

Konservatisme

Hume mellem konservatisme og liberalisme	5
<i>Ryan Smith</i>	
Hegel og den rationelle stat	8
<i>David Vestergaard Thomsen</i>	
Konservative identiteter	13
<i>Henrik Carmel</i>	
Partikonservatismen i Danmark	17
<i>Christian Egander Skov</i>	
Søren Krarups konservatisme	24
<i>Mikael Jalving</i>	
Roger Scrutons liberale konservatisme	34
<i>Nicolai J. Foss</i>	
Scruton: Konservatisme som hjemmets filosofi	41
<i>Katrine Winkel Holm</i>	
Fra virkelighedens verden	
TTIP og frihandel	46
<i>Ryan Smith</i>	
Boganmeldelser	48
Jesse Norman: <i>Edmund Burke. The First Conservative.</i>	
Dennis O'Keeffe: <i>Edmund Burke.</i>	
<i>Torben Mark Pedersen</i>	
Den synlige hånd	
Tegninger som frihedskamp	52
<i>Torben Mark Pedersen</i>	

LIBERTAS

Tidsskriftet Libertas

ISSN 0903-9341. © Libertas

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

Tidsskriftet Libertas postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

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

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion

Torben Mark Pedersen (ansv.)

Johan J.R. Espersen

Casper Hunnerup Dahl

Ryan Smith

Jens Emil Eistrup

Erik Winther Paisley

Redaktionen kan kontaktes på:
torbenmarkp@hotmail.com

Indhold Tema: Konservatisme

Temaindledning	3
Hume mellem konservatisme og liberalisme	5
<i>Ryan Smith</i>	
Hegel og den rationelle stat	8
<i>David Vestergaard Thomsen</i>	
Konservative identiteter	13
<i>Henrik Carmel</i>	
Partikonservatismen i Danmark	17
<i>Christian Egander Skov</i>	
Søren Krarups konservatisme	24
<i>Mikael Jalving</i>	
Roger Scrutons liberale konservatisme	34
<i>Nicolai J. Foss</i>	
Scruton: Konservatisme som hjemmets filosofi	41
<i>Katrine Winkel Holm</i>	
Fra virkelighedens verden	
TTIP og frihandel	46
<i>Ryan Smith</i>	
Boganmeldelser	48
Jesse Norman: <i>Edmund Burke. The First Conservative.</i>	
Dennis O’Keeffe: <i>Edmund Burke.</i>	
<i>Torben Mark Pedersen</i>	
Den synlige hånd	
Tegninger som frihedskamp	52
<i>Torben Mark Pedersen</i>	

Temaindledning

Konservatisme er andet og mere end modvilje mod forandringer og et ønske om at bevare det bestående. Edmund Burke, der af mange regnes for konservatismens fader, var på ingen måde modstander af reformer, faktisk var han selv en betydelig reformator. Ej heller var Burke modstander af politiske omvæltninger som den engelske "glorious revolution" i 1688 eller det amerikanske oprør mod den engelske kolonimagt (selv om Burke ønskede at bevare det engelske imperium), men han var stærkt kritisk over for revolutionære forandringer af hele samfundet, der udspringer af rationelt ud tænkte abstrakte principper og rettigheder, der er helt løsrevet fra historien og kulturen, som det var tilfældet med den franske revolution.

Anti-rationalismen havde Burke til fælles med de liberale skotske oplysningstænkere Adam Ferguson, David Hume og Adam Smith, og der er retninger inden for konservatismen, der burde være af interesse for LIBERTAS' læsere, fordi de videreudvikler den klassiske liberalismes tanker om de kulturelle, historiske og moralske forudsætninger for et frit samfund. Omvendt er der retninger inden for konservatismen, der betragter sig selv som i direkte modsætning til liberalisme (og socialisme), tager udgangspunkt i staten eller i kristendommen eller som har en social dimension, der ligger tættere på klassisk socialdemokratisme.

Konservatisme er temanummeret for dette nummer af LIBERTAS, og med syv artikler kommer der godt omkring temaet. Liberalisme og konservatisme har tidligere været et tema i LIBERTAS, således i LIBERTAS nr. 22 fra marts 2000, og amerikansk konservatisme blev behandlet i nr. 6 fra 1989.

Temanummeret indledes med en artikel om den måske første konservative i moderne forstand. **Ryan Smith** skriver om David Hume (1711-1776), der tilhørte den skotske oplysning, og som var en nær ven af Adam Smith og gerne betragtes som "old Whig" liberal, men

også som en af konservatismens forfædre.

David Vestergaard Thomsen skriver om den tyske filosof, G.W.F. Hegels (1770-1831) statsteori fra hans politiske hovedværk, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* fra 1821 (da. Retsfilosofi). Det er en teori om den rationelle stat, der er skabt af rationelle borgere, hvor både juridiske love og socialskabte normer har rationel karakter, hvorfor borgerne har en tilsvarende rationel pligt til at følge dem. På den måde opstår et stærkt argument for en metafysisk underbygget konservatisme.

Henrik Carmel skriver om konservative identiteter, der er andet og mere end blot en modstand mod (revolutionære) forandringer. Henrik Carmel identificerer nogle centrale elementer i konservatismen, herunder skepticisme, den private ejendomsret og opfattelsen af statens rolle.

Den del af den danske konservative tradition, der knytter sig til Det Konservative Folkeparti, er en socialkonservatisme, der ser sig selv i opposition til både liberalisme og konservatisme, skriver **Christian Egander Skov**, og siden John Christmas Møllers formandstid i 1930'erne har partiet betragtet sig som "partiet i midten" – andre har hævdet, at partiet placerer sig mellem to stole.

Mikael Jalving skriver om Søren Krarups tænkning, der har udvist en enestående uforanderlighed gennem mere end et halvt århundrede. Søren Krarups konservatisme har kun et fjernt slægtsskab med den anglofile og tyske konservatismes store tænkere, for den udpringer af den lutherske kristendom, og den er optaget af at værne om en danskhed, der hverken er evig eller uforanderlig. Søren Krarup gør op med alle utopier, der for Krarup ikke er andet end sekulariseret religion: demokratisme, humanisme, menneskerettighedsdyrkelse – og Georg Brandes afvisning af kristendommen og dyrkelsen af (positiv) frihed. Krarup er anti-Brandes, og ser i dennes forgudelse af mennesket og afvisning af kristendommen en

hovedårsag til Vesteuropas forfald med vold, terror og menneskeforagt.

Den engelske konservative filosof, Roger Scruton, betragtes af nogen som den største nulevende konservative filosof, og CEPOS holdt i april et debatmøde om Scruton, hvor professor **Nicolai Juul Foss** og **Katrine Winkel Holm** holdt oplæg. LIBERTAS bringer her de skriftlige indlæg om Scrutons konservatisme, der snarere er artikler end debatindlæg. Nicolai J. Foss skriver om Scrutons liberale konservatisme, og Katrine Winkel Holm lægger vægt på nogle mere konservative sider af Scrutons tænkning.

Ryan Smith skriver om frihandel i rubriken Fra Virkelighedens Verden.

Meget a propos temaet anmeldes to bøger om Edmund Burke i bogsektionen af **Torben Mark Pedersen**.

Den Synlige Hånd på bagsiden handler om Muhammedtegninger som frihedskamp og er skrevet af **Torben Mark Pedersen**.

Fra redaktionen

Fra og med dette nummer udkommer LIBERTAS i et lidt mindre format og i nyt design. Det er redaktionens ønske, at LIBERTAS skal signalere seriøsitet og i højere grad skal ligne et akademisk tidsskrift end et kulørt magasin. Vi håber, læserne tager godt imod det nye design og format.

Det har desværre også betydet, at udgivelsen af dette nummer af LIBERTAS er blevet voldsomt forsinket. Vi beklager.

God læselyst

På redaktionens vegne

Torben Mark Pedersen

Hume mellem konservatisme og liberalisme

Ryan Smith

David Hume (1711-1776) tilhørte den skotske oplysning, han var en nær ven af Adam Smith, og han regnes sædvanligvis for en af de betydeligste liberale politiske filosoffer inden for "spontan orden" traditionen. Der findes dog også et konservativt element i Humes politiske tænkning, og det er ofte debatteret, om eller i hvilken grad Humes politiske filosofi kan karakteriseres som konservativ.

Mens David Hume ubestridt regnes blandt Vestens betydeligste filosoffer, så er hans politiske tænkning historisk blevet mødt med en mere blandet reception. Humes politiske skrifter er blevet anklaget for at være overfladiske og ahistoriske og for at bære præg af Humes personlige ønske om at opnå litterær berømmelse i brede kredse snarere end at opfostre akademisk indsigt i snævre.

I forbindelse med grundlæggelsen af Amerika er Humes direkte indflydelse begrænset: Det er velkendt, hvordan Jefferson nærede afsky for Hume, ligesom John Adams mestendels erklærede sig uenig med Hume.

I Storbritannien er Humes politiske tænkning især blevet sat i forbindelse med tre senere traditioner:

- Humes pragmatisme og utilitarisme er blevet set som forløberen for Jeremy Bentham og James Mills utilitaristiske liberalisme.
- Humes økonomiske teori er blevet set som den grundsten, som klassisk liberale økonomer som Adam Smith og David Ricardo byggede videre på.
- Humes angreb på kausalitet og på fornufte er blevet udlagt som legitimation af konservatismen og som et forsvar for sædvaner og for patos som sluttemåde.

Hvilken af disse David Hume'er er så den "sande" David Hume? Det er de alle, da Hume

bredte sig over så mange emner og gjorde sig til talsmand for så mange (ofte modsatrettede) synspunkter, at han med rimelighed kan udlægges på alle tre måder.

For at forstå bevæggrundene bag David Humes politiske temperament er det nødvendigt at se nærmere på den tid, som han skrev i. Humes dødsår var 1776, hvilket vil sige, at hans filosofi er udfærdiget i den magelige æra, som gik forud for Den Franske Revolution i 1789. Oplysningen lå bag ham og i hans samtid, mens Den Franske Revolution endnu lå forude. Senere konservative tænkere har ofte set med skeptiske øjne på Oplysningen, da den efter deres mening stod i direkte slægtskab med Den Franske Revolution. Men i Humes egen tid synes Oplysningen uundgåelig. Hans tid kan måske sammenlignes med tiden umiddelbart efter Berlinmurens fald, hvor fremskridt og liberalt demokrati ligeledes synes uomgængeligt, som ville de komme anstigende af sig selv – et tidsbillede profant indkapslet i Fukuyamas *The End of History and the Last Man* (1992).

