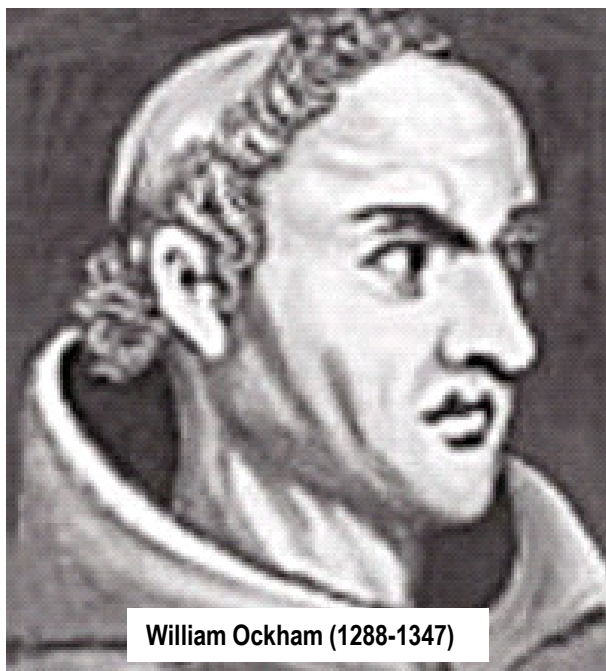
Men andre strømninger gik i modsat retning. Der voksede en radikaliseret Gudsopfattelse frem i opposition til Thomas Aquinas' Gud, der var både væren og væsen, og som kunne begribes intellektuelt. Tanken om Guds almagt blev radikaliseret så meget, så det affødte tvivl om verdens hensigtsmæssighed og fornuft. Mennesket kunne ikke vide noget om Guds hensigt og fornuft, men måtte affinde sig med den foreliggende, tilfældige verden og så sanse og fumle sig rundt i den.

I 1200-tallet begyndte universiteterne at frygte for aristotelismens udbredelse og fordømte den i flere omgange, mest tydeligt i en bandbulle i 1277 fra Pariserfakultetets biskop Stephen Tempier. Tempier formulerede 219 teser, som universitetet så fordømte som stridende imod kristendommen. Det var teser, som universet er evigt, filosofien giver indsigt i verden, Gud kan ikke skabe noget nyt eller singulært eller irregulært, sjælen er kollektiv m.v.

Fordømmelser får tit den modsatte effekt, og det stoppede ikke aristotelismens fremvækst og dominans. Til gengæld blev den imødegået af en ny retning, som i første omgang manifesterede sig i en logisk og sprogfilosofisk debat om begrebers status.

Arven fra antikken og forstærket af aristotelismen var varianter af begrebsrealisme, som betyder, at begreber er virkelige. Dvs. at betegnelser for arter, klasser og mængder er de reale størrelser, men individerne i klasserne er flygtige og afledte. Altså: menneskeheden eksisterer primært i forhold til det enkelte menneske. Det gælder både erkendelsesmæssigt (et tobenet væsen med arme og snacketøj kan kun identificeres som et menneske, hvis vi forhånds har et begreb om mennesket) og ontologisk (begrebet findes også, selvom mængden tømmes for indhold, f.eks. vil der altid være en menneskehed, kattehed og hundehed, selvom eksemplarerne skulle dø alle sammen og dermed biologisk uddø).

Den nye retning, der senere sammenfattes som *nominalisme*, udfordrede denne begrebsopfattelse, og erklærede frejdigt, at begreber kun er navne (nomen) eller lyde, *flatus vocis*, og at der ikke er noget reelt bag et navn. Det



William Ockham (1288-1347)

er blot en konventionel, tilfældig betegnelse for fænomener med en vis fællesmængde. Virkeligheden består af enkelt ting, *res singulares*, og forbindelserne mellem enkelttingene i form af kollektiver, klasser og arter, folk, kirke og nationer er kunstige, konventionelle eller i hvert fald uden nogen ontologisk basis. Enhver ting udenfor bevidstheden er altid individuel, og alle relationer mellem disse enkeltting er skabt af bevidstheden.

Det er især den britiske franciskanermunk William af Ockham, der forbindes med denne nye tankemåde, *via moderna*, som den også kaldes. Denne opfattelse gør tilværelsen mere uordentlig eller kaotisk, i den forstand at den splitter sprog og virkelighed ad. Sproget og begreberne er ikke nødvendigvis en af-spejling af en dybere realitet. Ideerne begynder dermed deres rejse væk fra at være sande typer af en tilgrundliggende virkelighed for at slutte 4-500 år senere med at være griller og tvangstanker sammensat af bevidsthedsindtryk i bevidstheden hos David Hume (1711-1776).

Nominalismen er forbundet med og sandsynligvis forårsaget af en anden metafysik, nemlig den nye og radikale almagtsopfattelse tillagt Gud, *potentia absoluta*. Gud vil det, og ingen anden årsag skal forventes, *Quia vult, nec est alia causa quaerenda*. Etisk betyder det, at godt og ondt ikke er iboende egenskaber ved tingene. Slut er det med Aristoteles' natur, *physis*, der er permanent stræbende, og det gode er endemålet for dets stræben. Det gode bliver det, Gud vil. Og det onde er det, som Gud ikke vil eller forbyder. Etikken underordnes teologien. Eller som det kommer til at virke i praksis: værdierne ses

som udtryk for vilje. Allerede Platon overvejede det samme problem i dialogen *Eutyfron*, hvor Sokrates diskuterer spørgsmålet, om det fromme er fromt, fordi guderne vil det, eller guderne vil det, fordi det er fromt. Men først i senmiddelalderen banker tidsånden til fordel for det viljesmæssige. Og tilsvarende derangeres fornuften.

Det betyder på frihedskontoen, at der bliver langt mere åbenhed, slinger eller frihed i verden forårsaget af, at dels kan Gud i kraft af sin frihed skabe radikalt forskellige verdner, og dels forbliver det usikkert, hvad Gud egentlig vil, og hvad der derfor er godt og ondt.

Vi kan deraf heller ikke have nogen vished for, at verden er skabt rationelt eller kan begribes rationelt. Der er ingen på forhånd struktureret orden. Derfor må vi bruge vore fejlbarlige sanser til at finde ud af, hvordan den kontingente virkelighed ser ud. Der må empiriske observationer til for at få viden om verden¹. Rationaliteten bliver så reduceret til en metodisk funktion, f.eks. at vælge den mere simple teori frem for den mere komplicerede (Ockhams rasekniv). Den eneste begrænsning ifølge Ockham på Guds almagt er respekt for logikkens konsistens, for Gud kan ikke påbyde noget, der er en logisk selvmodsigelse.

Verden begynder at ses som fri i middelalderen. I første omgang er det ikke menneskets frihed eller en politisk frihed. Frihed begynder som et religiøst begreb og sekulariserer sig senere til politisk begreb. For alle politikens begreber er jo, som Carl Schmidt rigtigt påpegede, sekulariserede religiøse begreber.

Bag den nominalistiske vending ligger Augustin og kristendommen, for det er tydeligt, at Jesu forkyndelse og især i paulinsk fortolkning lægger op til et mere radikaliseret Gudsbegreb. Primært i kraft af treenigheden, altså at vi kun kender Gud gennem Kristus, dvs. kender det evige gennem noget tidspræget og dermed fejlbarligt. Det giver en fundamental usikkerhed, ubestemthed eller frihed, som sætter sig igennem imod den antikke og aristoteliske essens- og nødvendighedstænkning, som behersker filosofien helt frem til middelalderen og længere endnu.

For Aristoteles var enhver ting en substans eller værenshelhed, en forening af noget stof og form. Stoffet besad potentiale til at være meget muligt (den samme materie kan antage talrige former), og derfor var enhver ting også en forening af noget potentielt og aktuelt, noget muligt og nødvendigt. At erkende verden består bl.a. i at begribe formen, skikkelsen, og uden fornuft var det umuligt at sige noget om tingenes væsen eller identitet. Man kan aldrig sanse et potentiale.

Samtidigt fortolker Aristoteles universet finalistisk, hvor hver ting har et formål eller en funktion. Tingene stræber typisk efter at realisere deres potentiale, agermet efter at blive egetræ og mennesket efter at bruge sin fornuft. Og det er altid godt at virkeliggøre sine muligheder, ifølge Aristoteles.

Antikkens identitetspolitik blev godt og grundigt smadret af den radikaliserede Gudsopfattelse i middelalderen, hvor tingene ikke mere ses som essenser eller identiteter, men som enkeltting. Og enkeltting, ikke som substanser med form og stof, akt og potens, forenet i sig, men snarere som et stykke materie, der giver anledning til sanseindtryk. For enkeltting kan man kun erkende ved hjælp af sanserne, som den og de foreligger. Der er ingen essens eller noget formål bag ved de eksisterende enkeltting, som fornuften kan bruges til at begribe.

Det betyder videre, at der ikke findes ret meget "bag ved" enkelttingene. Igen med et moderne og meget forenklet sprogbrug kan man med Sartre sige, at eksistensen er før essensen, og at virkeligheden består af eksisterende enkeltting, som kan have et vist fællesskab (fælles materie, fælles biologisk art osv.), men som ikke har nogen essens eller identitet. I nominalistisk eller protestantisk politik findes individer, fællesskaber, nationer ikke som essentielle størrelser som udtryk for en identitet eller hvadhed, men kun som samlinger af enkeltindivider. Køn, race og klasse, nationalitet og kosmopolitiske, danskhed og europæiskhed findes ikke på anden måde end som tilfældige egenskaber ved eksisterende ting. Mennesket er et *Gattungswesen*, sagde Marx. Nej, jeg er eksisterende, et stykke eksistens, der dagligt kæmper for at leve og overleve og vælge og ikke tvinges og så tjene til dagen og vejen. Og i den eksistens gerne vil være sammen med andre, forplante mig, arbejdsdele med andre, etablere og opretholde institutioner, men disse har altid deres berettigelse som udtryk for eksisterende og levende menneskers kamp for en god og ordnet tilværelse for sig og sine. Menneskeheden findes lige så lidt som katteheden og hundeheden.

I politik efter nominalismen og senere protestantismen findes der ikke længere noget alment gode eller nogen naturens orden at følge, men samfundet bliver individer, konkrete eksisterende mennesker, der så må konstituere sig på det grundlag. Hos Marsilius af Padua (ca. 1275 – ca. 1345) begynder den politiske tænkning at vende sig 180 grader, og samfundsordenen begrundes ikke længere som en instans af Guds ordning, ovenfra og ned, men nedefra og op som samtykket fra individerne. En slags demokrati begynder at gøre sin entre til fordel for teokrati.

Marsilius af Padua og William af Ockham levede midt i konflikttiden mellem kejser og pave i middelalderen og deres skrivelser virkede som ideologiske torpedoer mod pavemagten. Begge endte i asyl i München hos kong Ludwig af Bayern, der som kejser af det hellige tysk-romerske rige udfordrede paven. Striden mellem kejser og pave i middelalderen er samtidig en vigtig sejr for en verdslig autoritets autonomi og dermed et principielt vigtigt skridt mod et sekulariseret samfund².

Med reformationen opstod der en strid om, hvor vidt der fandtes etisk *indifferent* områder. Middelalderens omfavnende og aggressive kirkelige opfattelse havde gjort alle livets områder til religiøse spørgsmål. Reformatorerne og især Luthers ven Philipp Melanchthon (1497-1560) begyndte at plædere for, at da mennesker kun frelses af tro (*sola fide*), bliver mange af livets daglige gøremål uden religiøs betydning. Adiafora, eller "mellemtingene" som de kaldtes, var hverken ondt eller godt. Hele tilværelsen var ikke genstand for moral, dyd og CSR, men der var områder uden for moralen, som ikke havde betydning.

Reformationen blev i 1500-tallet iværksat for at stadfæste eksistensen af "indifferent ting" og frigøre dem fra kirkens favntag. "Indifferent ting" kom i første omgang til at omfatte klæder og spiser, som det beskrives af Melanchthon i *Confessio Augustana*. "*Hele kristendommen mentes at bestå i overholdelse af bestemte fester, riter, faster, dragter ... heri mente man bestod det åndelige liv og det fuldkomne liv.*" Men dragter og spiser gør os ikke rene eller urene, mente reformatorerne: "*Lad ingen dømme jer for føde, drikke, sabbat eller festdag.*" Man kunne altså ikke frelses eller fortabes på grund af sin påklædning.

Et andet "indifferent område" blev det gryende handels- og erhvervsliv i Europa og som lagde grunden til en voldsom ekspansion. For nu var der ikke længere en retfærdig pris at følge eller en moralsk rente. Markedet blev frit til gavn for både borgere og samfundets velstand.

Hvis alt er moral, er der ingen frihed.

Englænderen John Locke (1632-1704) brugte eksistensen af "indifferent ting" som begrundelse for frihed, fordi netop på disse områder måtte mennesker selv bestemme. Senere med pietismens og puritanismens dominans blev "indifferent områder" igen indskrænket, så dans, kortspil og spiritus blev anset for uhelelige og fordærvelige.

Middelalderen lagde også grunden til den form for *voluntarisme*, som i moderniteten og "Die Neuzeit" skulle blive

eksponentielt dominerende frem til i dag³. For vendingen i middelalderen betød også en fremhævelse af viljen i mennesket som det centrale (og igen med direkte rødder fra Augustin og Paulus). Antikken anså mennesket som en blanding af et rationalt og biologisk væsen, men havde ikke noget ord eller begreb for det latinske "voluntas". Mennesket havde en naturlig tilbøjelighed, *inclinatio naturalis*, en stræben eller et begær, og som kun blev set som en instans af en større naturlig og universel stræben eller finalitet.

I middelalderen begynder den nye viljesopfattelse at sætte sig igennem, først som en guddommelig egenskab og senere som et menneskeligt træk. Men den kulminerer først langt senere, i 1800-tallet, med de store voluntarister: Fichte, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche og Søren Kierkegaard. Her bliver verden til vilje og udtryk for vilje⁴. Hvad overmennesket eller Gud vil, trumfer al moral og sædvane. Samtidigt reduceres intellektets betydning. Ja, denne voluntarisme ligger også til grund for modernitetens værdsættelse af det nye, det grænseoverskridende, tabunedbrydende. Ekspressionisme, dadaisme, surrealisme og avantgardisme har alle sine rødder i denne fremhævelse af viljen, trodsen, i mennesket og som i sidste instans kan føres tilbage til Jesus religiøse krænkelse.

Inden for retsfilosofien kan man også se det voluntaristiske paradigme trænge igennem. Det initieres med Thomas Hobbes (1588-1679) og udvikles senere i 1800-tallet af John Austin, der ser enhver lov som udtryk for en ordre, *law is command*. Ad omveje ender det i 1900-tallets retspositivisme, der kun vil anerkende noget som ret, hvis der er vilje bagved til at sanktionere retten. Der findes ingen viden eller indsigt om det rette i sig selv, som f.eks. Thomas Aquinas udviklede i detaljer i sin politiske tænkning. Rettens mening konstitueres af, at der er magt og vilje bagved. Natur- eller menneskeretsparadigmet er helt forskelligt, fordi det forsøger indholdsmæssigt at begrunde en ret uafhængigt af, om den kan blive sanktioneret. Alf Ross skrev sin første og filosofiske disputats, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, imod tanken om, at der findes etisk erkendelse og dermed en kilde til ret og uret uafhængigt af statsviljen. Værdier var for ateisten Alf Ross relative uden rationelt indhold, men dog ikke på grund af en Ockhamsk uregerlig og almægtig Gud, men alligevel født gennem lange tråde af samme tradition. For naturen lader sig ikke aftvinge et formål eller en moral.

Frihedens historie er ingen lige vej, men i høj grad en labyrint med krogede og krydsende passager, og det moderne politiske frihedsbegreb er stort set blevet til som

bi-effekter af andre og langt mere begrænsede om end dengang helt afgørende friheder. Typisk har kravet om religiøs frihed, som igen er bestemt af opfattelsen af troen alene som den religiøse instans, været løfftestang for senere politisk frihed. Ligesom USA's adskillelse af stat og religion har sin årsag i religiøse pilgrimmes, puritaneres og fanatisters fælles ønske om at kunne dyrke sin Gud i fred for staten.

Det moderne Europa, *via moderna*, tager sin begyndelse i middelalderen og paradoksalt vinder det moderne frem samtidigt med en fokus på viljen, subjektiviteten, autenticiteten, selvhævdelsen og grænseoverskridelsen, og med en distance til fornuften som den afgørende menneskelige kvalitet⁵. Sammenlignet hermed er oplysningstiden mere en parentes eller et sidespring end en afgørende epoke frem mod det moderne samfund i dag. De afgørende ideer blev støbt i senmiddelalderen. Paradokset er, at denne proces også fødte nutidens nihilisme med fokus på vilje og selvhævdelse⁶.

Noter

¹ Den moderne naturvidenskab kan på mange måder siges at have sin fødsel i denne vending, fordi erfaringen og ikke åbenbaringen eller fornuften nu bliver kilde til viden, cf. Amos Funkenstein (1986): *Theology and Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*.

³ Det er som alt andet her i verden kontroversielt. Hans Blumenberg er eksponent for det modsatte syn, nemlig at modernitetens "self-assertion" er en ny konstruktion, der opstår efter renæssancen og som ikke er et sekulariseret produkt.

⁴ "Der gives i sidste og højeste instans ingen anden væren end villen. Villen er urværen", hedder det hos Schelling i *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Schopenhauers hovedværk hedder *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Nietzsches centrale begreb er Wille zur Macht. Kierkegaards illustrerer og forsvarer en ekstrem etisk voluntarisme i *Frygt og Bæven*, hvor Guds vilje trumfer al menneskelig moral.

⁵ Således er moderniteten i sin oprindelse ingenlunde religionsfjendtlig, men født af en ny trosforståelse. "It is a mistake to imagine that modernity is in its origins and at its core atheistic, antireligious, or even agnostic. ...modernity sought not to eliminate religion but to support and develop a new view of religion and its place in human life, and that it did so not out of hostility to religion but in order to sustain certain religious beliefs", Michael Gillespie (2008): *The Theological Origins of Modernity*.

⁶ "Nihilism arises in the context of a new revelation of the world as the product not of reason but of will", Michael Gillespie (1995): *Nihilism before Nietzsche*, p.xxiii.

Den bundne samvittigheds frihed

Protesterende protestanter og frihedsrettighedernes genkomst

Af Katrine Winkel Holm

Når spørgsmålet stilles, hvilken andel kristendommen har i fremkomsten af frihedsrettighederne i Vesten, vil kristendommens mange ihærdige fjender sige, at de kom frem på trods af kristendommen og kun skyldes indsatsen fra fire-fem franske rationalister.

Den kristne apologetiker forventes så at argumentere for det modsatte: at de er vokset ud af kristendommen.

Jeg vil kun delvist leve op til denne forventning. For frihed i al almindelighed – friheden til at gøre, hvad man har lyst til – har aldrig været et kristent kampråb. Er det målestok-ken, falder kristendommen håbløst igennem.

Det er indlysende, at det dobbelte kærlighedsbud og den kristne lære om synd og samvittighed er voldsomt hæmmende for den personlige frihed.

Jeg finder det tankevækkende, at Dennis Nørmark, en af de mest ivrige kristendomskritikere herhjemme, beskriver jægersamfundet som en lys periode i "frihedens historie" før kristendommen kom med sit angivelige tyranni.

Går man ind på hans præmisser (jeg tvivler dog på, at kildegrundlaget giver mulighed for hans bastante konklusioner), må man muligvis give ham ret. Køllemandene havde måske stor individuel frihed til at hamre køllerne i hovederne på dem, de havde lyst til. De frihedsbegrænsende regler var nemlig ifølge Nørmark endnu ikke opfundet.

Jeg er bare så inderligt taknemlig for, at jeg ikke levede i denne frihedens tidsalder. For friheden her er jo bare et andet ord for jungleloven, dvs. lovløshed, hvor de stærke frit kan tyrannisere de svage.

Af samme grund har jeg et anstrengt forhold til to berømte citater om frihed. Det første er Grundtvigs kendte diktum: "Frihed duer til alt godt".

Kan man finde et mere virkelighedsfjernt udsagn? Frihed duer faktisk til meget ondt. Uden en lov, der begrænser friheden, fører den til magtmisbrug, undertrykkelse, vold – ja, til hele horden af kardinalsynder. Hvad Grundtvig udmærket selv vidste, i hvert fald nogle gange: "Hvor ingen hegner, kun torne gro", siger han i sangen om Kong Skjold. Giver man ukrudtet ubegrænset frihed, bliver resultatet skvalderkål, tidsler og torne. I blomsterbedet såvel som i samfundet.

Det andet er Rousseaus skæbnesvangre diktum: "Mennesket er født frit, og det er overalt i lænker".

Utroligt mange, også liberalister, deler Rousseaus opfattelse af, at mennesket er født frit. Men udsagnet er jo egentligt et vildt udokumenteret postulat, den slags vi gerne kalder et trosudsagn. Erfaringen tilsiger i hvert fald ikke, at mennesket er født frit med et sæt umistelige menneskerettigheder. Et lille menneskebarn er en afhængig lille størrelse, der ville dø, hvis det blev overladt til sin egen frihed. Menneskerettighedserklæringerne er historiske dokumenter forfattet af mennesker og de påståede universelle rettigheder er af varierende indhold.

Mener man, at mennesket er født frit, og at menneskerettighederne er evige, urokkelige, medfødte universelle sandheder, er man vej på over på religionens bane.

Bundet til Gud, fri af verden

Kristendommen har som sagt ikke frihedsrettighederne på programmet, alligevel spiller kristendommen en stor og positiv rolle i deres historie. Det skyldes, at de i vid udstrækning er et bi-produkt af f.eks. protestantiske slagord som "frihed til Ordet". Den tyske teolog Eberhard Jüngel formulerede det under Muhammedkrisen på denne måde: "Ytringsfriheden er et sekulariseret kristent gode". Et barn af protestantismen og oplysningstiden. En arv, vi som protestanter bør føle os både stolte og forpligtede af.

Ethvert skolebarn burde f.eks. kende historien om Martin Luther (1483-1546), der på rigsdagen i Worms 1521 overfor de mægtigste mænd i Europa nægtede at tilbagekalde sine ord, selv om han vidste, det kunne koste ham livet. Som han sagde:

“Min samvittighed forbliver fanget i Guds Ord... Jeg hverken kan eller vil tilbagekalde noget, for det er ikke tilrådeligt at handle mod sin samvittighed.”

Luther optrådte her som en fri mand, der var bundet af Guds ord. Han blæste magten et stykke, netop fordi han var bundet til sin samvittighed. Frihed og ufrihed gik hånd i hånd.

Protestantismens historie er historien om denne bundne samvittigheds krav om frihed. Et krav, der med tiden førte til tros- og ytringsfrihed også for dem, der ikke var kristne.

Men den kristne frihed er fuld af paradokser og protestanterne i historien fuld af menneskelige fejl. Verden er et grumset sted og arvesynden kirkens eneste veldokumenterede dogme. Derfor kan enhver kristendomshader finde sin egen lille pinagtige episode og puste den op til at være selve indbegrebet af kristendommen.

En debattør som Frederik Stjernfelt er rejsende udi denne genre og viger ikke tilbage fra direkte manipulation med kilderne for at få fremstillet “lutheranismen” som Vestens svar på Det muslimske Broderskab. Tilgangen er nærsynet, ufrugtbar og til tider tæt på historieforfalskning.

For at undgå den faldgrube vil jeg gå historisk frem og koncentrere mig om reformationen og tiden efter.

Samvittighedsfrihed og Gudsfrygt

På Luthers tid var der absolut ingen trosfrihed. Lovgrundlaget for kætterforfølgelse havde siden højmiddelalderen ligget fast: De, der var bandlyst af kirken, skulle overdrages til den verdslige øvrighed med henblik på dødsstraf. Det, der som bekendt var tæt på at ramme Luther efter rigsdagen i Worms i 1521.

Da han nogle år senere oplevede, at hans oversættelse Ny Testamente til tysk blev forbudt i alle ikke-evangeliske dele af Tyskland, skrev han sit eneste samlede større skrift om dette emne: Om lydighed mod den verdslige øvrighed, på tysk: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523).



Tankerne i dette skrift, som er det sted hvor toregimentelæren udfoldes, ligger i forlængelse af hans udtalelse: “Kætterafrændinger er imod Helligåndens vilje”.

Øvrigheden, altså også kejseren, der lyste Luther i band, skal adlydes, men der er en grænse for øvrighedens magt:

“Da det [tro] er en sag, der angår den enkeltes samvittighed, hvordan han tror eller ikke tror, og da der ikke går noget fra den verdslige magt ved det, skal den også være tilfreds, passe sit og lade folk sådan som de kan og vil, og ikke tvinge nogen med magt. For troen er en frivillig sag, som man ikke kan tvinge nogen til. Ja, det er en Guds gerning i Ånden, og der kan slet ikke være tale, om at ydre magt skulle kunne fremtvinge eller skabe den. Det er oprindelsen til den talemåde, som også findes hos Augustin: Til tro kan og skal men ikke tvinge nogen.”

Denne samvittighedsfrihed bunder for Luther i Gudsfrygt: Det er Gud, ikke verden, der hersker over sjælen, for “sjælen kan og skal ingen befale over, med mindre man formår at vise den vejen til himmelen: det kan kun Gud alene gøre, ikke noget menneske. I spørgsmål, som angår sjælens frelse, er det derfor kun Guds ord, der må forkyndes og antages.”

Her udfoldes den bundne samvittigheds frihed overfor verden: Det er Gud, ikke verden, der regerer over sjælen. For troen er Guds værk.

Man kan også formulere det sådan, at samvittighedsfriheden for Luther er en negativ frihed: Frihed fra falske

lærere, falske autoriteter og falske hierarkier; friheden *til* at være bundet af Guds ord. Præcis som han formulerede det i Worms: "*min samvittighed forbliver fanget i Guds Ord*".

Der er altså ikke tale om en autonom suveræn samvittighed som øverste instans som i senere tiders individualisme. Den øverste instans er Guds ord og Luthers kamp for frihed er friheden til at være Guds lydige skabning.