I begge tilfælde var samtidens politiske tænkning præget af slaphed forårsaget af troen på, at fremskridtet ville komme af sig selv, og en manglende bevidsthed om en faretruende modpol (det være sig Den Franske Revolution, Sovjetunionen, eller Putins imperialism), som man selv bliver fast i kødet af at skrive sig op imod.

Denne tidsmæssige forskydning mellem Hume og senere tiders konservative betyder,



at der er en række særkender ved Humes konservatisme. I modsætning til senere tiders konservative er Hume ikke mystiker: Han er helt igennem sekulær og behøver ikke Forsynet, kirken eller nationalstatens mytologiserede rødder som aktører i sin konservative orden. Erfaringen er det råstof, som vi må tænke politik på baggrund af. Oplysningens analytiske dissektion er det nåleøj, som den etablerede moralfilosofi må passere igennem (her har vi den utilitaristiske del af Hume). Temperamentsmæssigt var han optimist og sensualist; identitetsfællesskaber og autoriteter, der påtvinges oppefra, er unødvendige – ethvert individ har egeninteresser og sanselige behov, som det af sig selv søger at realisere i fællesskab med sine medmennesker – derved opstår den sociale orden og de borgerlige dyder (her har vi den klassisk liberale del af Hume).

Såvidt de klassisk liberale og liberal-utilitaristiske dele af Humes politiske filosofi. Det er dog Humes konservatisme, som står i det tætteste forhold til hans vigtigste opdagelser – nemlig hans kritik af kausalitet og fornuften.

I generelle filosofiske termer er Hume mest kendt for at have betvivlet kausalitet: Når vi ser A forårsage B, så ser vi et sammenfald i tid og rum, men vi ser ikke selve årsagsvirkningen. Vi postulerer den med fornuften. Men fornuften kan kun bedømme observation; den kan ikke selv observere. Vi har altså at gøre med en fejl-

slutning. Ligeledes kan fornuften ifølge Hume ikke fortælle os, hvad godt og slet er, men blot beregne, om noget er godt eller slet, når først patos og sædvaner har udstyret fornuften med rammerne for, hvad godt og slet overhovedet er.

Det siger sig selv, at dette syn på fornuften underminerer den tidligere tradition for naturlige rettigheder og for en naturlig moral, som vi kan opdage med fornuften (her ser vi, hvorfor Hume aldrig blev populær blandt de amerikanske founding fathers). Moral er noget, vi føler, og ikke noget, vi analyserer os frem til.

Således kan der næppe herske tvivl om, at der findes et betragteligt konservativt element i Humes politiske tænkning. Alligevel er der dog en række særkender ved Humes konservatisme, der gør, at Hume adskiller sig markant fra de fleste konservative: Vi har allerede nævnt Humes afsmag for mystik, religion og autoriteter. Tillige kan vi pege på Humes skepsis, hvad angår den absolutte værdi af menneskets sluttemåder. For Hume kan menneskets tendens til at slutte på baggrund af sædvaner og patos bedst karakteriseres som deskriptive fakta vedrørende menneskets natur: Hume har med sine argumenter vist, at fornuften ikke kan erstatte patos, men deraf følger det ikke, ifølge Hume, at patos' domsafsigelser så er korrekte, endsige normativt værdifulde. Selvom Hume ikke har noget rationalistisk aspekt at falde tilbage på, så anerkender han dog rent pragmatisk, at entusiasme og glæde ved egne følelsesslutninger ikke er det samme som en overbevisning opnået gennem refleksion over generaliseret viden. Mens nutidige konservative ofte følger Hume i at postulere sædvane og patos som grundlaget for værdidomme, så synes de samtidig at afvise, eller helt at mangle, Humes bevidsthed om, at værdidomme afsagt på dette grundlag ikke nødvendigvis er hverken korrekte, værdifulde eller berettigede.

Samtidig kan man dog også i Hume finde en bevidsthed om forhold, som liberale sædvanligvis overser. Hvis mennesker, som de er flest, uundgåeligt slutter på baggrund af patos og sædvane, så smuldrer store dele af Hobbes og Lockes drejebøger for den politiske orden bort. Snarere end individer, der har sluttet sig sammen i fællesskaber på baggrund af delibe-

ration og egeninteresse, så kommer "samfundet" og fællesskabsfølelsen først. Behovet for at "høre til" og for at kunne identificere sig med en leder kommer i de fleste menneskers tilfælde før abstraktioner som "rettigheder" og "individet." Samme forhold vil i praksis også sige, at magten i et samfund "sidder i sprækkerne" og ikke direkte i love og regler. I praksis er det sædvanen og flertallets sym- og antipatier, der har magten i et samfund, og kun uhyre sjældent ser vi abstrakte principper og hensynet til eksisterende love komme sejrrigt ud af en direkte konfrontation med sædvanerne og den menneskelige natur.

Hegel og den rationelle stat

David Vestergaard Thomsen

G.W.F. Hegel (1770-1831) tilhører den tyske idealisme og er kendt for en svært tilgængelig og kompleks filosofi. Han står bag en ganske interessant statsteori, som fremlægges i Grundlinien der Philosophie des Rechts fra 1821 (da. Retsfilosofi). Det er en teori om den rationelle stat, der er skabt af rationelle borgere, hvor både juridiske love og socialskabte normer har rationel karakter, hvorfor borgere har en tilsvarende rationel pligt til at følge dem. På den måde opstår et stærkt argument for en metafysisk underbygget konservatisme.

Det rationelle subjekt

For at forstå staten, må man tage udgangspunkt i mennesket, som lever i, skaber og udvikler staten. Det gælder, at alle mennesker er rationelle subjekter. At være et subjekt indebærer en bevidsthed, der kan forstå bl.a. sig selv. Når mennesker omtales som rationelle subjekter betyder det, at de har et rationelt væsen, som de kan erkende, dvs. analysere og forstå. For at handle i overensstemmelse med sit væsen skal man erkende sig selv; selverkendelse. Dette skal her ikke forstås som populærpsykologi. For Hegel er det ikke vigtigt, at mennesker adskiller sig indbyrdes ved at have forskellige præferencer indenfor bøger, musik, karriere etc., men nærmere, at alle er ens qua værende rationelle subjekter (Retsfilosofi §5, §129. Herefter benævnt PR). Det handler om at erkende den objektive sfære, man er en del af: at man er en accidens i noget større.

Kollektiv selverkendelse

“Det Gode er ideen som en enhed af viljens begreb og den specifikke vilje; i denne idé er (...) den ydre derværens tilfældighed ophævet som selvstændig for sig - (...) den realiserede frihed, verdens absolutte endemål.” (PR §129)

Termene, viljens begreb og den specifikke vilje, indeholder henholdsvis det objektive og det subjektive. I det subjektive menneskes proces af selverkendelse, rettet mod fornuft,

går man mod det almene. Populært sagt, transcenderer man sine subjektive begrænsninger og kan nu leve i overensstemmelse med det objektive (hvad det nærmere indebærer vil blive klart i statsteorien). Sådanne begrænsninger er eksempelvis begær, der kan forstyrre den enkelte fra selverkendelse. Således realiserer man sin frihed: ved at erkende sit væsen, hvormed man kan handle rationelt uden at være underlagt begrænsninger (PR §11, §35).

Et centralt element for Hegels politiske filosofi er erkendelsen af eget væsen på kollektivt niveau. Mennesket er et socialt væsen, og eftersom indsigt i det objektive er komplekst, vil man forstå det kollektivt. Det sker når medlemmerne af en gruppe hver især indser, at de er en del af en almen og objektiv fornuftsstandard. Den afviger så at sige ikke fra individ til individ - fornuft er af subjektiv karakter. Når en kollektiv forsamling ophæver deres subjektivitet, opstår et fællesskab; en kollektiv forståelse af det objektive, hvor også de konservative stænk begynder at vise sig. Hegel fordrer en fælles forståelse af det fornuftige, som individerne baserer deres handlinger på. Derfor er fællesskabet væsentligt for at indse det fornuftige og det objektive.

Revolutionær arv

Staten bør søge det objektive og fornuftige ligesom mennesket. I argumentationen for den



rationelle stat, kan man se, hvordan Hegel var inspireret af Den Franske Revolution og dens idealer; *liberté*, *fraternité* og *égalité*. Ligheden mellem Revolutionens stat og Hegels stat kan konkretiseres i tre fordringer, Beiser (2008): at staten skal bygges på fornuft og ikke præcedens eller tradition; at statens konstitution skal fremme friheden for borgerne; at staten skal bestå af institutioner, der repræsenterer, indrager og skabes af borgere.

Første punkt er især interessant. Præcedens må ikke være operativt for retssystemet, men skal alligevel inddrages. Det vil i løbet af de følgende afsnit blive klart, hvordan Hegel indtager en midterposition i forhold til klassisk konservative og de revolutionære.

Statens væsen

Staten bør indrettes således, at den akkommoderer borgernes indtrædelse i den fornuftige, objektive sfære. Når man foreslår eller stemmer for en lov, indfører en skik eller en institution, gør man det ud fra sine egne værdier og samvittighed. Dermed vil staten stemme overens med sit væsen i samme grad som sine borgere og være ditto fornuftig.

Processen mod det væsentlige kan illustreres i en historisk udvikling med udgangspunkt

i en naturstat¹. Tidligt i historien vil mennesket forstå sin egen fornuft i ringe grad, hvorved deres fællesskab og tidlige statsformer vil være fornuftig i tilsvarende ringe grad. Det er et skridt mod stigende erkendelse at gå fra en tilstand, hvor alle lever i frygt fra hinanden i fravær af rettigheder, pligter og moral til en tilstand med ret til egen krop og ejendom, eksempelvis. De før isolerede individer vil i fællesskab indføre et retssystem til alles fordel (PR §40). Staten skal bestå af love, som individet finder god grund til at indfinde sig under. Og hvilke vil det være? Hegels politiske filosofi fortæller os ikke, hvilke love vi bør indrette vores stat med, men blot at de skal være rationelle, hvilket indebærer at akkommodere borgernes erkendelse mod det væsentlige. De skal så at sige stemme overens med individets fornuft. Hvis ikke de gør det, må borgerne tilpasse lovene, således de fordrer dem.