Disse tanker sætter sig ingen umiddelbare spor i de protestantiske lande efter reformationen, hvad der hænger sammen med, at Luther ikke selv på sine ældre dage levede op til ordene fra sit skrift fra 1523. Alligevel fik hans lære om de to regimenters kolossal betydning på længere sigt. Den tyske filosof Rainer Forst fastslår i sit værk om tolerance fra 2003, at kravet om religionsfrihed især udvikles i de protestantiske områder. De steder hvor toregimente-læren og opfattelsen af friheden som alene bundet til Guds ord, er udbredt. Det som jeg kalder den bundne samvittigheds krav om frihed.

Det går f.eks. igen i en af de vigtigste tekster om tolerance og trosfrihed, John Lockes berømte brev om tolerance fra 1689. Bl.a. vil Locke ikke udstrække tolerance til katolikkerne med den begrundelse, at den katolske kirke ikke respekterer samvittighedsfrihed og skellet mellem de to regimenter.

Calvins kætterbål, Castellio og Milton

Men lad os gå tilbage til 1553, der blev et skelsættende år i trosfrihedens historie. Det var nemlig det år, lægen Michel Servet blev brændt som kætter i Calvins Geneve, fordi han havde fornægtet Helligånden. Luther havde som nævnt udtalt, at kætterbål er imod Helligåndens vilje, og ikke et eneste bål brændte i de evangeliske områder i Luthers tid.

Melanchton, Luthers højre hånd og efterfølger, hilste derimod Servets henrettelse velkommen. Men blandt mange protestanter, også blandt Calvins tilhængere, vakte kætterbrændingen opstandelse. Nu opførte protestanterne sig jo ikke bedre end papisterne.

Da Calvin skrev et forsvarsskrift for sin rolle i sagen, svarede en af hans tidligere elever, Sebastian Castellio, (1515-1565) igen med et skrift, der blev en milepæl i religionsfrihedens historie: *De haereticis an sint persequendi* (1554). På dansk: Om hvorvidt kætterne skal forfølges.



Sebastian Castellio (1515-1565)

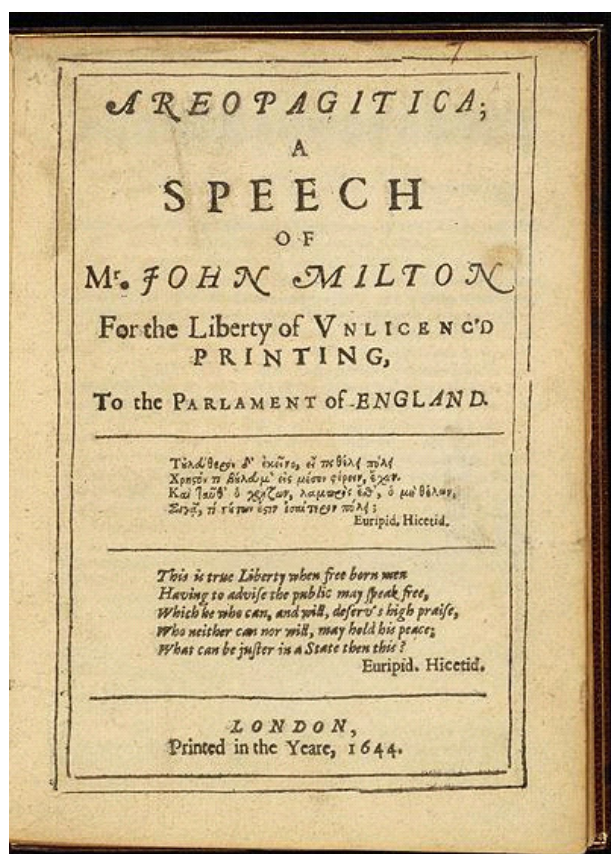
Skriftet er ét langt forsvar for, at kættere ikke bør straffes med døden, vel at mærke bygget op af citater fra kristne teologer tilbage fra Augustin. Martin Luther optræder i skriftets undertitel og det er først og fremmest ham, Castellio henviser til blandt de samtidige teologer. Især citerer han flittigt fra Luthers skrift om den verdslige øvrighed.

Hovedargumentet er det kendte skel mellem åndeligt og verdsligt: Religion er en åndelig sag, som øvrigheden ikke har kompetence til at tage sig af. Dog er der grænser for tolerancen hos Castellio: Den, der fornægter Gud og skriften, er ikke kætter, men blasfemiker og skal overgives til de verdslige øvrigheder til afstraffelse. Det interessante i denne sammenhæng er, at Castellio ikke henviser til en autonom fornuft, men argumenter bibelsk-teologisk.

Castellios skrift fik betydning i Holland i begyndelsen af 1600-tallet, hvor de indre stridigheder mellem calvinisterne var store og hvor tolerance derfor blev en påtrængende nødvendighed. Det samme var tilfældet i England, hvor de mange forskellige protestantiske retninger lå i evig, indbyrdes strid i 1600-tallet. Det førte til, at man begyndte at tildele hinanden friheder og rettigheder, så man selv kunne nyde frihed.

I den engelske debat genfinder man tankegangen fra Luther i Worms, hvor han som nævnt havde understreget, at fordi samvittigheden er bundet til Gud, skal den være fri for tvang fra denne verdens magter. Det er f.eks. det, der får John Milton til at formulere sine tanker om egentlig trykkefrihed i 1644 – flere årtier før Spinozas berømte Traktat om ytringsfrihed. Som han siger:

"Giv mig frem for alt andet frihed, friheden til at erkende, til at tale, til uhæmmet at argumentere i overensstemmelse med min samvittighed".



Milton argumenter klassisk protestantisk: Det er *the Christian Liberty* han argumenterer for: Han henviser til troen og fornuften og kræver tale og trykkefrihed, dog ikke for katolikker, da de styres af en fremmed magt og i øvrigt sandsynligvis vil arbejde på at ødelægge samvittighedsfriheden.

Frihed fra sjæleherseri

Og så nærmer vi os en ny milepæl: John Lockes brev om tolerance, skrevet i 1689 efter 100 år religionskrige, hvor "kristne havde mishandlet hinanden med grusomhed og blodtørst", mens "tyrkerne stille havde leet for sig selv".

Ligesom hos de andre protestanter betyder tolerancekravet hos Locke ikke, at han opgiver evangeliet som sandheden med stort S.

Som hos Luther er hans begrundelse for tolerancen, at troen er Guds værk og at der derfor skal trækkes klare grænser: Staten skal ikke herske over sjælene – Locke bruger denne lutherske formulering – og kirken skal ikke besidde verdsligt magt.

Igen er det altså skellet mellem regimenterne, der argumenteres med, omend Locke placerer skellet et andet

sted i Luther. Han begrundet menneskets jordiske frihed med, at mennesket er Guds ejendom og Guds tjener: Mennesket tilhører sig selv, ikke staten, fordi mennesket tilhører Gud. Denne frihed fra sjæleherseri er hans *birthright*, hans fødselsret.

Dvs. at de naturlige rettigheder - for vi er på vej til naturretighederne - er skænket skabningen af Gud og det er under påberåbelse af hans bud og lov, at den politiske modstand begrundes. Statens begrænsning til det sekulære begrundes kristeligt.

Tolerancen, som for Locke er den sande kirkes kendetegn, har sine grænser: Kun religioner, der formår at skelne mellem verdsligt og åndeligt – dvs. de protestantiske – skal nyde religionsfrihed. Det betyder, at katolikker og også ateister udelukkes fra den. Som han siger:

"Hverken troskab, pagt og ed kan være noget helligt og varigt for en ateist, og det er i den grad det menneskelige samfunds bånd".

Man kan altså ikke rigtig stole på en ateist, siger Locke faktisk her, for uden Gud mister løftet og loven sin forpligtende karakter. Derfor er et samfund uden fælles fundament i Gud ikke muligt, mener Locke.

Et sekulariseret kristent gode

Locke argumenterer på religiøse præmisser, mens han argumentation har potentiale til at befries fra dem og vandre af sted ad egne naturretlige veje. I retning af evige natulove og medfødte menneskerettigheder. Sådan som det også skete.

Friheden er altså her ved at blive sekulariseret og autonom. Det interessante i denne sammenhæng er virkningshistorien: At toregimente-læren og den bundne samvittighed frihedskrav går igen.

Forbindelse fra Luther over Castellio til Milton og Locke er meget klar og viser, at Jüngels formulering er meget præcis: Ytringsfriheden er et sekulariseret kristent gode. Den er et produkt, et biprodukt af reformationen og af oplysningstiden. Det reformatoriske frihedskrav er den bundne samvittigheds krav om frihed og som sådan relative og pragmatiske. I klar modsætning til de krav som den autonome, absolutte fornuft formulerer.

Luther og traditionen efter ham kæmper nemlig ikke for frihed i almindelighed, men for Ordets frihed. Og som en sidegevinst af denne lidenskabelige kamp opstår de sekulære frihedsrettigheder, som da efterhånden udbre-

des til alle landets borgere, uanset religion og konfession. Der er således ingen grund til at undre sig over friheden har særligt gode vækstvilkår i kristenheden – den gamle betegnelse for Vesten.

Den nye kristendomsfjendtlighed

Det er mere forunderligt, at så mange i dag fortrænger denne del af historien og at den aggressive nyateisme udfolder sig så voldsomt. Særligt heftigt går det for sig i Storbritannien, hvor der i disse år kører en kampagne for at få kristendommen og kristne symboler fjernet fra det offentlige rum.

Hvad skyldes denne nye kristendomsfjendtlighed?

Den britiske forfatter Peter Hitchens kommer med et par interessante bud. Og lad mig slutte af med hans overvejelser. Hans bidrag til debatten er et led i diskussionen med hans nu afdøde bror, den prominente ateist Christopher Hitchens. Mens den ene bror skrev *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, skrev den anden: *The Rage against God*.

Ikke overraskende tager jeg Peters parti i denne broderstrid, hvor den mindre berømte lillebror viser sig at være meget mere inde i sagens substans (ikke mindst Sovjets forhold til religion) end den mere kendte storebror.

Peter Hitchens har to forklaringer på den opblussede kristendomsfjendtlighed. Den ene er, at utopismen, som er en arv efter socialismen, lever lystigt videre trods socialismens påståede død, nu bare i en sekularistisk udgave. Mens hans egne ord: "Hvad er det de nye aggressive ateister har imod den kristne Gud?"

Han er deres største konkurrent. Ved at stille alle mennesker under en guddommelig autoritet og ved at hævde, at "mit rige ikke er af denne verden" understreger den kristne tro, at det ideelle samfund ikke eksisterer i denne verden. Det er den mest sammenhængende og vigtige forhindring for sekulær utopisme og et værn mod tilbedelsen af menneskelig magt. Tanken om synd, samvittighed, evigt liv og guddommelig dom under en uforanderlig lov, er det ultimative forsvar mod den utopiske tro, der ender med at lade målet hellige midlet og relativere moralen."

Den anden grund er 60'ernes frigørelses-evangelium, som de kulturradikales (*liberals*) stadig hylder. Kristendommen modsiger dette selvrealiserings-budskab og sætter den kulturradikale magelige relativisme under anklage. Synd er f.eks. meget usexet, når man nu har

vænnet sig til, at det flotteste i verden er at realisere sig selv. Og den dårlige samvittighed, som enhver alligevel uundgåeligt støder ind i, forøger ofte blot fjendtligheden mod den, der hævder, at der er god grund til dårlig samvittighed og oven i købet på nærgående vis insisterer på din pligt til at sætte dig selv til side for næstens skyld. Kættersk, upopulær tale i et samfund, der har overtaget dogmerne fra kulturrevolutionen i 1968. Derfor bliver man decideret forarget over kristen moral og ønsker resterne af den og af kristendommen ud af undervisningen og det offentlige rum i det hele taget.

Hvis Hitchens' analyse er rigtig, bliver spørgsmålet, hvad man får i stedet den dag, de gamle moralbegreber er væk.

Måske vi kan se frem til at vende tilbage til de glade dage i jægersamfundet?

Litteratur

- Rainer Forst (2003): *Toleranz im konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*.
 Hans R. Guggisberg: Sebastian Castellio. (1997): *Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*.
 Mikael Jalving og Lars Hedegaard (red.) (2008): *Frihedens væsen. Fra Perikles til Hirsi Ali*. Odense.
 Peter Hitchens (2010): *The Rage against God*.
 Katrine Winkel Holm (2011): *Lutherhetzen og den bundne samvittigheds frihed*, Tidehverv, september.

Frihed før kristendommen

- om historieløshed og historieforfalskning i debatten om kristendommens arv

Friheden har en meget lang historie. Længere end det normalt kommer frem i debatten, der præges af stemmer fra faggrupper uden ret meget forstand på fortidens samfund eller på samfund udenfor den vestlige kulturkreds. Af samme snævertsynede årsag kan samme fagpersoner konkludere, at kristendommen er udgangspunktet for alt fra demokrati, sekularisering, rationalitet og frihed. Men trækkes perspektivet længere tilbage og længere ud i verden, viser det sig at være åbenlyst forkert. Kristendommen kan muligvis i sin struktur have spillet en mindre begrænsende rolle end andre religioner. Men at hævde kristendommen som kilden er tendentiøst og forkert.

Af Dennis Nørmark

Lad os starte med at give kejseren, hvad kejserens er. For nu at bruge det citat, der har fået en så central, og efter min mening uretmæssigt stor vægt, i diskussionen om kristendommens indvirkning på frihed, demokrati, individuelle rettigheder og velstand.

For *kan* kristendommen have haft en gavnlig effekt på udviklingen af frihedsrettigheder, demokrati og velstand i Europa?

Efter min vurdering er det meget muligt, at kristendommen, på grund af sin særlige karakter kan have haft visse gavnlige effekter på udviklingen af disse ting. Jeg vil dog i det følgende argumentere for, at det mere skyldes forskellige udeladelser i denne religion, end at det skyldes aktive tiltag fra den kristne kirkes side. Derudover vil jeg argumentere for, at de gavnlige ideer i kristendommen, der kunne have en positiv indflydelse på, at den vestlige verden for godt 300 år siden oplevede en frisættelse af individet, som er sjælden her på planeten, egentlig ikke er specielt kristne og var til stede i det før-kristne Europa. Ja, faktisk også uden for Europas grænser.

En verden uden for Vesten

Det sidste er vigtigt, men ofte totalt overset i debatten. Nemlig, at der findes en verden *uden for* Europa, og at der findes folk her i verden, som *ikke* er moderne, og at der levede folk i fortiden, som faktisk også tænkte *uafhængigt* af, hvad der foregik på den vestlige side af Uralbjergene.

Det skyldes, at de personer, der normalt bevæger sig ind på dette vigtige emne, i hovedreglen er teologer, historikere, filosoffer, idéhistorikere, politologer og andre, der ofte mangler basal viden om ikke-vestlige samfund. De eneste, der reelt ved noget om, hvordan eksempelvis friheden ser ud i andre kulturer end vores egen, er antropologer, som normalt udmærker sig ved at være fraværende i den offentlige debat, Boyer (2011). Tillad mig derfor at starte med et par fakta fra virkelighedens verden, der måske vil overraske de fleste.

Friheden er ikke ny, den er ældgammel. Frihed, autonomi, magtlighed og fravær af dominans og kontrol var sandsynligvis til stede i de tidligste menneskesamfund, og først senere udfordres disse friheder væsentligt ved udviklingen af storskalasamfund, jordrettigheder og mere udviklede politiske systemer.

For de fleste med forstand på politiske systemer lyder denne beskrivelse vel relativt velkendt. Det lyder umiddelbart som den Rousseauske forestilling om, at de primitive samfund var harmoniske og lige samfund, og at det hele gik fløjten, da civilisationen indtraf og bragte mennesket ud af sin tilstand af fred og fordragelighed. Derfor er denne fremstilling da også rutinemæssigt blevet afvist af toneangivende samfundsdebattører og politiske tænkere. Som regel ikke på baggrund af egentlige empiriske studier, men snarere på baggrund af personspørgsmål. Krydret med beskyldninger om romantik eller marxistisk urkommunisme! Ofte har man derfor mistænkeliggjort de politiske forestillinger hos dem, der talte for disse

tanker, fremfor reelt at undersøge baggrunden for dem. På den måde udviklede "Den ædle vilde" sig op igennem århundrederne til en parodisk figur, man kunne bruge til at ugyldiggøre alle forsøg på at lære noget af primitive samfund, Ellingson (2001).

Og igen, så har det ikke hjulpet, at antropologer med reel forstand på denne type samfund (i hvert fald de nuværende eksempler på primitive jæger-samler-kulturer) normalt intet siger i den offentlige debat.

Men lad mig sige det helt umisforståeligt. Jæger-samler samfund, af den type som man må formode indtil for 15.000 år siden var den absolut dominerende samfunds-type mennesket befandt sig i, Service (1971; 1975), Diamond (2002), er overvejende kendetegnet ved en bemærkelsesværdig individuel frihed. En frihed, der gør, at dominans fra enkeltindivider og indskrænkningen af det personlige råderum er ret begrænset, Ingold et al. (1997).

Komparative studier foretaget af antropologen Christopher Boehm viser tydeligt, at jæger-samler samfund overalt i verden stadig, og historisk, kendetegnes ved en relativt ubegrænset ret til at tale, kritisere, joke og latterliggøre uretmæssig dominans samt udmærker sig ved en relativt afslappet holdning til sex, inkl. en udbredt tendens til seriel monogami (meget à la den, vi finder i moderne vestlige skilsmisse-samfund), Boehm (1999).

Det betyder på ingen måde, at disse samfund alene er fredelige og paradisiske, som det flere gange uretmæssigt er blevet hævdet, Mead (1928). Her har kritikerne af Rousseau naturligvis haft fat i den lange ende. Mange af disse samfund er til tider ekstremt voldelige (dog typisk imod andre eksterne grupper), det er stadig overvejende mænd, der dominerer kvinderne, og aggression og forsøg på at få magt over andre er en tilstedeværende faktor. Derudover er jæger-samler samfund typisk kendetegnet ved en tendens til kollektivt pres mod konformitet, Boehm (1999: 84). Men overvejende er jæger-samler samfund relativt frie samfund med en stor grad af individuel uafhængighed koncentreret om kernefamilien.

Senere udfordres denne egalitet i stammesamfundene, der historisk først dukker op for ca. 35.000 år siden – samfund, der dog reelt set stadig er relativt egalitære. I stammerne har lederne primært status af "first among equals" og er reelt "på valg", hvorved de hurtigt mister magten igen, hvis de falder i unåde hos resten af stammen. Magtmidler har de reelt ingen af, Sahlins (1963).

Helt radikalt anderledes bliver det først i de første høvdingedømmer (for omtrent 8.000 år siden) og senere stater (5-6.000 år siden), hvor magten centrerer, og friheden efterhånden begrænses af regler og love, der skal sikre, at magten ikke udfordres. Ultimativt kan man her tvinges i krig for en sag, man ikke tror på, og for interesser, der ikke er ens egne. Noget, der var helt utænkeligt i de primitive jæger-samler-horder.

Denne samfundsform sætter sine tydelige spor. De første store stater i Kina udvikler slet ikke tanker om frihed. Her dominerer den konfucianske forestilling om hierarki, faste roller og indiskutabel lydighed. Således også i én af de første store stater, den egyptiske, hvor der endog slet ikke fandtes et ord for frihed, Fears (2007).

Det er en lang mørk periode i frihedens historie, men forud for den er gået muligvis hundredtusindvis af år med en radikalt anden og mere fri samfundsform. Hvordan kan der ske så dramatisk et skift, har mange samfunds-forskere spurgt sig selv?

En af forklaringerne på, at mennesket alligevel ender med at underkaste sig, og at individer alligevel vælger at dominere andre, er vel nok, at mennesket suverænt er det mest fleksible dyr, der nogensinde har levet her på jorden. Lidt firkantet kan man sige, at mennesket hverken er godt eller ondt, men i virkeligheden kendetegnet ved ekstrem opportunisme. Dominanshierarkier er ikke ukendte hos vores nærmeste primater (chimpanser, bonoboer, gorillaer), og evnen til underkastelse for at undgå yderligere ballade, vold og måske opnå beskyttelse ligger tilsyneladende dybt i os. Ligeledes ligger tendensen til at dominere andre, hvis vi får muligheden for det.

Som Boehm beskriver det i sin bog *Hierarchy in the Forest*, så er frihed fra dominans og undertrykkelse altid at foretrække, så længe det er frihed fra *andres* dominans og undertrykkelse. Med andre ord, hvis man selv får mulighed for at dominere (og adgang til de privilegier af ofte seksuel karakter, der følger med), så virker dominans-hierarkier pludselig som en virkelig god idé!

Derfor vil balancen hele tiden svinge frem og tilbage i menneskesamfund, og i storskalasamfund med militært undertrykkelsesapparat, privilegerede klasser og andre menneskelige "opfindelser", bliver det pludselig muligt at etablere længerevarende systemer af ufrihed og kontrol, der tilmed går i arv fra generation til generation og består i årtusinder for til sidst at efterlade mennesket med det indtryk, at vi aldrig har været frie.

Et indtryk og en konklusion, der med al sandsynlighed er forkert, men som gik tabt på historiens mødding, og som mere eller mindre forsvandt i den vestlige intellektuelle debat, fordi man i det tekst- og kildefokuserede Vesten ikke kunne finde nogen gode vidnesbyrd fra tiden før etableringen af de ufrie imperier.

Frihedens anden genkomst – antikken

“Skønt det moderne menneske selv med sin bedste vilje ikke plejer at være i stand til helt at forestille sig den betydning, som religiøse bevidsthedsindhold har haft for livsførelsen, kulturen og folkekaraktererne, så kan det naturligvis ikke være meningen i stedet for en ensidigt “materialistisk” kultur- og historiefortolkning at sætte én, der er lige så ensidigt “spiritualistisk”. Begge er lige mulige. Men den historiske sandhed er lige dårligt tjent med dem begge, når de gør krav på ikke blot at være forarbejde for undersøgelsen, men tillige dens afslutning,” Max Weber, *Den Protestantiske Etik og Kapitalismens ånd* (1998: 122)

Hvor det i høj grad var materielle forhold og tekniske landvindinger, der bragte mennesket ud af jæger-samler-samfundet og frem til de storskalasamfund, der lod sig organisere under despoti og ufrihed, så var det ideer, der bragte mennesket ud af dets ufrie mørke igen. For sådan er historien. Som Max Weber så klogt skriver det i det ovenstående citat: Religion, tanker, ideer og materielle frembringelser er alt sammen med til at drive historien videre. Ikke mod noget mål, men imod noget “andet”. En af disse nye frembringelser var det antikke demokrati

Den antikke idé om borgerens frihed og demokrati kommer ikke ud af nødvendigheder eller religiøse overbevisninger, men ud af hovederne på de folk, der tænkte disse tanker. Det hellenistiske samfund var for godt 2600 år siden, efterhånden blevet så velstående, at det gav mulighed for, at kloge mænd (indrømmet, med lidt hjælp fra hjemmegående slaver) kontemplativt kunne vurdere tilværelsens mening og gøre sig tanker om samfundet.

Fremkomsten af demokrati i Athen er velkendt, og den skal jeg ikke kede læseren med, der henvises til Steen Steensens artikel i dette nummer, men et par andre idémæssige nedslag er faktisk væsentlige for at forstå, hvilke unikke tanker, der her etableres, og som overtages, og altså ikke opfindes af kristendommen langt senere.

Et af hovedargumenterne for, at kristendommen spiller en afgørende rolle for demokrati og frihed, er det lille citat, jeg indledte denne artikel med. Lad os se på dét i sin helhed. Her fra Markusevangeliet kapitel 12, vers 13-

17 (men også Mathæus- og Lukasevangeliet rummer historien):

“Og de sendte nogle af farisæerne og herodianerne hen til Jesus, for at de skulle fange ham i ord. De kom hen og sagde til ham: »Mester, vi ved, at du er sanddru og ikke retter dig efter andre, for du gør ikke forskel på folk, men lærer sandt om Guds vej. Er det tilladt at give kejseren skat eller ej? Skal vi betale, eller skal vi ikke betale? Men Jesus gennemskuede deres hykleri og sagde til dem: »Hvorfor sætter I mig på prøve? Ræk mig en denar, så jeg kan se den!« De rakte ham én. Og han spurgte dem: »Hvis billede og indskrift er det?« »Kejserens,« svarede de. Jesus sagde til dem: »Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!« Og de undrede sig meget over ham.”

Som Sören Wibeck konkluderer det i sin bog om den historiske Jesus, så viser dette citat med al tydelighed, at Jesus ikke var nogen politisk rebel, Wibeck (2008: 208). Det var selvfølgelig også nærmest utænkeligt, at kristendommen senere kunne slå rod i det romerske imperium, hvis Jesus nogensinde havde sagt andet, end at han respekterede, at kejserens rige var ét, mens hans eget rige “ikke er af denne verden” (Johannesevangeliet 18, 36).

Her sker der altså en uddifferentiering, som bestemt er væsentlig, men at gøre dette citat til grundstenen i en påstået kristen idé om demokrati, frihedsrettigheder og sekularisering er en ahistorisk overdrivelse. Alligevel markedsføres den jævnlige og bastant af både teologer og andre (eksempelvis Sørlander (2008) og for en gennemgang af andre med samme dagsorden, se Mchangama (2010)).

Men denne uddifferentiering, om end den er virkelig altafgørende, er slet ikke så ny, som den fremstilles i debatten. Og ej heller har religion og politik altid været flettet så meget ind i hinanden, som man også ofte hører.

Faktisk ser det ud til, at de første forsøg på at retfærdiggøre magt og dominans med henvisning til et guddommeligt mandat, først for alvor optræder i de høvdingedømmer, der etableres for rundt regnet 7.500 år siden. De opstår på den amerikanske nordvestkyst, senere på Hawaii, i Mellemøsten og andre steder, hvor der er velstand nok til, at man kan brødføde mange også inden landbruget for alvor slår igennem. Her etableres de første klare vidnesbyrd om konger med halvgudelig status. og her indføres officielle religioner, som folk må underkaste sig eller dø. Eksempelvis Sargon af Akkad, som ledede

de sumeriske bystater fra 2270-2215 f.kr., samt selvfølgelig de velkendte egyptiske faraoer.