En konservativ agenda

Når staten bevæger sig mod stigende fornuft, vil den forudgående proces naturligvis ikke være irrelevant - det konservative element. I realiseringen af frihed og fornuft kommer man løbende tættere på målet. Dermed vil der i løbet af historien være stater og retssystemer, der er delvist væsentlige. De forudgående århundredes udvikling i filosofi, kunst, politik, økonomi og religion har erkendt det fornuftige til en grad, men ikke nødvendigvis fuldt. Det delvise resultat bør naturligvis ikke afkastes - i så fald ville man stå tilbage med en langt ringere erkendelse af den fornuftige stat. Præcedens og tradition er til en grad fornuftige, hvorfor de til samme grad bør bevares. Derfor billigede Hegel Revolutionen, men misbilligede den voldelige og pludselige revolte. Det er, så at sige, to skridt tilbage og et frem. Måden at frembringe den fornuftige stat er en gradvis udvikling, hvorfor man kan diskutere den. Når love forbedres, skal de gode universaliseres, hvorledes man anerkender deres objektive karakter. Når borgere funderer over statens principper og love, vil de anerkende deres fornuft og internalisere dem. Love repræsenterer den fornuft,

¹ En sådan tolkning findes bl.a. i Beiser (2008) og Taylor (1979).

som selvsamme lovgivende individer besidder.

Både de klassisk konservative og revolutionære tager altså delvist fejl. Førstnævnte indser ikke vigtigheden i at skabe en rationel stat, mens sidstnævnte mangler blik for tradition og den historiske udvikling (Beiser, 2008). Dette udtrykkes også i det berømte hegelianske dobbelte diktum: "Det virkelige er det fornuftige, og det fornuftige er det virkelige". Rationalister og idealister vil fokusere på sidste halvdel og hævde, at det fornuftige vil virkeliggøres, mens den konservative fløj vil fokusere på første halvdel, der påstår, at det fornuftige allerede er virkeligt uden behov for forandring.

Sædeligheden

Den væsentlige, fornuftige stat, hvor frihed er realiseret omtales som det sædelige. Her er udviklingen færdiggjort, og staten er interessant at undersøge i en politisk, filosofisk optik.

Den sædelige stat er løbende konstitueret af generationer, der i stigende grad har erkendt det væsentlige. Når rationelle subjekter i generationer har forstået det fornuftige og formet staten herudfra, er samme fornuft indlejret i staten (PR §152, §257). Institutionerne i den sædelige stat skal hjælpe individet med at holde sig i sin rolle som *accidens* i det større hele, som han er en del af. Hegel peger på tre grundlæggende institutioner: familien, det borgerlige samfund og staten (PR hhv. §§158-182, §§182-256, §§257-260). De sædelige institutioner er alle rationelle, hvorfor ageren indenfor deres spilleregler er rationel.

Når væsenet og det fornuftige har svært ved at erkende i isolation, er det netop rollen som mand i familien, et erhverv i samfundet og borger i staten, der fordrer individet som en *accidens* under noget større. Ideen med det sædelige er, at institutionerne er frembragt af individerne selv og dermed fornuftige institutioner. Givet rationelle subjekters fælles væsen, hævdes det, at man alligevel ville have skabt institutionerne således. Der følger en pligt til at opretholde og deltage i de sædelige institutioner, såvel som retssystem og normer, qua den fælles objektive sfære (PR §§134-137). Således bekræfter man sit eget væsen.

Lov er lov, og lov skal holdes

Som borger i den hegelianske stat har man et særligt forhold til eksisterende lov. Man bør acceptere de sædelige institutioner, deres love og normer, eftersom de oprinder fra rationelle subjekter som en selv. Derfor skal det sædelige ikke ses som et fremmedlegeme, der lægges ned over borgernes hoveder. En amerikansk filosof, Frederick Neuhouser, forklarer, at det fanger medlemmernes interesse og vilje på samme måde som Adam Smiths teori om det frie marked; markedet udgør summen af aktørernes interesser (Neuhouser, 2011)². På samme måde er de sædelige institutioner skabt gennem generationer af rationelle subjekter, der i stigende grad har analyseret, forstået og handlet på deres eget væsen. Den indsigt og vilje er indlejret sædeligheden (PR §152, §257). Når individer har svært ved at erkende sig selv på egen hånd, hjælpes de på vej ved at deltage i institutionerne.

Når det sædelige rummer individets eget væsen, trods skabt af andre, får det intrinsisk værdi. Det medfører en pligt til at deltage i dem (PR §133). I kraft af institutioners sædelighed, er de skabt af samme fornuft, som individerne selv oprinder i. Medlemmer af den sædelige stat bør derfor ikke se nogen forskel på egne principper og samfundets institutioners principper (PR §132). De giver individerne en arena og rammebetingelser, hvor deres egen identitet kan udspille sig.

"Individet finder derimod i sin pligt snarere sin frihed; dels friheden fra den afhængighed, som det står til i de rene naturlige drifter (...)" (Retsfilosofien §149)

Spørgsmålet er så, om vi skal følge de sædelige institutioner lige meget hvad? Den liberale læser vil sikkert også undre sig over, hvorledes staten kan vide, hvordan den enkelte vil og bør leve. Det kan den eftersom mennesker bør "ophæve" sig til det objektive og afstå fra at handle på subjektive begær. Den enkelte vil derfor det objektive - altså det, som de andre også vil.

² Trods analogien må det antages, at Hegel ikke er ubetinget tilhænger af frimarkedstænkning. I Retsfilosofien §236 og §241 argumenterer han for, at staten skal hjælpe fattige i arbejde, opkræve skatter, sørge for vejbelysning, sundhedssektor mm.

Derfor vil de det samme og skaber staten ud fra et sæt af rationelle præferencer. Det giver staten en rationel autoritet på det gode liv, som den ikke blot har tilladelse til, men også bør forcere hos den enkelte. Derfor bifaldes statens indgreb. Det er en hjælp til dem, der ikke forstår det rationelle. Dem, der ikke har forstået deres eget væsen, har ikke forstået det rationelle. Derfor er statslige indgreb "blot" korrektioner af de ufornuftige.

Det irrationelle oprør

Er det muligt at forestille sig, at en gruppe borgere gik imod det sædelige? Som rationelle subjekter er deres væsentlige ageren stadigvæk den, som staten fordrer, såfremt staten er rationel. Hvis de modsætter sig dette, er det en fejl i deres egen selverkendelse, ifølge Hegel. Gruppen af kontrære individer er altså irrationelle, eftersom overensstemmelsen mellem det faktiske (deres holdninger) og deres væsen (statens fordringer) er fraværende. Et eller andet begrænser deres fulde erkendelse, og de er ikke frie til at handle væsentligt. Pligten til at realisere det Gode og væsentlige findes hos subjekter og overføres til staten. Derfor er det statens opgave at sørge for, at de ufornuftige bliver fornuftige. Det bør jo også være frie til at handle væsentligt, hvorfor staten har moralsk beføjelse til at omvende dem. Hegel omtaler ikke metoder, men det er om ikke andet statens opgave at fordre borgeres væsentlige ageren.

Frihedsbegreber

Det synes problematisk, at Hegel ikke åbner et spillerum for individers egne valg. Alligevel lyder påstanden, at den totale frihed er realiseret i det sædelige. Det belejlige ved loven er, at den teoretisk set kun fordrer det, vi alligevel ville gøre som rationelle subjekter. Det er konsekvensen af den metafysiske tese, som udlagt først i artiklen. Hvad med den kontrafaktiske situation, hvor en borger ikke ønsker at gå i statens retning? I Hegels politiske filosofi er negativ frihed negligeret. Friheden fra statslige overgreb, undertrykkende statsmekanismer og meget andet, er ellers af allerhøjeste vigtighed på både klassiske og moderne politiske filosoffer, for liberale såvel som socialliberale og socialistiske lejre. Det forholder sig anderledes

hos Hegel, der ikke kærterer om vigtigheden i at begrænsning af statens sfære. Hegeliansk frihed er altså ikke frihed fra noget, men i stedet frihed til at kunne stemme overens med sit væsen, der består af fornuft. Til at kunne handle væsentligt. Denne teoretiske del udfolder sig praktisk i statsteorien. Når det sædelige samfund er realiseret, opstår en pligt til at indordne sig under eksisterende forhold.

Isaiah Berlin udlægger på fin vis, hvordan staten, som Hegel fordrer, er i

"(...) a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture them in the name, and on behalf, of their 'real' selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (...) must be identical with his freedom - the free choice of his 'true', albeit often submerged and inarticulate, self."

Det synes omsonst at undertrykke og fordre holdninger og livsformer ved tvang med det formål, at borgere skal være frie. Trods en stærk teoretisk baggrund, er det en uønskelig konsekvens for mange.

Konklusion

Hegels politiske teori rummer stærke argumenter for hans egen form for konservatisme. Hvis mennesket antages rationelt, og én livsform og et sæt love er indeholdt heri, kan rationel adfærd frembringe denne. Det kan ligeledes overføres til staten, hvormed staten bliver rationel. Det giver en form for konservatisme, hvor statens love, præcedens og traditioner spiller en vigtig rolle i og med, at de repræsenterer det rationelle. Hvis et individ vælger ikke at acceptere disse, er det ikke en fejl i staten eller et overgreb. Nærmere har individet ikke indset det rationelle og handler altså irrationelt. Når staten griber ind i noget, man ellers ville lade den enkelte bestemme, er det ikke et umoralsk overgreb. Det er i stedet en korrektion af noget irrationelt. Givet præmisserne virker konklusionen sund, men konsekvenserne er alligevel ikke særlig spiselige. At Hegel tilsyneladende ikke vægter negativ frihed er problematisk.

Litteratur

Beiser, C. Fredrick (red.) m.fl. (2008): The Cambridge Companion to Hegel and 19th-century Philosophy. Cambridge UP, New York.

Neuhoser, Friedrich; Claeys, Gregory (red.) m.fl. (2011): The Cambridge Companion to 19th Century Political Thought. Cambridge UP, New York.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004): Retsfilosofi. Elementær retsfilosofi eller Naturret og statsvidenskab i grundrids. Det LILLE forlag, Frederiksberg.

Taylor, Charles (1979): Hegel and Modern Society. Cambridge UP, Cambridge.

Konservative identiteter

Henrik Carmel

Under den kolde krig blev ordet "konservativ" anvendt om politikere i Sovjetunionen, som modsatte sig moderniseringstankerne i Perestrojka og Glasnost, og i dag anvende begrebet om Nordkoreas nationalkommunistiske regering eller om religiøse revolutionære i Mellemøsten. Når ordet anvendes på den måde, er vi tæt på den Hayekske "why I am not a conservative"-konservatisme, der udelukkende er en modstand mod hurtige ændringer, men ikke indeholder en retning. I det følgende anvendes ordet konservatisme om såvel en retning som en metode.

Definitioner, begreber og begrebsforvirring

I den vestlige verden taler man ofte om to essenser af konservatisme, som jeg vil søge at indkredse: Fiskal eller økonomisk konservatisme (fiscal conservatism) og socialkonservatisme (social-conservatism).

Fiskal konservatisme dækker over ideer om, at staten skal være påholdende med udgifter, den offentlige sektor skal ikke være for stor, skatterne skal være lave osv. De konservative bevægelser og ideer i den vestlige verden lægger vægt på den private ejendomsret, og hvad der deraf følger. I modsætning hertil står f.eks. socialismen, hvor staten spiller en stor rolle ved at allokere ressourcer centralt og omfordele økonomisk mellem befolkningsgrupper. Den fiskale konservatisme omfatter også en modstand mod den økonomiske socialliberalisme, som går ud på at omfordele og skabe lighed i samfundet via skatter og sociale ydelser.

Social-conservatism dækker over, at staten ikke skal undergrave civilsamfundets institutioner (familie, kirke, nation osv.) eller lovgive imod dets normer og traditioner. Et par andre konservatismer skal også kort nævnes her. *Neokonservatisme* var en ideologi, der var udbredt i USA tidligt i dette årtusinde blandt især personer i det republikanske parti, som ønskede at man førte idealistisk i stedet for traditionel realistisk udenrigspolitik med det

formål, at udbrede vestlige værdier til andre lande. Der findes også en modsatrettet konservatisme, som er en *anti-universalistisk konservatisme*. Det er en konservatisme som er rensset for vestlige værdier som f.eks. troen på at kroppen fungerer som individueringsprincip, ideer om frihed og kapitalisme osv. Tilhængere af denne retning ser modsat de neokonservative ikke den vestlige verdens ideer som overlegne, men finder at andre landes kulturer er fuldt acceptable og lige-så-gode-som-vestens. F.eks. er enkeafbrændinger i Indien helt i sin orden blandt disse anti-universalister. Endelig er der kommet en ny form for ekstrem *nationalkonservatisme*, der med inspiration fra personer som f.eks. Roger Scruton ønsker et opgør med den traditionelle konservative tankegang om de mange civilsamfunds interaktion og magtdeling til fordel for en firkantet ideologi, hvor nationalstaten er omdrejningspunktet og den primære genstand for loyalitet.

Vi kan også bruge andre begreber om konservatisme som eksempelvis, at konservatisme repræsenterer en "højreorienteret" eller "borgerlig" tankegang, i modsætning til forskellige socialismer og socialliberalismer af forskellig art, der repræsenterer en "venstreorienteret" tankegang. Konservatisme bevæger sig i et continuum. Man kan f.eks. være fiskal konservativ i et kontinuum fra libertarianisme og helt frem til, at man blot ønsker at skruer skatter og

afgifter f.eks. 10 pct. tilbage i de allerede eksisterende samfund.

I Danmark hersker der en vis forvirring om begreberne. Bemærk at man i Danmark ofte anvender ordet "liberal" om personer, der ikke er socialister eller socialliberale, men f.eks. er fiskalt konservative. Endvidere anvendes ordet socialkonservativ i Danmark om personer, der ønsker at samfundet skal omfordele og overtage nogle af civilsamfundets forpligtelser. Et sådant begrebsmæssigt sammenfald mellem økonomisk socialliberalisme og økonomisk socialkonservatisme giver naturligvis ikke nogen mening. Til gengæld har vi et sammenfald mellem økonomisk liberalisme og økonomisk konservatisme i Danmark i modsætning til f.eks. i USA, hvor en liberal næsten altid er til venstre i det politiske spektrum på såvel den økonomiske som den sociale dimension. Økonomisk liberale eller økonomisk konservative anvender derfor ofte begrebet borgerligt-liberal om dem selv, og understreger dermed, at deres liberalisme ikke er venstreorienteret liberalisme. Den konservative kunne også sige, at han hvad angår holdninger til ejendomsret og økonomi, er liberalist i stedet for liberal, for derigennem at søge at udrydde etiketrelaterede misforståelser. Tidligere præsident Ronald Reagan tumlede også lidt med begreberne og beskrev konservatisme således:

"If you analyze it I believe the very heart and soul of conservatism is libertarianism. I think conservatism is really a misnomer just as liberalism is a misnomer for the liberals — if we were back in the days of the Revolution, so-called conservatives today would be the Liberals and the liberals would be the Tories. The basis of conservatism is a desire for less government interference or less centralized authority or more individual freedom and this is a pretty general description also of what libertarianism is."

Nogen gange hører man konservative sige, at de ikke er liberalister, uden at de sonder mellem socialliberalisme, økonomisk liberalisme, kulturradikalisme eller noget andet. De er bare generelt imod liberalisme inklusiv økonomisk liberalisme. Så må man bare spørge: "Hvad er I så – mener I da, at der skal sidde nogle mænd i en stor bygning og planlægge det

hele?"

Skepticisme

Der er en tendens blandt intellektuelle til at søge de simple svar. I den velinstruerede film "The Theory of everything" beskrives videnskabsmanden Stephen Hawking som en "liberal socialist", som det hedder på engelsk, der søger efter teorien, der kan forklare det hele. Og netop den type person leder efter de simple, ja nærmest vulgære svar. Hawking har trods sit mirakuløst lange livsforløb imidlertid endnu ikke fundet den formel, der forklarer alting. Naturvidenskab kan ikke simples ned til en linje. Ligesom de såkaldte eksakte videnskaber har været domineret af skiftende teorier gennem tiderne, er dette også tilfældet for samfundsvidenskaber, og særligt den praktiske filosofis moralfilosofiske underafdeling "politiske ideer".

Idéhistorien er præget af konflikten mellem på den ene side den intellektuelle jagt på den simple, altædende forklaring, som kan omfatte den menneskelige aktivitet og stræben i få ord, og på den anden side den kritiske tilgang, der handler om at pille disse ideer ned, enten fordi de kan refuterer argumentatorisk, eller fordi kompleksiteten in real life ikke matcher de såkaldt intellektuelles krav om ønske om simpelhed. I den første kategori hører blandt ideer tilhørende Platon, Hegel og Marx. De lukkede idekomplekser er fint beskrevet i Karl Poppers "The Open Society and its Enemies" fra 1945. Tanker der dominerede i mange år og jævnligt bearbejdes og genfødes. F.eks. er Hegels ideer genbrugt i Francis Fukuyamas bog "The End of History and The Last Man" fra 1992. En bog der, selvom man efter murens fald i høj grad fik lagt marxismen i graven til stor fortrydelse for mange af de postmoderne sludrehoveder, i dag forekommer ufrivilligt komisk for læseren af den virkelige verden. Vil man underholdes om ideernes praktiske konsekvenser kan man genlæse Paul Johnsons bog "Intellectuals", der grundigt dissekerer Rousseau, Sartre og Noam Chomsky samt andre af lignende tænkere.

Konservatisme yder modstand mod tanken om, at den endelige sandhed om samfundets indretning kan udledes a priori. Det er mod-

standen mod, at der fra det deskriptive kan udledes et lukket normativt system, og modstand mod troen på, at der opbygges et "system to end all the systems". Og at der skulle kunne findes en enkelt idé, som kan gennemføres uden modsætninger. Den konservative kan ikke lægge til grund for sine politikanbefalinger, at mennesket via socialkonstruktivism kan formes i et bestemt billede. Den konservative er måske nok tilhænger af kultur, dannelse og de skønne kunster, men skeptisk i forhold til humanismens tro på skabelsen af det gode, ophøjede, guddommelige menneske. Den konservative er tilhænger af, at man socialiseres til de normer og traditioner, der gælder i civilsamfundet, fordi de virker. Man kan udfordre dem, men man kaster ikke noget godt bort. Konservative tror ikke, at et menneske kan rumme alt, men kan se fornuften i at man har fordomme som grundlag, indtil man opnår yderligere viden.

En politik, der forudsætter et bestemt menneskesyn, kan derfor ikke fungere for en konservativ. Frem for politik og socialkonstruktivism foretrækker den konservative, at normer, traditioner og økonomiske relationer udvikles evolutionært og i spontan orden over tid. Udviklingen skal ikke drives kunstigt frem eller holdes kunstigt tilbage – så både reaktion og det modsatte – at staten griber ind for at fremme en bestemt socialøkonomisk udvikling – er uønsket. Konservativ ønsker at bevare institutioner, der virker og har gjort det længe, og kæmper mod kulturradikale/socialliberale ideer om at udrydde f.eks. kønsforskelle.

Konservative i Danmark er normalt tilhængere af, at man skal bevare kongehuset i stedet for at have en præsident. Men en konservativ i Frankrig er tilhænger af, at man skal bevare republikken. Den konservative støtter den vestlige verdens kristendom, der er udtryk for en personlig tro, der ikke hindrer mennesket i at gøre fremskridt og ikke intervenserer i samfundsprocesserne.

Ejendomsretten

Selvom der ses mange afarter af konservatisme, er der ingen væsentlige konservative bevægelser i den vestlige verden, der ønsker at afskaffe den private ejendomsret. Med ejendomsretten følger retten til at overdrage ejendom til andre. Man kan f.eks. sælge ting til andre eller købe noget af dem. Man kan producere noget, og få penge for det. Det hedder markedsøkonomi og er f.eks. beskrevet af Adam Smith.