Sådan praktiseres religion helt overordnet ikke i jæger-samler-samfund. De kosmologiske forestillinger, der normalt findes her, bruges meget sjældent til at retfærdiggøre magt, Ingold et al. (1997, vol. 2), Wright (2009). En shaman eller bønneleder kan have en central plads i samfundet og en privilegeret kontakt til den overnaturlige verden, men han er ofte afhængig af, at hans magi "virker". Ellers bliver han "fyret" som åndelig vejleder igen.

Også for antikkens grækere sker der en klar uddifferentiering mellem kejserens og gudens. Athen er ikke en religiøs bystat med et religiøst mandat. Det er en stat af frie borgere. Dette skyldes i høj grad en tænkning, der var helt central i hellenismen, og som spiller en rolle for både videnskab, politik og filosofi. Nemlig en tænkning med fokus på frihed og uafhængighed.

Denne tænkning var i høj grad rettet imod individet og dette individs egne personlige og frie handlinger. Det, som på engelsk kan kaldes *agency*. Ifølge psykologen Richard E. Nisbett, der har skrevet en imponerende komparativ mentalitetshistorie i sin fascinerende bog *The Geography of Thought*, Nisbett (2003), ligger denne tænkning ikke alene til grund for den demokratiopfattelse, som man herfra udbredte, men er faktisk så væsentlig en del af tænkningen i antikken, at det også præger de videnskabelige opdagelser, som denne bemærkelsesværdige intellektuelle periode er i stand til at frembringe.

Et af de bedste eksempler på denne tænkning er faktisk en forestilling, der senere viste sig at være forkert, nemlig den aristoteliske forestilling om mål (telos) og en særlig kraft, der retter tingene i verden mod en særlig ideel tilstand. I dag ved vi, at denne tanke gav en række fejlagtige konklusioner. Eksempelvis forstod man ikke tyngdeloven tilstrækkeligt, fordi man forestillede sig, at eksempelvis stenen havde som sit mål at finde hvile på jorden, og derfor faldt den. Nogle genstande faldt derfor med forskellige hastigheder, fordi der var forskellige *egen-skaber* ved genstandene.

Dette fokus på genstandene og objekternes individuelle karakteristika var ifølge Nisbett en hellenistisk opfattelse, der stod i vejen for at erkende det, som faktisk var årsagen til, at eksempelvis en sten og en fjer falder med forskellige hastigheder. Nemlig forholdet til de omgivelser, de falder i, som eksempelvis luftmodstanden. I dag kan man med lethed teste dette i et lufttomt rum, men i Østen tænkte man sig faktisk frem til konklusionen, fordi man kulturelt

og mentalt set tænkte anderledes her end i antikken. I Østen var man (og er man stadig) langt mindre individualistisk tænkende, og derfor var det lettere for kinesiske tænkere at forstå, at hemmeligheden bag den tilsyneladende varierende tiltrækningskraft skulle findes i *relationen* mellem genstanden og det medium, den faldt i.

For Aristoteles og hans ligesindede var det de individuelle karakteristika, der var i højsædet, og denne tænkning dominerede ifølge Nisbett den videnskabelige såvel som den samfundsmæssige tænkning i århundreder. I Øst var man knap så fokuseret på sandhed eller rigtigt/forkert, men så langt mere, i bogstaveligste forstand, relativistisk på tingene. Her indså man derfor også før end i Vesten, at månen havde indflydelse på tidevandet. Igen fordi man så på relationen, mere end man indlagde en særlig "hensigt" i selve objektet. På samme måde fokuserede man også i øst på de sociale relationer som netop hierarkier, lydighed, forbindelser og en generel kollektivism.

En vigtig pointe relateret hertil er, at ideen om rigtigt og forkert således også etableres langt forud for den kristendom, der alt for ofte får æren for det. Det sker særligt hos stoikerne, der både opfinder ideen om en naturret og formulerer forestillinger om en særlig rationalitet, som mennesket har til fælles. Også denne opfattelse afkobler og differentierer mennesket fra sine omstændigheder og plæderer i stedet noget universelt og absolut. Stoikerne var eksempelvis imod slaveriet, fordi mennesket netop måtte være lige, og fordi ingen stod over andre. Således argumenterede stoikerne for en stærk etik, der igen kunne erkendes rationelt af alle og således kunne deles af alle.

Det lyder jo nærmest kristent, og der er da heller ingen tvivl om at kristendommen – særligt igennem Augustin – lod sig voldsomt inspirere af netop stoicismen. Heller ikke her bidrager kristendommen altså med noget videre originalt, men hugger igen med arme og ben fra større ånder, der var til stede langt før Jesus eller de andre kirkefædre.

Et andet godt eksempel på, hvordan kristendommen senere får æren for tanker, der blot var til låns, beskrives af den britiske filosof A. C. Grayling. I flere af hans bøger argumenterer han for, at netop kristendommens senere tænkere i høj grad måtte låne fra netop stoicismen, fordi den moral og etik, de havde fået overleveret fra Jesus, på mange måder var ubrugelig, Grayling (2007;2008). Når Jesus eksempelvis beder folk om at elske deres fjender og vende den anden kind til, forlade deres mor og far og

forære alle deres ejendele væk, er det således reelt umulige bud, som de færreste vil være i stand til at følge. Som A. C. Grayling skriver det:

"The only people who have ever tried actually to live this hopelessly impractical morality are monks and nuns, by dint of twisting their humanity into artificial contortions (with undesirable results, too often) and (mainly) living at other's expense" (ibid.)

Årsagen til, at Jesus gav den slags moralske påbud, skal ifølge Grayling findes i den tid, som Jesus prædikede i. En tid, som var dybt optaget af dommedag. At man kunne mene noget så mærkeligt og decideret uhensigtsmæssigt som Jesus skyldtes sikkert tidens eskatologiske paradigme, hvor man troede fuldt og fast på, at jorden ville gå under næste dag. Og aller-, allersenest ved udgangen af næste uge.

Da dommedag tilsyneladende blev ved med at udeblive, blev kirkefædrene nødt til at finde en mere plausibel etik og moral, og her lånte man overvejende fra stoikerne. Herunder også en del af stoikernes rationalisme.

Dette er en af hovedårsagerne til, at vi i særlig den nordiske, protestantiske kristendom finder en meget klar intellektualistisk tendens til at hævde, at kristendommen simpelthen er rationel. Og selvfølgelig kan man derfor heller ikke nære sig for fristelsen til at påstå, at kristendommen simpelthen er selve rationalitetens ophav, eksempelvis Arzrouni og Jensen (2011).

Den kristne selvovervurdering og historieløshed synes igen tilsyneladende uden begrænsning og mådehold.

Kristendommens undertrykkelse af frihedsrettighederne

Det letteste ville nu være at beskrive den helt ekstreme undertrykkelse af frihed, som den kristne kirke igennem århundrederne har bedrevet. I virkeligheden ville det have været en i sig selv overbevisende og forholdsvis enkel øvelse, som jeg godt kunne have brugt al artiklens spalteplass på. Det ønsker jeg ikke at gøre, da det nærmest må være børnelærdom for de fleste, at kirken igennem århundreder undertrykte videnskaben, brændte fritænkerne på bålet, støttede despotiske regimer, myrdede løs i udlandet og indførte censur og tankekontrol overalt, hvor den kom. Der er ingen grund til at spille læserens tid på en historisk opremsning af kristendommens forbrydelser, da den er de fleste bekendt.

Det kan ikke engang troens mest trofaste støtter benægte, og de gør det da også sjældent.

Det interessante, der er sket i løbet af de sidste år, er derimod en bizar tendens til ganske enkelt at overskrive alle disse fortrædeligheder med en påstand om, at kristendommen, og særligt Luthers protestantisme, faktisk ville det godt alligevel.

Ideen er, at kristendommen faktisk ville både rationalitet, ytringsfrihed, demokrati og fremme af selvstændig tænkning, men at den af en eller anden mærkelig grund (og her kommer det *virkeligt* underlige) på trods af godt 1300 års dominans i Europa aldrig rigtig kom i gang med opgaven. Faktisk skete der ikke rigtig noget førend et par – mærkeligt nok – mestendels gudløse filosoffer og tænkere fra Spinoza over Denis Diderot, Thomas Paine og en række andre radikale oplysningsfolk (som nok har været kristne, bare uden rigtig at vide det) langt om længe fik revet videnskaben fri fra religiøs ortodoksi og genetablerede de demokratiske ideer, som reelt blev opfundet århundreder før Jesus af Nazareth overhovedet sandalbe-trådte det gamle Palæstina. Alligevel var denne revolution i sin essens – kristen.

Vi lader den lige stå et øjeblik...

Lad mig sige det helt umisforståeligt: Når danske og udenlandske kristne – og kristne apologeter – således forsøger at indskrive kristendommen som hovedforfatter til de vestlige ideer om individualisme, frihed, rationalitet og demokrati, bliver de simpelthen nødt til at lave to decideret intellektuelt uredelige operationer.

For det første, fuldstændig, at vende ryggen til den undertrykkende praksis, som kristendommen førte med sig og dernæst omskrive historien ud fra en kausalopfattelse, der hedder, at hvis kristendommen var dominerende i Vesten, og hvis Vesten er arnestedet for demokrati, individuelle frihedsrettigheder og rationalitet – ja, så må kristendommen være årsagen til dette. Altså en klassisk kausal fejlslutning, hvor et sammenfald blot ukritisk forveksles med en sammenhæng.

Den første intellektuelt uredelige operation minder i virkeligheden mest om kommunistiske apologeter, der til stadighed priser ideologien, men blot beklager omstændighederne under hvilke den politiske masterplan blev implementeret fra 1917 og frem og i stedet placerer skylden hos de uheldige personer, der tilfældigvis var ansvarlige for det. Tanken er sådan set fin nok, men noget gik galt undervejs. Ikke?

Kommunismen fik ikke engang 100 år, førend den kollapsede og blev stort set betydningsløs. Kristendommen fik 1300 år uden nogen nævneværdige fremskridt, hvor man simpelthen sad på hænderne, på trods af, at man altså tilsyneladende havde alle de rigtige ideer og alt den nødvendige magt. Det er et argument, der simpelthen er så utroværdigt, at man faktisk bør skamme sig over at fremsætte det. Det er tæt på at være aldeles til grin at hævde, at det nærmest bare er en tilfældighed, at både radikale og moderate oplysningstænkere overvejende var gudløse, og at man, på trods af, at man gjorde det stik modsatte af, hvad man i dag hævder, var idealerne, stadig fastholdt, at man i virkeligheden er kilden til alt det gode, man så aldrig rigtig fik gjort...

Religiøse teksters taknemmelighed

Ja, Jesus adskilte kejserens rige fra guds rige. En opdeling, der bare ikke var ny, selv om man må give de kristne, at den heller ikke er til stede i ret mange andre religioner. Islam mangler denne skelnen, og det er helt bestemt en medvirkende årsag til, at Mellemøsten politisk har været plaget af en konsekvent sammenblanding af "regimenterne".

Det er bare ikke det samme, som at kristendommen opfandt denne skelnen. Man kan sige, at kristendommen på mange måder var en mindre forhindring for, at der senere kunne etableres demokratier og uddifferentiering i Vesten. Men der er – igen – tilsyneladende intet, der tyder på, at denne uddifferentiering fik ben at gå på, fordi kirkenes egne folk tog noget synderligt initiativ i den retning.

Som Jacob Mchangama har vist det, så øgedes ufriheden eksempelvis væsentlig under den protestantiske magtovertagelse i det nordlige Europa (Mchangama 2010). Her skete der ydermere en stadig voksende *sammenfletning* af de to regimenter med opblomstringen af de statskirker, som Martin Luthers alliancer med en række fyrster havde inspireret til. På den måde voksede statens magtapparat og kirken efterhånden sammen, og mønten med kejserens ansigt på blev således også den, man indkrævede kirkeskat med. Kongen blev konge af guds nåde og, om end ikke halvgudelig, som i høvdingedømmerne og de tidlige stater, så dog alligevel uanfægtelig som en af Gud indsat monark.

Igen viser den historie blot, at det mere er reglen end undtagelsen, at de kristne har gjort det stik modsatte af, hvad deres apologeter i dag hævder var planen.

Det kan selvfølgelig skyldes "dårlig ledelse" – hvilket er den undskyldning, der som sagt benyttes af den totalitære

kommunismes fortsatte forsvare, men det kan også skyldes, at det faktisk kan være ret svært at uddrage ret meget entydigt om individualisme, rationalitet og frihed fra netop en religiøs tekst. Religiøse tekster er nærmest per definition flertydige og selvmodsigende i et sådant omfang, at de kan bruges til mere eller mindre hvad som helst. Dem, der savner bevis for denne påstand, kan bare se på de i tusindvis af væsensforskellige sekter, der er udledt af den galilæiske missionærs tanker og ideer. Religiøse tekster er taknemmelige redskaber.