Markedsøkonomi er en del af identiteten for næsten alle vestlige konservative og står i modsætning til tanken om central allokering, hvor staten søger at centralisere information og beslutning om produktion af forskellige ydelser. Markedsøkonomi er et socialt system,

Konservatisme yder modstand mod tanken om, at den endelige sandhed om samfundets indretning kan udledes a priori.

der belønner den, som forstår at udnytte sin viden og evner, til at gøre noget for andre, som disse gerne vil betale for. Det er en fordel for disse andre, men naturligvis også en fordel for

den, der via sin indsats opnår belønningen. Til ejendomsretten hører også arv. For socialisten/socialliberalisten er arv noget negativt, fordi ulighed arves. For den konservative er arv udtryk for, at man tager sig af hinanden i generationer, og at de handlinger, man foretager sig, ikke kun har konsekvenser for en selv. Som Robert Nozick har skrevet det, er det at yde en arv, et udtryk for arveladerens vilje og beskatte man arven, er det i virkeligheden en ekstra beskatning af arveladeren.

Markedsøkonomien fremmer mangfoldighed, fordi hvert menneske via denne institution kan anvende sine evner og egenskaber optimalt. For den venstreorienterede er mangfoldighed noget med om man f.eks. er asatroende, bøsse eller indianer. Men for den konservative er mangfoldigheden de mange forskellige måder, hvorpå et menneske kan gøre sig nyttig og virkeliggøre, realisere sit potentiale. Hvert menneske er værdifuldt på sin måde, og alle har en plads.

Statens rolle

Konservatismen er kritisk over for tanken om at lægge al magt i en institution, og kan føres tilbage til noget før-hobbesiansk hvor kirken, lensmænd, fyrster, kejsere osv. repræsenterede spredte magtbaser. I dag accepterer de fleste konservative dog staten, som dog skal have en begrænset rolle. Der er normalt enighed om, at staten som minimum skal have et volds- og tvangsmonopol og opretholde lov, orden og ejendomsret. Typisk også bevare centrale kulturinstitutioner, der har vist sig levedygtige.

Den konservative ser uideologisk på de få opgaver, der skal være statens opgaver. F.eks. er det ikke længere relevant at have natvægtere og fyrtårne, så opgaverne ændrer sig over tid. Men staten skal aldrig tvinge fællesskaber frem, de skal i stedet gro ud af det civile samfund.

Nogle konservative kan godt lide at sige ting som eksempelvis "Staten skal være stærk nok til at rejse den svage, men ikke stærk nok til at knække den stærke". Retteligt bør staten vel være stærk nok til at knække den stærke, hvis det f.eks. er en bande, der har overtaget et boligområde eller en civilsamfundsinstitution, der nedbryder den enkeltes frihed.

Det er også udgangspunktet for den konservative, at "enhver er sin egen lykkes smed". Det modsatte synspunkt ville jo være absurd, for det ville betyde, at staten skal skabe lykken for folk. Men konservative kan, som f.eks. Per Stig Møller på en poppersk måde har skrevet det i "Den Naturlige Orden", i varierende grad gå ind for at "begrænse ulykken" ved f.eks. at tilføre personer offentlige midler. Den konservative ønsker at hjælpe folk i nød, men ikke at staten skal omfordele eller bekæmpe ulighed.

Mange konservative ser i dag anderledes på at hjælpe fattige, end Burke gjorde, og det ville da også være anakronistisk og uden for tids-kontekst at henvise til hans traditionelle modstand mod, at staten skal yde hjælp. I dag er det for de fleste konservative i orden, at staten sikrer rammer, der begrænser fattigdom. Men den konservative ønsker også, at civilsamfundets forskellige led træder ind og ser kritisk på en blind afgudstro på, at staten kan fjerne al nød og lidelse.

Partikonservatismen i Danmark

Christian Egander Skov

Den danske konservative tradition, der først og fremmest har været knyttet til Det Konservative Folkeparti, er en socialkonservatisme, der ser sig selv i opposition til både liberalisme og konservatisme, og siden John Christmas Møllers formandstid i 1930'erne har partiet betragtet sig som "partiet i midten". Kritikere har hævdet, at denne konsensuskonservatisme slet ikke er konservativ, og at den placerer partiet mellem to stole. Det afspejler sig også i Det Konservative Folkepartis nuværende krise, der er en ideologisk krise.

Da der for et par år siden var en intens ideologisk debat mellem konservative og liberale i landets aviser, var det påfaldende, hvor få af de konservative skribenter og debattører, som egentlig identificerede sig med Det Konservative Folkeparti. I det hele taget forholdt de partikonservative sig påfaldende i baggrunden, og da enkelte såsom Brian Mikkelsen endeligt intervenerede var det med nogle tyndbenede betragtninger om den idelige fællesborgerlige idyl.

Det er vel et symptom på partikonservatismens dybe krise, at den i så høj grad forholdt sig tavs og uinteressert i de debatter, der ikke alene er med til at bestemme borgerlighedens ideologiske kurs, men også er afgørende for, hvad vi i det hele taget skal forstå ved begrebet konservatisme. Det er som om, at Det Konservative Folkeparti i disse år ikke alene har opgivet centrale politiske områder til andre partier, men har mistet førstefødselsretten til selve begrebet konservatisme.

Det er ikke længe siden, at Jyllands-Posten bragte en større artikel om et nyt nationalkonservativt højre i Danmark. Det nationalkonservative højre er ganske vist ikke noget nyt fænomen, men voksede for alvor frem i 00'erne, og artiklen var i øvrigt fremragende i nogen henseende, men var vist snarere betinget af den omsiggribende begivenhedsløshed,

som lagde sig over landet mellem jul og nytår. Men den handlede altså om konservatisme, og rejser i hvert fald spørgsmålet: hvis det nationalkonservative højre er et relativt nyt fænomen, hvordan hænger det så sammen med, at vi herhjemme siden 1880'erne – i hvert fald – har haft en konservativ tradition organiseret i og omkring et siden 1915 nominelt konservativt parti?

Hvis altså vi kan tale om en konservativ tradition, som den nye nationalkonservatisme i nogen grad afviger fra, hvad er så denne danske konservative tradition, som først og fremmest har været knyttet til Det Konservative Folkeparti. I mit forsøg på at skildre denne partikonservatisme vil jeg både trække nogle tråde tilbage i historien og se på dens situation i dag. Det er her ikke min formål at vurdere partiets muligheder og chancer, men at analysere dets situation med udgangspunkt i bestemmelsen af dets dominerende ideologiske selvforståelse. Leder man efter konstruktive svar på, hvad der skal gøres, kan man med fordel læse noget andet.

Socialkonservatisme

Dansk partikonservatisme har traditionelt været tegnet af en ideologisk position, som vi bedst kan betegne som *socialkonservatisme*. Den har forstået sig selv i opposition til ikke blot liberalismen og socialismen, men også til

nogle udpræget konservative positioner, som socialkonservative typisk afskriver som reaktionære.

Lytter man eksempelvis til partiets chefidolog Per Stig Møller, er det konservatismens pragmatiske, afbalancerende og modererende funktioner, der til stadighed fremhæves. Socialkonservatismen søger i egen selvforståelse en ”gylden middelvej” mellem de ideologiske yderligheder, den ser i hhv. liberalisme og socialisme. Den er ”borgerlige stemmer, der arbejder”, befinder sig i midten af dansk politik, og den arbejder gerne hen over midten, idet den som et efterklang af sit nationale udgangspunkt søger brede løsninger med stor folkelig (eller i hvert fald parlamentarisk) opbakning.

Derfor havde den også haft store kvababelser ved VKO-samarbejdet, og spændingen mellem de socialkonservative impulser og den politik, som Det Konservative Folkeparti var med til at gennemføre under VKO, er et af de forhold, der har udmattet det gamle parti.

Forvirring fra begyndelsen

Da Det Konservative Folkeparti blev skabt i 1915 var det ikke med en klar defineret ideologisk linje. Egentlig kan man bedst betegne situationen som forvirring. Det var også forvirring, der havde gjort en ende på Højre. Det gamle konservative parti havde fået sig selv låst fast i rollen som et antiparlamentarisk parti, og da man i 1901 endelig opgav kampen og lod Venstre overtage det tunge regeringsansvar, var det som om, Højre havde mistet sin orientering. Sigende var situationen op imod vedtagelse af Grundloven i 1915. Højre støttede af forskellige årsager den nye grundlov, men partiets formand undsagde samtidigt dens bærende princip folketingsparlamentarismen. Man var for og imod på samme tid. Og blot for at understrege, hvilket syndigt rod Højre var blevet, stemte et flertal i partiets Landstingsgruppe imod den nye grundlov.

Det var i den situation, at der fra partiets venstrefløj omkring bl.a. redaktør Asger Karstensen og økonomerne L.V. Birck og Arnold Fraenkel udgik initiativ til et nyt parti. Særligt Karstensen lagde vægt på, at det nye parti skulle være et opgør med Højre. Ja, han forestillede sig faktisk et liberalt centrumsparti. Resultatet

blev som bekendt Det Konservative Folkeparti, der i sit første program definerede sig som et nationalt parti på forsvarspolitikken og et liberalt parti på indenrigspolitikken.

Arnold Fraenkel udfoldede den moderne konservatisme, som partiet skulle inkarnere, i en bog fra 1918. Her talte Fraenkel om, at samfundet altid var på vej et sted hen, altid var i udvikling. Dette forhold var determineret af økonomiske, før-politiske strukturforandringer, som det ikke nyttede at forsøge at afværge gennem politik. Fraenkel afskrev altså den form for konservatisme, der bare ville blive stående eller lønligt bad ”må det være, som det er og blive, som det var”. En sådan konservatisme ville blive kørt over af historien. I stedet skulle konservatismen være et korrektiv, der forhindrede for voldsomme udsving, afværgede de værste sociale konsekvenser af udvikling, så den blev til at bære. Desuden skulle konservatismen bekæmpe såvel socialismen som monopolkapitalismen, der var i færd med at udrydde personligheden og den borgerlige frihed fra hver sin flanke. Dette var det første udviklede forsøg på at forlene den nye konservatisme med et teoretisk fundament, og heri var i virkeligheden givet grundkonturerne til den ideologiske selvopfattelse, som endnu er partikonservatismens.

Imidlertid bød 1920’erne på et tilbageslag for den moderne socialkonservatisme. Karstensen var blevet verfet ud, og partiets ledere satsede i 1920’erne alt på at bevare det borgerlige samarbejde med Venstre. Men tråden blev taget op igen fra slutningen af årtiet.

John Christmas Møller

Den personlighed, der mere end nogen anden forbindes med socialkonservatismen, er politikeren John Christmas Møller, som har haft nærmest mytologisk status blandt hos De Konservative. Christmas Møller var partiets formand i 1930’erne og satte hele sin indflydelse ind på en modernisering af partiet, som i hans øjne stadig bar på en arv efter det gamle anti-liberale konservative parti, Højre.

Christmas Møller var kompromisløs i sit opgør og er blevet betegnet som en stormfugl i dansk politik. Stort var chokket, da han i slutningen af 1930’erne spændte sit modvillige par-

ti for en grundlovsrevision, der skulle afskaffe det Landsting, som mange konservative endnu opfattede som konservatismens bolværk mod masserne. Selvom Christmas Møller efter krigen kom på tværs af sit parti og endte med at forlade det, var det i hans billede – eller det, man mente var hans billede – at en hel generation af konservative politikere videreførte Det Konservative Folkeparti som ”partiet i midten”.

Men dette udtryk, som forbindes med Christmas Møller, stammer egentlig fra journalisten Anders Vigen, der i 20'erne og 30'erne var politisk redaktør på Berlingske Tidende. I dag huskes han vel kun af historikere, der arbejder med perioden, men for eftertidens socialkonservatisme burde han



være fast pensum, for som Christmas Møllers personlige tænketank var han i høj grad den moderne socialkonservatismes hovedarkitekt.

Når Vigen i Berlingske Tidendes ledere krævede, at konservatismen skulle stille sig i midten af dansk politik, var det et opgør med to forskellige visioner for konservatismen. På den ene side var det en kritik af de livstrætte gammelkonservative, der var blevet så ræd for socialismen, at de ville ofre alt – også konservatismens ideologiske egenart – på det borgerlige samarbejds alter. På den anden side var det et opgør med de konservative, der ligesom Vigen ønskede en stærk og selvstændig konservatisme, men som ønskede denne selvstændiggørelse gennemført ad udpræget anti-liberale linjer, og mente, at partiet skulle stå i opposition til det etablerede system.

Hvor den forskræmte konservatisme var udbredt blandt konservative politikere og tilidsmænd, var den anden position udbredt blandt den konservative ungdom, som blandt andet havde fået sine politiske ideer fra litteraten Harald Nielsen, der på dette tidspunkt endnu stod som landets mest markante konservative intellektuelle, og som hævdede, at

der fandtes en livsanskuelsens kløft mellem konservatismen og liberalismen, fordi liberalismen tog udgangspunkt i individet, mens konservatismens udgangspunkt var staten.

Et stykke ad vejen var Vigens position også formuleret i polemik mod liberalismen, som i hans øjne stod som en snæversynet egoisme, der havde lagt sin fremtid bag sig. Dens hovedsynd var mistilliden til staten. Dens stats-

frygt havde gjort den unational for så vidt, at den forhindrede erkendelsen af nødvendigheden af et stærkt forsvar. Liberalismen forstod ikke, at folkets frihed og stadige krav på eksistens, udtrykt gennem forsvarsviljen, var forudsætningen for det frie samfund.

Samme statsfrygt

havde gjort liberalismen til en indædt modstander af enhver idé om at bruge statsmagten aktivt til at sikre acceptable sociale kår for samfundets svageste. Liberalismen havde udartet sig til en rent negativ, reaktionær holdning, der ikke magtede andet end at stikke en kæp i hjulet på udviklingen, og ikke havde noget positivt at sætte i stedet for. I denne politik spåede Vigen det borgerlige Danmarks sikre nederlag til et frembrusende Socialdemokrati, som valg efter valg erobrede terræn i takt med det gamle landbosamfunds afvikling.

Men han var ikke anti-liberal. Han ville nok frigøre konservatismen fra liberalismens ideologiske overherredømme, men han ville ikke tage et fuldstændigt opgør med liberalismen. Konservatismen skulle være sin egen og sig selv, men den skulle ikke være anti-liberal. Vigen var ligesom Christmas Møller en stærk tilhænger af det parlamentariske demokrati, og mindede ved en lejlighed sine konservative kampfæller om, at de ikke skulle besudle deres egen rede, hvormed han mente en form for politisk liberalisme, som han opfattede som hele samfundets fælles udgangspunkt.

Politik mellem to stole?

At konservatismen skulle stå i midten af dansk politik betød, at den skulle have bud ikke blot til overklassen men til folket i al almindelighed. Det betød, at den ikke skulle kære sig om én klasses interesser, men tage udgangspunkt i folket som helhed og søge en politik, der på salomonisk vis havde alles gode for øje. Det betød også, at den skønt indædt principiel i sit forsvar for det frie samfund, for den nationale eksistens og forsvarsvilje og for det liberale demokrati måtte blive konsensusøgende og pragmatisk.

Dens væsentligste problem er måske, at den med tiden mistede sit principielle udgangspunkt og blev reduceret til en slags pragmatisk socialliberalisme, som efterhånden fremstod ret kønsløs. Hvor begrebet midten tidligere var funderet i noget principielt og nationalt, er det i efterkrigstidens socialkonservatisme kommet til at betegne den gyldne middelvej. Det lyder sympatisk, men betyder også, at dens mål og med i virkeligheden bestemmes af de yderpunkter, den til enhver til medierer. Den står ikke så meget i midten, som den står midt i mellem – onde tunger ville sige mellem to stole.

En sådan konsensuskonservatisme er hyppigt blevet beskyldt for slet ikke at være konservativ. Kritikken lyder hyppigt fra f.eks. Søren Krarup, men interessant nok er synspunktet heller ikke ukendt blandt de socialkonservative selv. I et gammelt nummer af *Critique* skrev Hans Jørgen Lembourn eksempelvis: "Når jeg selv i sin tid besluttede mig for at arbejde for Det Konservative Folkeparti, var det fordi, jeg er det modsatte af konservativ". Flere gange har der været tale om helt at stryge betegnelsen "konservativ". 1930'ernes moderne socialkonservative talte hellere om "Folkepartiet", i 1950'erne var der ønske om at ændre navnet i denne retning, og i 1960'erne faldt kærligheden på "Centrum". I 1980'erne var man tilfredse med ikke at være så konservative, så det gjorde noget. I dag er man vist hinsides diskussionerne om at stryge navnet og har i stedet strøget slipset.

1980'ernes liberale vinde

Jeg skal ikke her gå ind i diskussionen om,

hvorvidt partikonservatismen er konservativ. Hensigten her har været, at vise, hvordan den som en ideologisk understrøm helt op til i dag har været udslagsgivende for, hvad der opfattes som konservatisme, og ikke mindst, hvordan mange partikonservative forstår konservatismens plads og funktion i det politiske liv.

Naturligvis har socialkonservatismen ikke været enerådende i Det Konservative Folkepartis historie. Partiet har altid rummet højrefløje af både liberal og traditionalistisk karakter, men skal man male med den brede pensel, må man sige, at de kun i ringe grad har formået at indvirke på partiets ideologiske selvopfattelse. Højrefløjen har været en bremse og måske en moderator på partiets udvikling, i perioder har den besiddet det politiske lederskab, men indtil i dag er det aldrig lykkedes den – eller dem – at omdefinere konservatismen i partiet – ganske sjældent har dette i det hele taget været forsøgt. Måske derfor er netop højrefløjene skallet af så hurtigt i takt med, at alternativer som Fremskridtspartiet, Kristeligt Folkeparti, Dansk Folkeparti og Liberal Alliance gennem historien er trådt til.

En undtagelse fra ovenstående måtte være den liberale strømning, som med udgangspunkt i Konservativ Ungdom i 1980'erne ramte partikonservatismen. Selvom vi i dag vil være tilbøjelig til netop at opfatte opblomstringen af KU i 1980'erne som et liberalt – eller neo-liberalt – fænomen, skete det inden for rammerne af en konservativ bevægelse og inspireret af lignende udviklinger i særlig britisk og amerikansk konservatisme. Hvad der skete i 1980'erne var interessant fordi det for første gang var konservatismens højrefløj, der erobrede den ideologiske førertrøje, mens socialkonservatismen i al væsentlighed reduceredes til tavs politisk praksis, hvilket den har været siden. Til gengæld er det også karakteristisk, at 1980'erne liberale konservatisme til trods for, at den i udgangspunkt stod i nær forbindelse med Det Konservative Folkeparti, kun i meget ringe grad fandt plads i partiet. Årsagerne her til er mange og kan kun delvis forklares med den voldsomme ideologiske diskrepans mellem parti og ungdom, men der kan næppe disputeres om, at der var tale om en åreladning af konservatismen.

I dag står partikonservatismen i en krise, der tilsyneladende er uden ende. Lene Espersen slog ikke til, Lars Barfoed slog ikke til, og intet tyder på, at Søren Pape vil slå til. Det Konservative Folkepartis krise af i dag er andet og mere end en personkrise. Det er heller ikke en kommunikationskrise. Det er en helt basal ideologisk krise. Det Konservative Folkeparti er ikke i stand til at levere et troværdigt politisk projekt, fordi partiet allerede i udgangspunktet er i tvivl om, hvad projektet overhovedet skal være. Det er ikke længere sådan, at man kan sige "Vi har et projekt, lad os lave et parti og realisere det", men snarere "vi har det her parti, vi må finde et projekt". Og det har man så i øvrigt umanerligt svært ved at finde og fastholde, fordi selve partiets ideologiske grundsynspunkt synes at stride imod en sådan enfoldig beslut-somhed, som er forudsætningen for at ville ét.

Værdipolitikens sammenbrud

Som historiker er det ikke rådeligt at spå for meget om fremtiden. Så i stedet for at gå i dybden med situationen af i dag, kan vi jo overveje Lene Espersens og Lars Barfoeds skæbner.