I en underholdende tekst om emnet viser den danske antropolog Poul Pedersen, hvordan eksempelvis de fleste verdensreligioner har hævdet at være særligt miljøvenlige med henvisning til allehånde citater fra deres centrale tekster og traditioner, Pedersen (1995). Pedersen viser, hvordan de særlige "økologiske ambitioner" i forskellige religioner i realiteten bare er en moderne efterrationalisering, fordi intet tyder på, at miljøhensyn rangerede særligt højt i den religiøse praksis på teksternes oprindelsestidspunkt. Igen kan man altså se, at reel praksis ikke står mål med de fortolkninger, der senere kan lægges ind i teksterne, når man blot får fundet de rigtige tekststeder og behændigt ignorerer de andre dele af den hellige skrift, der kunne pege i en noget mindre "bæredygtig" retning.

Man skal være meget forsigtig med at læse en gammel tekst med nutidens briller, for man kommer meget let til at læse en hensigt ind i teksten, der passer med de værdier, som netop er nutidens. Det kan meget vel være det, som er årsagen til, at kristendommen har fået æren for så meget, som den i sin reelle praksis har bekæmpet. Fordi de kristne i dag, i modsætning til tidligere, i mellemtiden er blevet rationelle demokrater.

Kristendommen som drivende faktor

Som jeg indledte med at skrive, så er der ingen grund til at fratage kristendommen en del af den ære, den faktisk skal have for ændringer i vores mentalitetshistorie. Jeg kunne, som erklæret weberianer, ikke drømme om at fornægte, at hele den protestantiske opfattelse af, at man simpelthen bare er en synder, og derfor ikke rigtig kan gøre fra eller til om man ender i himmel eller helvede, kan have været en væsentlig årsag til, at god gammeldags grådig kapitalisme fik mentale ben at gå på i de nordeuropæiske økonomier, som den berømte sociolog argumenterede for i sin klassiker om den protestantiske etik og kapitalismens ånd.

Selvfølgelig rykker ideer ved verden, og på den måde kan kristendommen sagtens være én af kilderne til den

velstand, der prægede den vestlige verden fra industrialiseringen og frem, Weber (1998), Gress (2007).

På samme måder spiller Martin Luthers forestilling om det individuelle gudsforhold helt sikkert en afgørende rolle for udviklingen af netop den uafhængige individualistiske tradition i Vesten. Alt andet ville være useriøst at hævde. Min pointe er blot, at kristendommen, her og andre steder, mest har virket som katalysator for ideer, der allerede fandtes. Ideer, som den ydermere selv undertrykker igennem længere tid.

Det er heller ikke sandt, at alle oplysningstænkere nødvendigvis afviste Gud. Både John Locke, Immanuel Kant og andre væsentlige tænkere tog ingen direkte afstand fra religionen og kristendommen. Ja, det eneste Locke ikke ville tolerere for fremtiden var ateisme. Ifølge den ansete idéhistoriker Jonathan Israel er disse tænkere dog ikke så væsentlige som de såkaldt radikale oplysningsfolk (Thomas Paine, Baron d'Holbach, Denis Diderot, og Struensee på dansk grund m.fl.) der inspireret af Spinoza endelig fik smidt de formørkede religiøse doktriner på porten, og som står som hovedforfattere bag de første ideer om menneskerettigheder, fornuft og reel sekularisering, Israel (2010). Men igen, der findes andre tolkninger af det forløb.

Men summa summarum er det stadig, efter min vurdering, for tyndt at give kristendommen så meget ære for så vigtige intellektuelle vestlige landevindinger, som der er tendens til i disse år. Tendensen skyldes muligvis, at den gamle konflikt imellem Islam og den vestlige verden er blevet aktualiseret efter 11. september, hvilket pludselig har været med til at aktualisere religionen som det primære punkt for vestlig identifikation. Netop fordi Islam tydeligvis er den primære identifikation for en gruppe radikale modstandere af vestens værdier (som nogle få gange har fået held til at ryste vores verden), så kommer den dominerende religion i vores egen kulturkreds pludselig i fokus. Samuel Huntington er naturligvis den mest præcise iagttager af denne tendens, og også han har været med til at accentuere kristendommen som en væsentlig kilde til denne identifikation, Huntington (1998).

Der er ikke noget som en fælles ydre fjende, der kan være bestemmende for, hvilken type identifikation man selv synes er passende. Derfor har kristendommen nok også retrospektivt fået den rolle i vores fælles mentalitetshistorie, som efter min mening overhovedet ikke retmæssigt tilkommer den.

Faktum er, at kristendommen igennem historien snarere har ageret fjendtligt imod alle de idealer, som Vestens dominans og fremskridt har bygget på, end den har understøttet dem. Hvis vi skal forstå, hvem vi er, og hvorfor vi kom så meget længere end andre dele af verden, skal vi derfor i stedet se tilbage på vores demokratiske vugge i Athen, på den frihedselskende del af vores natur, som demokratiet understøttede, og på den oplysningstid, der afsluttede godt og vel 1000 års religiøst tyranni.

Lad mig afslutningsvist forsøge mig med en helt anden hypotese end den, der sædvanligvis fremhæves af de kristne apologeter. En hypotese, som principielt hævder det modsatte af dem, men med principielt set nøjagtig samme gyldighed:

Hvad nu, hvis årsagen til, at demokrati, oplysning, frihed og personlig frisættelse *netop* fandt vej til Vesten, ikke ligger gemt i et slumrende kristent idéset, men netop skyldes, at Vesten på dette tidspunkt i historien var et af de mest ufrie steder i verden?

Hvad nu hvis behovet for frihed netop opstod her, fordi netop dét her sted på planeten var ekstremt domineret af kristen undertrykkelse, først fra Rom og senere fra de europæiske enevældige konger og ikke mindst fra kirkens repressive og censurbårne mentalitetskontrol? Et Europa, der havde glemt sin fortid og faktisk fik sine store hellenistiske tænkere reintroduceret af araberne, (maurerner i Andalusien) som frem til 1300-tallet bragte teksterne til deres sydeuropæiske besiddelser og videre til det Europa, der i sin religiøse formørkelse havde glemt alt om Platon og Aristoteles, Eiby (2001).

Så hvad nu, hvis frihedens nye samfund netop blev født her i 1700-tallet, fordi der var så uendelig lidt af den? Altså friheden.

Kristendommens ugeringer taget i betragtning, og frihedshistorien forud for denne religions brutale dominans på et helt kontinent (og de revolutionæres gudløse kritik af den) understøtter vel i virkeligheden denne tolkning langt bedre end argumentet om det modsatte?

Så prøv med den her i stedet: Vi fik ideer om demokrati, menneskerettigheder og frihed netop i Europa, fordi kontinentet var domineret af en hensynsløs religion, hvis tilhængere i århundreder effektivt havde undertrykt nøjagtig disse ideer.

I hvert fald er frihedens forøgelse og demokratiets tiltagende styrke gået hånd i hånd med kristendommens vigende indflydelse på kontinentet.

Det er da en mulig kausal forbindelse, som det er værd at undersøge nøjere.

Weber, Max (1998, original 1904) *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Nansensgade Antikvariat.

Wibeck, Sören (2008) *Jesus – jøde, rebel, gud?* Politikens Forlag.

Wright, Robert (2009) *The Evolution of God*. Little Brown and Company.

Litteratur

Arzrouni C. & Jensen, Henrik Gade (2011) "Jesus lagde kimen til Vestens rationalitet" i: *Information*, 13.2.2011

Boehm, Christopher (1999) *Hierarchy in the Forest – The Evolution of Egalitarian Behavior*. Harvard University Press

Boyer, Pascal (2011): "From Studious Irrelevancy to Consilient Knowledge: Modes Of Scholarship and Cultural Anthropology" i: Slingerland, E. & Collard M. (red.) *Creating Consilience*, New York: Oxford

Diamond, Jared. (2002). *Vejen til verden af I dag – menneskesamfundenes udvikling i de sidste 13.000 år*. Danmark: Akademisk Forlag

Eiby, Tine (2001) "Platon kom via araberne" i: *Weekendavisen*, 5.10.2001, s. 4.

Ellingson, Terry Jay (2001) *The Myth of the Noble Savage*. University of California Press

Fears, J. Rufus (2007) "Freedom: The History of an Idea" i: *Foreign Policy Research Institute Newsletter*, vol. 12, no. 19.

Grayling, A. C. (2007) *What is good?* Phoenix.

Grayling, A. C. (2008) "Sin of omission" i: *The Guardian*, 2.4.2008.

Gress, David (2007) *Velstandens Kilder*. Borgen.

Huntington, Samuel. 1998. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Touchstone Books.

Ingold, T., Riches, D. & Woodburn, J. (1997) *Hunters and Gatherers vol. 1+2*. Berg Publishers

Israel, Jonathan (2010) *A Revolution of the Mind*. Princeton University Press.

Mead, Margaret (1928) *Coming of Age in Samoa*. William Morrow and Company.

Mchangama, Jacob (2010) "Kristendom eller menneskerettigheder – fornuftens tæmning af troen", i: *Kritik*, nr. 195

Nisbett, Richard E. (2003) *The Geography of Thought*. Free Press.

Pedersen, Poul (1995) "Nature, Religion and Cultural Identity" i *Asian perceptions of nature*, p.258-272.

Sahlins, Marshall D. (1963): Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. I: *Comparative Studies in Society and History*.

Service, Elman. R. 1971. *Primitive Social organization*. New York: Random House Service, Elman. R. 1975. *Origins of the State and Civilization – The Process of Cultural Evolution*. New York: W. W. Norton & Company.

Sørlander, Kai (2008) *Forsvar for rationaliteten*. Informations Forlag.

Frihed før betonliberalismen

Frihed er mere og andet end frihed fra statens tvang og har en længere historie, end vore dages liberalister vil indrømme eller forstå. Derfor er der brug for at udvide perspektivet og se længere tilbage end til Oplysningstiden og den rationalistiske og sekulære tradition. I dag trues friheden ikke kun af velfærdsstaten indefra, men også af indvandringen udefra, og sidstnævnte stiller de liberale i et eksistensspørgsmål: Er de loyale over for nationalstaten eller over for multikulturen?

Af Mikael Jalving

For Cepos-liberalister anno 2012 er friheden en smal sag. Den er et ubegrænset gode, som bare skal bredes ud: jo mere af den, jo bedre. Jeg har ofte tænkt, at man sikkert er sparet mange tidskrævende eller irriterende spekulationer, når man er liberalist fra Landgreven eller i Liberal Alliance og kan trække sine holdninger i en automat. Tænk, at kunne henvise til universalmidlet lavere skat, hver gang nogen ringer og spørger, hvad Danmark har brug for økonomisk, eller i andre mere kulturelt accentuerede spørgsmål nonchalant at kunne reducere frihedens lange og krogede historie til en remse om frihed som frihed fra tvang.

Jeg misunder disse liberalister deres ubesvær, men jeg savner en sans for dilemmaer. Sådan nogle eksisterer tilsyneladende ikke i deres verden. Terrorlovgivning? Væk med den. Politiovervågning? Forbyd den. 24-års-regel? Fjern den. Forbud mod burkaer og minareter? Ikke tale om. Kønsadskilt svømme- og gymnastikundervisning i skolen? Ja, hvis forældrene vil have det. Værnepligt? Nej, det er so yesterday. Flaglov? Adieu!

Som Liberal Alliances Ole Birk Olesen fortalte de Konserveres Rasmus Jarlov ligeud i samme sag: »Du skal ikke bestemme, hvilket flag der må hænge i min flagstang.« Så var det sagt. Mig og mit. Hvis man skal beskrive denne holdning med to ord mere, må det være rethaverisk relativisme. Birk Olesen kaldte det frihed, mens Jarlov talte om en mere organisk kultur, som i visse sager bør gå foran politiske rettigheder. Her skilles vandene – uden at jeg skal gøre en af parterne til Moses.

Samme skel gør sig stadig mere gældende i forhold til indvandring og udlændingepolitik til trods for, at disse emner er trådt i baggrunden for finanskrise og økonomisk recession. Når det gælder slagnummeret over dem alle

i kulturkampsrepertoiret, trækker liberalisterne i automaten – og ud kommer det nye mantra: åbne grænser, lukkede kasser. Som levede de på Mars.

For disse nye liberalister må intet stå i vejen for friheden, den kolde, rationelle og indlysende frihed – alt andet er subjektivism, socialisme eller konservatisme, og der bliver tiltagende goldt i disse liberalisters selskab. Engang talte vi om betonsocialisme; i dag er vi vidne til betonliberalisme.

Betonliberalismen forvandler – måske uden at vide det selv – politik til jura eller mekanik, en sjælden gang med et smil på læben som hos Ole Birk Olesen, som kan se helt skælnsk ud. Hans liberalisme er imidlertid mange mil fra min forståelse af liberalisme, som, hvis jeg skal sige det kort, er økonomisk liberal, men politisk konservativ. Jeg vil tilmed hævde, at en sådan liberalisme med sans for dilemmaer i en verden af kød og blod er mere i tråd med den klassiske liberalisme, sådan som den blev formuleret op gennem oplysningstiden i bl.a. skotske, engelske, amerikanske, tyske, franske, nederlandske og danske varianter – for øvrigt med flere navne end Holberg og Struense.