Da Lene Espersen for nogle år siden kom ud i den pressestorm, der kostede hende sin politiske karriere, talte mange konservative om en mediehetz med udgangspunkt i hendes såkaldte rejsesag. I et parti, der sjældent er enigt om særlig meget, kunne man nå til enighed om, at partiet selv var uden skyld i nedsmeltningen. Det er da også sandt, at andre er sluppet væsentligt billigere fra værre ting end dovenskab og charterferie, men hvis vi skal forstå, hvorfor pressen dengang kastede sig glubsk over Lene Espersen, må vi huske, at journalister mestendels er ådselædere. De spiser kun det, der allerede er dødt, og napper kun dem, der allerede ligger ned. Og Lene Espersen var allerede inden rejsesagen skvattet i sit forsøg på at finde et ledigt standpunkt til Det Konservative Folkeparti.

Lene Espersen stod ved sin overtagelse af partiets ledelse som et sikkert kort, hendes hårde linje tiltalte mange borgerlige vælgere. Hun ville styrke den konservative værdipolitik, som havde været underspillet under Bendt Bendtsen. Tilsyneladende var det populært. Op imod 18 pct. af vælgerne tilkendegav, at de

kunne finde på at stemme konservativt med Espersen ved roret.

Udspillet "Demokratisk Integration" blev den første og væsentligste frugt af Lene Espersens formandskab. Det var partiets forsøg på at knytte an til den kritik af det multikulturelle samfund, som blandt andet konservative debattører havde rejst i den offentlige debat. Udspillet var et ønske om at fastholde centrale værdier i det danske samfund, at vise en anden vej end multikulturalismen og frem for alt at modvirke opbygningen af parallelsamfund. Med Demokratisk integration kunne De Konservative have vundet tabt terræn tilbage fra Dansk Folkeparti.

Men det gik, som det gik. Det hele druknede i en burkadebat, der pludselig kom til at handle om, hvorvidt der var tre eller 200 kvinder med burka i landet, og om hvorvidt den største udfordring med burkaen var af trafikal karakter, sådan som Brian Mikkelsen hævdede ved den lejlighed. Det værdikonservative forsøg mislykkedes altså. For mig at se er der ingen tvivl om, at årsagen til Lene Espersens krise egentlig er det nederlag, hun lod sit politiske projekt lide i sommeren 2009. Hun lod det sejle og segne og fandt snart på nye projekter. Hun gav sig hen til finanskrisen og en angivelig nødvendig subsidiering af bankerne, og snart kunne man i konservative partisammenhænge høre hende tale om værdipolitik som en luksus, der ikke længere var råd til. Over stok og sten gik det. Pludselig var man nu erhvervslivets bedste ven, og senest så var det skatten, da Liberal Alliance kom til.

Ordentlighedens sammenbrud

Lars Barfoed var for den socialkonservative venstrefløj, der traditionelt har domineret partiets højborge, nu bedste håb for en redning af partiet. Han ville kunne føre Det Konservative Folkeparti tilbage på en linje præget af ordentlighed og anstændighed. Men også ham gik det jo ilde.

Tænk blot tilbage på sommeren 2013. Før sommeren havde partiet været præget af en høj grad af optimisme efter dets stærke ageren i kritikken af heldagsskolen. Efter sommeren forekom partiet som en politisk dødsejler, hvor vandet fossede ind, medens styrmænd og ma-



troser ledte efter korkbælterne og redningsbådene – siden har flere jo også fundet dem. Den 11. august 2013 fik partiet 2,9 procent af stemmerne i en Voxmeter-måling.

Vi kan her spørge, hvad der gik galt. I juni havde partiet placeret sig som et værdikonservativt parti, der kritiserede dannelsesfaldet og den brede konsensus om skolepolitikken. Det var et modigt træk, som gav partiet momentum. Men Barfoed formåede ikke at holde kursen, tværtimod tog han et skridt til venstre på værdipolitikken i en kontroversiel udmelding, hvor han kategorisk afviste nogensinde at medvirke til stramninger af udlændingepolitikken. Det bedste man kunne forvente af De Konservative var, at de ville rulle nogle af regeringens lempelser tilbage. Men også det lød halvhjertet, for Barfoed bedyrede, at han hellere ville samarbejde hen over midten – med De Radikale velsagtens – end med de andre borgerlige partier, hvis prisen var stramninger.

Denne udmelding kunne kun forstås som en skarp symbolpolitisk markering, hvormed partiet søgte at hævde sig som den borgerlige anstændigheds bolværk mod Dansk Folkeparti og alt dets væsen. For partiets ledelse lå udmeldingen vel i forlængelse af målet med den

demonstrative skolepolitik. Den skulle skabe kant til de andre borgerlige partier. Men netop fordi der var tale om et kalkuleret træk, var udmeldingen så meget desto mere katastrofal og afslørede den konservative ledelses manglende politiske tæft og de grundlæggende problemer i partiets ideologiske selvforståelse.

For de to udmeldinger stritter i hver sin retning; de rummer hver sin fortælling om konservatismen. Til sammen giver de indtryk af ideologisk skizofreni. Skolepolitikken virkede som traditionel konservativ politik, hvor man slog på traditionelle dyder, dannelse osv. Udlændingeudmeldingen virkede derimod som en fortsættelse af den midterlinje, som Barfoed allerede udstak, da han før valget i 2011 rakte hånden ud til Margrethe Vestager i samarbejde. Det ene vidende om et mod, der ville vove kontroverserne i kampen for konservativ politik, det andet om en modløshed, der så selve konservatismens væsen i det konsensusøgende.

Lars Barfoed formåede dengang at så tvivl om De Konservatives borgerlige profil og underminere ethvert indtryk af partiet som et konservativt parti i traditionel forstand, som nogle vælgere endnu klamrede sig til. Partiet

blødte stemmer ikke blot til Liberal Alliance og Dansk Folkeparti men også til Venstre. Borgerlige vælgere ville ikke stemme på et parti, der hellere ville spejde længselsfuldt henover midten end at tage det på sig at være et borgerligt og konservativt parti.

Partiet havde ellers brugt en del energi på efter valgnederlaget i 2011 at finde sine fødder. Man ville debattere sin ideologiske selvforståelse. Ikke mindst blev der udarbejdet et nyt partiprogram, som blev vedtaget på partiets landsråd i 2012. Læser man programmet er der ingen tvivl om, at det gav udtryk for en anden fortælling om konservatismen end Barfoeds borgerligt-pragmatiske centrisme. Det var konservativt i traditionel forstand med vajende dannebrogssflag og Gud, konge og fædreland. Det var endda EU-skeptisk.

Men det viste sig også helt uden betydning. Ikke mindst da partiets ledelse eksplicit nægtede at følge programmets EU-skeptiske linje. For enhver der ville høre, blev det dermed vist, at den ideologiske debat i partiet havde været en skueproces, hvor det ikke handlede om resultatet, men om at aktivere medlemmerne, give dem medejerskab og måske lidt at tage sig til.

Lars Barfoed og folketingsgruppen havde i realiteten fastlagt partiets linje efter noget, de kaldte "det konservative kompas"; og ligesom et rigtigt kompas peger mod nord, uanset hvordan man vender det, peger Barfoeds kompas ufortrødent mod den politiske midte, uanset hvordan situationen i øvrigt stiller sig for partiet.

De Konservatives reaktion på at have tabt den nationale og velfærdstatskritiske dagsorden, har som følge af partiets socialkonservative forståelse været bemærkelsesværdig. I stedet for at søge at tage disse dagsordener tilbage, har man udskammet temaerne som udtryk for nationalisme, ultraliberalisme, uanstændighed og populisme. Intet understreger vel dybden af partiets ideologiske krise mere end, at det så velvilligt har overladt disse dagsordener til politiske opkomlinge. Man kunne få det indtryk, at partiet har åndet lettet op over ikke længere at skulle beskæftige sig med slige sager.

Nu er De Konservative få, men i det mindste har de rene hænder. Og så er de stadigvæk lige der omkring midten, hvor de allerhelst vil være.

Søren Krarups konservatisme

Mikael Jalving

Signalement af en undtagelse og et livslangt opgør fra 1960'ernes midte til et tiår ind i det 21. århundrede.

Søren Krarups konservatisme er oplyst af kristendom og nedfældet på et gedigent dansk i en historisk kontekst af såvel besættelsestid som efterkrigstid. Den skiller sig således ud på flere måder fra den gængse konservative, anglofile kanon – således som den formidles af David Hume og Edmund Burke over Alexis de Tocqueville, Michael Oakeshott og til Christopher Lasch og Roger Scruton. Eller for den sags skyld i forhold til tyske navne som Carl Schmitt, Leo Strauss, Eric Voegelin og Reinhart Koselleck. Vel er Søren Krarups konservatisme i familie med alle disse navne, men de er fjerne slægtninge, og han nævner kun få af disse slægtninge en passant.

Søren Krarup har rigtigt nok via Tidehvervs forlag i 1987 medvirket til en dansk oversættelse af Edmund Burkes klassiske skrift imod 1789, *Tanker om den franske revolution*, men det lader ikke til at have sat sig mere end få synlige spor i forfatterskabet. Persongalleriet hos vores protagonist er, når man tæller efter, ret begrænset. De udvalgte få går igen. På denne måde er der noget skrøbeligt over Søren Krarups forfatterskab til trods for, at det i bogstaveligste forstand tårner sig op i mere end 30 udgivelser plus artikler, kronikker m.m. Det er skarpt, det er intellektuelt, det er logisk stringent. Men Søren Krarup øser i grunden af ganske få kilder. Han er optaget af et lille antal forfatterskaber, som skal holde hele vejen. Læst i forhold til den internationale litteratur er Søren Krarups teologisk-historiske forfatterskab overvejende nationalt. Det er – ligesom Tidehverv – lokalt forankret og findes ikke rigtig andre steder i verden. Det har ikke dannet skole, men haft en afsmittende virkning på den danske folkekirke, uanset at tidehvervspræ-

sterne numerisk set har været en minoritet, som ikke er steget til tops i det folkekirkelige hierarki. Som jeg nævner i Søren Krarup og hans tid (2014), skriver og tænker Søren Krarup i en europæisk idétradition uden at gøre krav på det. Forklaringen er, at han ser sig selv som ud af en anden, mere evangelisk-luthersk, dvs. kristen åndstradition, som måske ikke engang kan kaldes borgerlig.