Kulturel forankring

Et af de steder, hvor den klassiske liberalisme og vor tids betonliberalisme støder sammen, er ikke overraskende i forhold til det multikulturelle, som stadig er et af tidens mest betydningsbærende slagord. Mens den klassiske liberalisme havde et indbygget kosmopolitisk udsyn, blev den i stigende grad bevidst om og eksplicit i forhold til den nationale kontekst og sociale sammenhæng, den virkede i. Hvis Voltaire stod i den ene ende af skalaen med adgang til en stor international scene, stod Rousseau i den anden og blev til sidst fortaler for nationa-

lisme. At være kosmopolit og patriot samtidig var i det hele taget ikke noget problem – dengang. Alligevel var det vigtigt for periodens tænkere at formulere sig på deres eget modersmål i stedet for latin, og deres beskrivelser af og teser om det borgerlige samfund svævede ikke frit omkring, men var forankret i en kulturel virkelighed, de selv levede i.

Tag nu et begreb som tolerance, der er omdiskuteret den dag i dag. I den klassiske tradition eksisterede tolerance ikke i et vakuum uden for tid og sted som i et imaginært Ingenmandsland. En borgerlig kultur som den, der voksede frem i oplysningstiden, gav ideelt set plads til kulturel mangfoldighed, men udstak i modsætning til vor tids multikulturalisme, som slet ikke fandtes dengang, visse politiske rammer og kulturelle normer, som alle borgere måtte leve under og anerkende, hvis de ville tolereres af offentligheden. Tolerance, som kom i såvel en moderat som en radikal årgang, hvor John Locke stod i den ene ende og Baruch de Spinoza i den anden, var med andre ord forankret nationalt eller lokalt. F.eks. krævede den tysk-danske greve og oplysningsmand W.H. von Schmettau (1719-1785), der for øvrigt var kendt som både fritæinker og libertiner, at tolerance over for jøder måtte være gensidig, således at jøder også skulle udvise tolerance over for de jøder, der ikke ønskede at følge jødiske leveregler. Ellers blev tolerancen en tom gestus.

Frihedens forhistorie

Vi kan også tage pressefriheden, trykkefriheden eller ytringsfriheden, som vi kalder den i dag. Hvad indebar den – og hvor kom den fra? Ifølge den yngre engelske historiker Ben Wilson kom den til verden nærmest ved en tilfældighed. Argumentationen fremlægges i bogen *What Price Liberty? How Freedom Was Won And Is Being Lost* (2009), hvor den overordnede pointe er, at den engelske frihed såmænd ikke var et produkt af politisk-filosofisk refleksion. Det var ikke ideen, der befrugtede materien. Næ, da pressefriheden blev indført i England trods William 3.'s modvilje, skete det netop, fordi et forslag om strengere censur blev rejst i parlamentet i 1695. Dette forslag mødte modstand blandt resterne af de republikanere, der havde henrettet Charles 1. i 1649, og blandt dem, der nu kaldte sig for Whigs. At stramme censuren, det var for galt. Og da skete det, at der pludselig blev flertal for og beføjelse til helt at kvitte den.

Nu er England, der først i 1707 blev til Storbritannien, ikke et tilfældigt land. Den engelske grad af frihed, som var udstrakt, har længe været berømt og berygtet. Samme William 3., der var nederlandsk statsholder og hærfører, før han blev engelsk konge ved landgangen i

1688, klagede snart over englændernes, især de borgerliges mangel på respekt for kongen og de kongelige følelser. Englænderne var uhøflige over for den royale klasse og den nedarvede ærbødighed, der normalt blev samfundets VIP'er til del i resten af Europa. Hvad var det med de englændere? De mest modige af dem gjorde nar, lavede satire og udgav alle mulige samfundsnedbrydende pamfletter og manifeste. I 1640 blev 22 politiske pamfletter udgivet. Blot to år senere var tallet tæt på 2.000.

William 3., selv ud af en calvinistisk slægt, forstod det ikke, og kom aldrig til at forstå det. Han var en fremmed fugl og allerhøjst en konge i den forstand, at han måtte finde sig i parlamentet og tilpasse sig den engelske debatkultur, som kun skulle få endnu mere saft og kraft op gennem 1700-tallet og forblive en torn i øjet på kongehuset.

Her bliver vi nødt til at gentage, at pressefriheden og de andre friheder, vi plejer at nævne i forbindelse hermed, voksede frem over en lang tid og ud af mange vidt forskellige menneskers tanker og handlinger – i vidt forskellige sammenhænge. Det skyldes helt banalt, at alle begreber, ideer – og i øvrigt også mennesker – har en historie. Selv Ødipus, forelsket i sig selv, var historie, dvs. blev til noget på baggrund af noget andet.

På samme måde har pressefriheden i England i 1695 en forhistorie, og lad mig i det følgende nøjes med to korte nedslag – et i senmiddelalderen og et i renæssancen – og give en lidt længere beskrivelse af borgerlige dilemmaer i 1600-tallets tyske stater, Danmark og Sverige.

Frihedens teologiske oprindelse

For at forstå vores moderne frihed bedre kan vi med fordel fokusere på perioden 1300-1700 og begynde med en teologisk krise indenfor kristendommen. Det er i denne periode og i kristendommens indre kampe, vi skal lede for at finde nogle af de første og mest definerende træk af vores frihed i dag. Således møder vi i den flere århundreder lange konflikt mellem menneske og Gud, fornuft og åbenbaring, stat og kirke, kejser og pave, monarki og imperium mange af de elementer, der var med til at definere frihed før liberalismen.

Vi tager f.eks. fejl, hvis vi antager, at frihed partout er ateistisk eller antireligiøs. Selv er jeg areligiøs og udmeldt af folkekirken, men jeg får øjnene stadig mere op for de produktive antagonismer i kristendommen, sådan som den er blevet fortolket og nyfortolket i tidens løb. Her tænker jeg især på de kristne heretikanere, som gjorde op

med skolastikken, pavekirken og forestillingen om universelle sandheder. F.eks. franciskanerbroderen William af Ockham, der skrev sine afgørende værker mellem 1317 og 1324, og indirekte åbnede op for en ny fortolkning af den menneskelige frihed. Dem, der har læst *Rosens navn* af Umberto Eco eller set filmatiseringen med Sean Connery i rollen som Ockham, vil ikke genkende. Jeg selv har ladet mig inspirere af Michael Allen Gillespies bog *The Theological Origins of Modernity* (2008), altså »Modernitetens teologiske oprindelse«. Bare titlen er heftig.

Det nye ved Ockham var i første omgang ikke et nyt syn på mennesket, men et nyt syn på Gud. Ockham ville finde frem til en renere og i hans øjne mere ægte kristendom. Gud skulle tros og æres, men ikke forstås og bevises. Ockham ville redde troen, ikke ødelægge den. Der skete bare det, at hans nye gudsopfattelse fik betydning for menneskeopfattelsen, i hvert fald bagefter. Ockham fandt, at Gud ikke skylder mennesket noget og ikke frelser mennesket. Gud er ikke straffende, ikke belønnende. Gud er slet ikke god. Gud er ikke styret af rationaler, men snarere af vilje, og Guds vilje er fri, absolut fri, uforudsigelig, vilkårlig og ubegribelig, og denne opfattelse af Gud mødte forventelig kritik fra især skolastikerne, som opererede med en god og barmhjertig Gud, der kunne rumme alle modsætninger.

Ockhams radikalt individualiserede Gud fandt mange tilhængere i senmiddelalderens Europa, hvilket heller ikke er så mærkeligt, når man tænker på daværende fænomener og plager som pest, sult, Hundredårskrig og den lille istid, der ødelagde store dele af den agrare produktion. Katastroferne efterspurgte en ubegribelig, mystisk og kaotisk Gud. At alt var i sin skønneste orden, kan have været svært at tro på med stærk overbevisning. Fristende må det have været at se afstanden mellem Gud og verden som stor eller noget nær uendelig.

Konsekvensen af Ockhams tænkning lå måske ikke lige for, men er lige så epokegørende som subtil. For når Gud opfattes som en fri agent eller fri aktør – sådan som vi ville sige i dag – så var det samtidig en forestående filosofisk mulighed, at tillige mennesket var frit – eller i hvert fald friere end paven tillod – eftersom mennesket var skabt i Guds billede. Hvis Gud var radikalt individualiseret, jamen, så var mennesket det måske også. Her er ansatsen til den nye menneskeopfattelse.

Den republikanske tradition

Vi spoler frem til renæssancen, hvor Ockhams ansats fristede andre til at gøre en indsats, måske ikke så meget

i forhold til Gud som i forhold til mennesket. Her er vi i den heldige situation, at der findes en bog af den engelske idéhistoriker Quentin Skinner, som tager præcis vores emne op. I *Liberty before Liberalism* (1998) undersøger Skinner frihedsbegrebet i det, professoren kalder renæssancens ny-romerske politiske tradition. Bogen er skrevet ret op imod betonliberalisme.

Skinner vil, som han plejer, koble idéhistorien til samfundshistorien, dvs. ej studere ideer for ideernes egen skyld, men derimod deres samspil med samtiden. Det indebærer at sætte tekster og kontekster op mod hinanden for at forstå begge dele bedre og undgå monokausale forklaringer. Som han ligeledes har fremhævet ved flere lejligheder, må vi opfatte politisk tænkning som en aktivitet, der foregår i det politiske, i hævet over det politiske. Ideer er meget ofte direkte svar på mere umiddelbare anliggender og interesser.

Finten med friheden før liberalismen er, at den sidste åd den første. Det kan samtidig være forklaringen på, at kun få formentlig har hørt om den ny-romerske eller republikanske tradition, der begynder i renæssancens italienske bystater, men videreføres i 1600-tallets England, hvor den konstitutionelle krise afstedkom en bølge af skrifter, som kan placeres i den ny-romerske tradition. Det drejer sig bl.a. om navne som Philip Sidney (1554-1586), John Milton (1608-1674) og James Harrington (1611-1677). Hos dem var friheden bundet op på mere end det blotte individ, idet frie borgere blev anset for at være afhængige af en fri stat forstået som et fællesskab underlagt fælles regering – meget i pagt med antikkens deviser og de romerske idealer under republikken. Frihed stod derfor ikke i direkte modsætning til tvang, sådan som det senere skete, men udsprang af aktiv deltagelse i styret, af handling på andet end egne vegne.

Snart kom liberalismens negative frihedsopfattelse dog til at dominere, og udviklingen indvarsledes med Thomas Hobbes' (1588-1679) kategoriske bestemmelse af frihed som fravær af fysisk hindring for det enkelte individ. Nu var frihed altså ikke længere en abstrakt-normativ størrelse, men et køligt materielt forhold, der skulle sikres den enkelte som en grundlæggende rettighed. Her begyndte en helt ny fortælling om frihed.

Hobbes' største kritikere

Hobbes fik mange kritikere. Den stærkeste var den saksiske retslærde Samuel Pufendorf (1632-1694), hvis virke og tekster er gået i glemmebogen ligesom så meget andet. Modsat Hobbes var Samuel Pufendorf (1632-1694) faktisk en professionel succes hele sit liv. Efter

universitetsstudier i Leipzig og Jena blev han huslærer for den svenske repræsentation i København, hvor han førte pennen for ambassadøren i den diplomatiske strid med Danmark i forbindelse med svenskernes belejring af København 1658-1660. Det var her, Pufendorf forfattede sit første lærde skrift og her, han først erfarede, hvordan politisk filosofi kunne få personlige følger. Siden kom et kort ophold ved universitetet i Leiden, før han blev udnævnt til professor i folkeret og filologi ved det filosofiske fakultet på universitetet i Heidelberg og privatlærer for kurfyrsten af Pfalz. Pufendorf var kun lige begyndt. I 1668 tiltrådte han stillingen som professor i natur- og folkeret ved det juridiske fakultet på det nyoprettede universitet i Lund til en løn langt over sine kollegers og udgav her sine hovedværker om naturret, før han knap ti år senere – motiveret af de danske troppers kortvarige generobring af Lund i 1676 under Skånske Krig – blev knyttet til hoffet i Stockholm af Karl XI (1655-1697) for at virke som kongelig historiograf for den svenske enevælde og siden blev adlet.

Pufendorf opholdt sig således i den svenske hovedstad, da Karl XI indførte enevælde i 1680 ved bl.a. at inddrage nogle af den skånske adels privilegier og jorder. Skånelandenes tid som dansk og siden svensk provins var forbi; nu blev de i stedet statsretsligt underlagt det svenske rige, og forsvenskningen tog fart fra katederet og prædikestolen og med uddannelsen af en ny klasse af statslige embedsfolk samt et fælles, centralt styret militærvæsen. Sverige var på dette tidspunkt en af de mest krigsførende – og protestantiske stater i Europa. Pufendorf beskrev begge dele i forskellige værker som protegé for det svenske kongehus. Han var langt fra en ukritisk formidler, og hans værk om Karl X Gustavs bedrifter, *De rebus a Carolo Gustavo Sveciae rege gestis* (udgivet posthumt i 1696) indeholder en kildekritisk fremstilling af kendsgerningerne. Hans mål var immervæk at finde materielle forklaringer på den historiske virkelighed, ikke transcendentale. I såvel sine historiske som filosofiske værker var Pufendorf en talsmand for fornuft, ikke åbenbaring, ligesom han var en inkarneret tilhænger af »libertas philosophandi«, dvs. retten til at tænke frit. Foruden kunne ingen videnskabelige fremskridt nås.

Pufendorf forblev en efterspurgt mand. Hvilket i høj grad hang sammen med, at han forstod at adressere sin tid og dens mest pressende politisk-teologiske spørgsmål. Hans viden var operativ. Da han i værket *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687) reagerede på den franske konge Ludvig XIV's tilbagekaldelse af ediktet i Nantes i 1685 – hvormed den franske regent inddrog de franske huguenotter, dvs. calvinister, religiøs-



se frihed – sad der en kurfyrste i Brandenburg-Preussen med behov for akkurat sådan en intellektuel advokat ved sit hof. Førnævnte værk var interessant nok også dedikeret til netop denne kurfyrste – Frederik Vilhelm I (1640-88).

Ludvig XIV's aktion mod calvinisterne viste for både Pufendorf og Frederik, at Den Westfalske Fred af 1648 ikke længere var stabil: Der var brug for en preussisk modvægt til fransk supermagt. Desuden afviste Pufendorf med hold i sin lære om naturret, at staten ikke var grundlagt for religionens skyld. Religion var omvendt en følge af den menneskelige frihed, fandt Pufendorf, mens statens formål først og fremmest bestod i borgernes sikkerhed. Allerede sommeren 1686 blev Pufendorf udnævnt til rigshistoriker af Brandenburg og flyttede med familien til Berlin, hvor han sluttede sin karriere i den absolutte inderkreds af den nye stærke europæiske magt. Her påbegyndte han en historie om Frederik Vilhelm I og Frederik III (1657-1713), den senere konge af Preussen og var med til at forsvare statens handlinger og dens diplomatiske missioner.

Hvis Pufendorf havde et credo under sine sidste år i Berlin, var det, at kurfyrsten skulle gøre det, Karl XI var afstået fra: samle de protestantiske stater imod Frankrig. I sit allersidste leveår ændrede Pufendorf sågar indstilling til naturretten og foretrak nu en mere teologisk moral med vægt på den kristnes pligter, en »cultura Christianiae

pietatis«, hvormed de politiske spilleregler skulle tilpasses kristne normer, hvilket har fået den svenske idéhistoriker Sverker Sörlin til tørt at konstatere: »Absolutismen behøvede ingen Gud, det rakte med Pufendorf.«

Alene er mennesket svagt

I sin naturret betonedes Pufendorf menneskeligt samarbejde og sociabilitet. Alene er mennesket svagt. Det har brug for andre og er tvunget til at være socialt indstillet med henblik på sin egen overlevelse og sikkerhed. Her ligger et moralsk imperativ. Mennesket er ikke født socialt, sådan som Hugo Grotius optimistisk – og han selv havde ment i sine yngre dage. Det er heller ikke født asocialt, sådan som Hobbes pessimistisk mente. Mennesket er nødt til at udvise sociale evner, det klarer sig ikke alene og er, som Immanuel Kant fremhævede sidenhen, karakteriseret ved en paradoksal ikke-social sociabilitet, dvs. højst en tillært social evne, ikke et nedarvet hensyn til andre. Mennesket skal med andre ord kultiveres til at anerkende sine pligter i praktisk henseende.

Pufendorf tog også visse hensyn – især til sig selv. Da han udgav sin historie om det tysk-romerske rige, *De statu imperii germanici* i 1667 skete det under pseudonym, og hans forsigtighed var klog, idet værket snart blev forbudt ved flere tyske universiteter og lyst i band af paven. Under den efterfølgende polemik blev forfatterens identitet dog offentlig kendt, og at han året efter pludselig drog til Lund hang i høj grad sammen med, at han nu var uønsket i det calvinistiske miljø i Heidelberg. I Lund fik han imidlertid nye fjender blandt ortodokse lutheranere på universitetet og i kirken, der ville have Pufendorf væk fra katederet og ud i kulden. For dem var Pufendorf en rebel, hvis ikke ligefrem en tilhænger af Spinoza.

Det tyske værk var for øvrigt skrevet i nært samarbejde med kurfyrsten, i hvert fald med skyldig henvisning til den geopolitiske situation for kurfyrstendømmet, at det lå klemmt mellem habsburgske og franske interesser og ved flere lejligheder havde ligget i direkte strid med paven. Ifølge Pufendorf var religiøs dissens en af imperiets indbyggede svagheder; en ulmende ild, der risikerede at bryde i brand, sådan som det var sket under Trediveårskrigen.

Den offentlige orden

Trediveårskrigen kostede millioner af menneskeliv og var et tysk traume. Fra Bayern i syd til Pommern i nord, fra Bøhmen i øst til Westfalen i vest, døde omkring en fjerdedel af befolkningen enten direkte i krig eller som følge af krig, sult eller sygdom i løbet af de tredive år, stridighederne stod på, og for Pufendorf, der skrev i krigens skygge, var det vigtigste at undgå en genkomst af

stridigheder og elendighed. Derfor var det ifølge ham nødvendigt at gøre det muligt for mennesker udenfor riget at emigrere til de tyske stater. Der var, forklarede han, brug for en virksom befolkning med henblik på ny velstand. Hvor man var født, var irrelevant, så længe man havde det rette sindelag. Det sidste proviso førte Pufendorf til en grundlæggende skepsis over for flygtninge med anden religiøs baggrund end modtagerlandets. Religiøs pluralisme var en trussel mod statens indre stabilitet; »blind tolerance« ligeså. Hans tolerancebegreb var således moderat, ikke principielt. Ekskluderet fra den moderate tolerance var, hvad han benævnte »ateister« og »blasfemikere«.

Pufendorf skelnede mellem den tidlige kristne kirke, hvor kirken endnu ikke var en del af staten. Det øjeblik en kirke bliver til en statskirke, er situationen imidlertid en anden. Da bør tolerance anskues ud fra statsræson, hvorved indre stabilitet og offentlig orden kan kræve religiøs konsensus – afhængig af tid og omstændigheder. Tolerance bliver dermed omdefinert til et mere traditionelt privilegium uddelt af suverænen, dvs. regenten, dvs. et middel til politisk stabilitet og økonomisk velstand – frem for et mål i sig selv. I værket *Jus feziale divinum sive de consensu et dissensu protestantium* (udgivet posthumt 1695) minder Pufendorf således om, at tolerance kun er den ene (moderne) af to måder at tackle religiøs dissens på – den anden er at kræve konsensus. Tolerance skal kun promoveres, når det er umuligt at nå til konsensus mellem forskellige konfessioner. I dette værk søger Pufendorf at vise, at protestanter og calvinister godt kan komme overens, mens katolikker og protestanter aldrig vil kunne forenes.

Nationalstaten som progressiv organisationsform

Det sidste skyldes ikke bare tro og kanoniske skrifter. Det skyldes ifølge Pufendorf ligeledes, at den katolske kirke længe havde været en ydre trussel mod stabiliteten i Europa. Pufendorf anskuer her de gryende nationer som tidens store progressive organisationsform – modsat det Hellige Tysk-Romerske Rige, der med Pufendorfs ord »hverken var helligt, romersk eller noget imperium«, men et misfoster uden suverænitet og legitimitet. De enkelte nationer, derimod, var den eneste organisationsform, der forstod at fremme fred og velstand; en »vera politica« med udgangspunkt i nationalstatens suverænitet.

International politik og opretholdelsen af magtbalance var ifølge Pufendorf samtidig en illustrativ og praktisk tilbagevisning af Hobbes' forestilling om naturtilstanden, fordi førstnævnte understregede muligheden af alliancer og ligaer frem for alles kamp mod alle. Som Pufendorf

snart skulle skrive, forstod han lov som »handling i overensstemmelse med lovens påbud«, der udgik fra suverænen. Forpligtet til gensidig hjælp og forhandling var mennesket samtidig i stand til at forlade naturens selviske arena og den mest »miserable naturtilstand« styret af følelser, frygt, fattigdom og krig og indtræde i en samfundstilstand, hvor alle er beskyttet af alles magt.

I sin omskiftelige og opadgående karriere blev Pufendorf inviteret indenfor af de mægtige, mens han var en udsøgt provokation i øjet på andre. Hvis Pufendorf var en repræsentant for, hvad den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman har kaldt for en ny »legislator«, dvs. en moderne intellektuel med smag for det politiske liv og qua sin autoritative position i stand til fælde dom i delikate meningskontroverser. Alligevel havde Pufendorf sine egne problemer.

Det er nemt at se hvorfor. Pufendorf, en på alle måder både dannet og begavet mand, var en moderator mellem flere forskellige standpunkter, teologiske som politiske. Det skal ikke forstås derhen, at han var en mand af kompromisser eller halve udsagn. Pufendorf havde sine meningers mod og bar på en vakt aktivisme; der var bare det ved hans meninger og vurderinger, at de ikke passede ind i skabelonerne for, hvad et ellers kristeligt og akademisk menneske plejede at mene om Guds almagt, naturretten, imperiet, pavekirken m.m., dvs. store emner, der forekommer distante i dag, men dengang var akutte spørgsmål, fordi de handlede om korrespondancen mellem det jordiske liv og det hinsidige. For blot at antyde et af de intense problemer, mente Pufendorf, at Guds rolle i menneskelivet højst var indirekte. Vist havde Gud skabt verden, men han havde ikke skabt staten, og i denne forstand var statsmagten, som alle Pufendorfs filosofiske, historiske og lejlighedsprægede skrifter cirkulerer omkring, suveræn. Det er staten, der er solen i hans system, ikke Gud, og slet ikke den katolske kirke, selvom man ikke skal tage fejl af Pufendorfs gudfrygtighed og kristne moral, som bl.a. gav sig udslag i, at han tog den »naturlige religion« – den antagelse at Gud og det guddommelige forsyn fandtes – for gode varer. Man kan måske sige, som flere af hans biografer har gjort, at Pufendorf var eklektiker, dvs. at han tog det bedste fra flere retninger uanset kilden.

For at forstå, hvordan Pufendorf og andre nåede frem til deres teser og konklusioner, og hvor de stod i frihedens felt, kan vi med fordel se nærmere på det professionelle liv, de førte, de ansættelser, de tog, og de afhængighedsforhold, de kom i. Summen af disse forhold er i Pufendorfs tilfælde med til at forklare, hvorledes han nåede frem til

den slutning, at orden – politisk og social orden – altid vil være en forudsætning for individuel frihed.

Så vidt Pufendorf og hans definition af frihed. Min konklusion er, at frihed historisk set *bliver til* i modsætninger mellem forskellige perioder, dvs. når modpoler støder sammen, konfliktuelt, epokalt, dramatisk. Det er først, når den vante måde at tænke og leve på sættes under pres eller kommer i dyb krise, eller når friheden er truet, at vi for alvor tænker over, hvad den betyder. Sådan var det dengang, og sådan er det stadig.

Uden for tema: Frihedstænkeren Severin Christensen

Retsfilosoffer og frihedstænkere har alle dage talt store ord om personlig frihed, ligeret, privat ejendomsret og betydningen af et frit marked for udveksling af varer og tjenesteydelser. Fælles for de fleste har dog været, at de har koblet deres frihedstænkning til en fanden i voldsk nonchalance og ligegyldighed overfor alle mennesker ligeret til den verden, som altid har været og som altid vil være grundbetingelsen for alles liv. En ligegyldighed som den nu næsten glemte danske frihedstænkner Severin Christensen slet ikke var i besiddelse af.

Af Børge Kristiansen

“Liberalismens opgave i fortiden var, at sætte grænse for kongernes magt. Sand liberalismes opgave i fremtiden vil være, at sætte grænser for parlamenternes magt.”

Disse ord af Herbert Spencer kan passende stå som indledende nøglesætning til en forståelse af den danske rets- og frihedsfilosof Severin Christensens politiske tænkning. En anden nøglesætning, der er formuleret af Severin Christensen selv er:

“Politikeren, hvem varetagelsen af borgernes indbyrdes forhold er betroet, har at afveje enhver sit på dertil justeret vægt og med justerede lodder. Det er simpel forfalskning, om han lader denne vejning influere af personlige motiver af nogen som helst art.”

Severin Christensen blev født i Rønne i 1867. Efter sin studentereksamen læste han medicin ved Københavns Universitet, hvorefter han i 1896 begyndte sin lægegering i København. Han døde i 1933 og blev begravet på kirkegården i Gentofte.

Det blev dog ikke indenfor lægegeringen, Severin Christensen kom til at yde sin betydeligste indsats. I sine personlige holdninger var han dybt engageret i samfundsforhold og filosofiske anliggende, og tillige var han udpræget individualist. Hans individualisme var dog ikke – som individualisme jo desværre ofte udarter sig til at blive – en *kun-mig-selv-individualisme*, der ikke har øje eller tanke for andre end sig selv. Hans individualisme er en socialt afbalanceret *ligeretsindividualisme*, som på ingen måde er ensbetydende med fravær af ansvar og samhørighed med andre, og den gav sig udtryk i en dybt besjælet

overbevisning om, at der omkring ethvert individ bør være en urørlighedszone, som hverken dets medborgere eller myndighederne har nogen som helst ret til at bryde ind i. Denne uanfægtelige urørlighedszone omfatter i første række hvert enkelt individs ret til at råde sig selv og sine arbejdsresultater.