I det følgende er det min opgave at give et kort signalement af denne særlige slags konservatisme, der har været hjemløs i det politiske Danmark til trods for tilstedeværelsen af et nominelt konservativt folkeparti igennem 100 år. Hvis nogen har været fuglefri og fremmed i dansk åndsliv siden Anden Verdenskrig, er det Søren Krarup, som må kandidere til titlen vor mest antiautoritære skribent i mands minde. Her må selv Elsa Gress, Villy Sørensen, Klaus Rifbjerg og Carsten Jensen give fortabt.

De fire store debatter

På det samtidshistoriske niveau skriver Søren Krarup sig ind i fire specifikke debatter i efterkrigstidens Danmark.

Den første er debatten om nationens legitimitet efter verdenskrigenes rædsler. Kan man være national efter nationalismens hærgen? Hvad er læren af Hitler og Stalin?

Den anden debat handler om velfærdsstaten og dens terapeutiske tendens, af Krarup kaldet "demokratisme". Hvori består behandlerstatens omklamring af den enkelte, og hvordan kan familien rehabiliteres?

Den tredje debat er debatten om EF, herunder forsvaret for nationalstaten, en debat, der fik sit første klimaks med Danmarks indtræden i EF i 1972, men løbende blussede op i for-

bindelse med EU-afstemninger i 1992 og 2000.

Den fjerde og hidtil sidste debat er striden om indvandringen, der har stået på lige siden Søren Krarup tog til genmæle mod udlændingeloven af 1983 og snart fornærmede store dele af det politiske etablissement med sin underskriftsindsamling mod Dansk Flygtningehjælps landsindsamling "Flygtning 86". Det var særligt dette emne, der førte Søren Krarup ind i dansk politik for Dansk Folkeparti 2001-2011.

Jeg skal af pladshensyn undlade at gennemgå disse fire emner, idet jeg henviser til min Krarup-bog for en nærmere analyse. I stedet skal jeg forsøge at trække nogle længere linjer og sammenfatte Søren Krarups konservatisme, som er fællesnævneren for hans engagement i alle fire debatter i løbet af mere end 50 år om så forskellige idéstrømninger som kulturradikalisme, humanisme, socialdemokratisme, marxisme, universalisme, føderalisme og islam. Alle med et kompliceret net af kontroverser og tilhørende dæmonisering. Der er næppe nogen anden præst, der er blevet skældt så eftertrykkeligt ud i den offentlige mening i løbet af de seneste fem årtier som Søren Krarup. Her kan selv P.G. Lindhardt, Johannes Sløk, Johannes Møllehave, ja, selv Margrethe Auken og Kjeld Holm godt gå hjem og lægge sig. Samtidig skal man helt op til Mogens Glistrup og Pia Kjærsgaard for at finde politikere, der har fået mere røg end "svovlprædikanten fra Seem", "vor hjemlige ayatollah", "mullah", "imam" og "hædets apostel".

Kært barn har som bekendt mange navne. Men hvad Søren Krarups konservatisme gælder, er det kristendommen, der sætter rammen. Eller rettere: Den Luther, som ikke var nogen systematisk teolog og siden fortrød store dele af sit forfatterskab, men hvis standpunkter og opgør ifølge Krarup var båret af en "bestemt intention": at sætte et afgørende skel mellem Gud og mennesket efter et "årtusinds sammenblanding af himmel og jord".

Skæg for sig og snot for sig

Skellet mellem Gud og menneske er således af helt afgørende betydning for hele Søren Krarups virke, både som præst og politiker. Som

allerede Søren Hviid Pedersen har beskrevet det i en artikel i det nationalkonservative tidskrift *Nomos* tilbage i 2008, træffer man hos Krarup som hos den tidligere generation af Tidehverv et kvalitativt spring fra det jordiske til det overjordiske, hvor førstnævnte aldrig kan blive sidstnævnte. Mennesket er begrænset uanset idealernes størrelse og karakter. Hvad end Gud er, er Gud hinsides den enkeltes fatteevne. Vi derimod, slæber rundt på vores skyld og ansvar, det er til at fatte, hvilket netop gør os til mennesker, ikke guder, men udstyrer os med en moralsk kvalitet, vi imidlertid ikke altid kan leve op til. Vi er fejlbarlige, paradoksale, deri vor humanitet. Vi har ånd, dvs. vi kan forholde os til os selv; vi er mere end naturens nødvendighed og dyrets natur. På baggrund af denne antropologi er det kristendommen, der sætter barrieren for det menneskelige, mener Krarup, mens politiske ideologier er at regne for afgudsdyrkelse, der tenderer mod at ofre menneskene for menneskeheden, partiet, religionens eller sandhedens skyld. Det er ifølge Krarup sket såvel for begrebet demokrati, for det humane, det sociale og det nationale siden begyndelsen af 1900-tallet. Det nationale blev til nationalisme, demokratiet til demokratisme, det humane til humanisme og det sociale til socialisme. Søren Krarups konservatisme var et opgør med disse skred i den offentlige mening, og et forsøg på at gå mere direkte ind i sin samtid – og hvad der noget senere blev døbt "kulturkampen" – end Tidehvervs grundlæggere.

I Søren Krarups forståelse af kristendommens konsekvenser for vor forståelse af politik må den verdslige sfære netop være præget af ufuldstændighed. Anderledes kan det ikke være. Hvis mennesker var perfekte, ville det perfekte samfund være muligt, men det er mennesket beviseligt ikke, og derfor er virkeliggørelsen af det perfekte samfund utopisk. Kristendommens lære for så vidt angår det politiske er negativ. Det verdslige kan ikke tilbyde nogen frelse eller healing, men i bedste fald bidrage til opretholdelsen af lov og orden. Kristendommen indeholder således et korrektiv til store drømme og sætter grænser for politik. Her er det fristende at associere til den liberale

opfattelse af politik som en sætten grænser for politikeres gesjæftige ideer og impulser. Men hos Krarup er det konservative det overordnede, mens det liberale er det underordnede. Vist er det rart med friheder, men selv friheden kan gå hen og blive en erstatningsreligion. Friheden er ikke selvindlysende. Den er ikke guddommelig. Den må tøjles, og som allerede den første generation af tidehvervspræster slog fast med syvtommersøm, måtte vi se menneskets historie i et uafsluttet perspektiv. Muligheden for at finde ideologisk fodfæste i tilværelsen var i bedste fald indbildsk. Fornuften eller progressionen i den menneskelige historie var, som Torben Bramming har understreget i en artikel i *Kritik* i 2008 om Tidehverv fra 1926 og frem, et lukket land for den menneskelige erkendelse. Man burde som kristen tvivle om alt menneskeligt. Guds transcendent var netop transcendent og hinsides, vi andre er blot mennesker med et kort og omtumlet liv på jord.

En ny danmarkshistorie

Søren Krarups konservatisme rummer i virkeligheden en ny danmarkshistorie. En historie om det landbobaserede Danmarks forandring fra 1848 til det moderne Danmark af i dag. Udgangspunktet

for hans fortælling er folkestyrets fødsel i 1848 med en ny forventningshorisont: Nu skulle alt blive godt, skønt sådan gik det som bekendt ikke. I stedet voksede en ny adel frem – den politiske klasse. Hvor der for borgerne tidligere havde været en konge at alliere sig med som i 1660 – ef-

ter afståelsen af Skåne, Halland og Blekinge til svenskerne efter katastrofen 1658-59 – var der nu ingenting i kongens sted. Tronen var tom. Borgerne blev overladt til politikere og presse. Resultatet blev derefter. Det var således først og fremmest dannelsen af politiske partier, der udvandede folkestyret, og Krarup pegede på,

at det enkelte folketingsmedlem ifølge grundloven kun var forpligtet over for sin samvittighed. For Krarup burde folketingets medlemmer ikke tilhøre partier, men tage stilling fra sag til sag. I stedet tabte grundlovens bogstav og ånd til den nye partidisciplin.

Krarups konservatisme fortæller os, at det ikke er styreformen, der er vigtig i sig selv, men hvad der kan siges at gavne landet, dvs. sikres eksistens og selvstændighed. Søren Krarup er med andre ord indifferent over for styreformernes iboende dyder. De er et middel til at tjene Danmarks sag, som han anfører i *Dansk kultur* (1993):

”I en sådan opfattelse forstås enevælden som middel. Den er ikke målet, for målet hedder Danmarks rige. Hvor adelens styre gavnede landet, var adelsstyret godt. Da adelen svigtede landet, måtte en anden magt overtage styret og tage vare på landet. Det blev den enevældige kongemagt som eneste foreliggende mulighed (...) Det lå imidlertid i sagens natur, at når styreformen er et middel, fordi Danmark er målet, kunne der komme den tid, hvor enevældens berettigelse var forbi, fordi dens muligheder var udtømt, og en anden magt eller styreform skulle da tage vare på Danmark”.

»Det var de danske sønderjyder, der kom til at betale for D.G. Monrads uansvarlighed og svigt i 1864. Det er vore efterkommere, der kommer til at betale for danske politikeres antinationale og multikulturelle handlinger i nutiden.«

I den historie, Krarup beretter, viste folkestyret sig ikke at have livstidsgaranti, og det traumatiske nederlag i 1864 blev det første bevis på, hvor dybt folkestyret kunne falde, hvis svage eller hovmodige politikere fik lov at regere. Samtidig var 1864 et varsel om, hvad der var i vente for danskerne,

for D.G. Monrad (1811-1887) og de andre nationalliberale politikere var – modsat filminstruktøren Ole Bornedals siden så omdiskuterede version af 1864 – hverken værre eller bedre end de politikere, der efterfølgende kom og gik. Det politiske kollaps i 1864 viste, at demokratiet ikke var stort bedre end enevælden



til at varetage danske interesser og værdier. Snart forvandlede den nationalliberale Orla Lehmann sig til den kulturradikale Georg Brandes, som igen muterede til kongerækken af radikale og socialdemokratiske forsvarsnihiler og samarbejdspolitikere, føderalister og indvandringsentusiaster. Som Søren Krarup kommenterede i et indlæg i Kristeligt Dagblad den 21. februar 2014:

»Det var de danske sønderjyder, der kom til at betale for D.G. Monrads uansvarlighed og svigt i 1864. Det er vore efterkommere, der kommer til at betale for danske politikeres antinationale og multikulturelle handlinger i nutiden.«

Historien om folkestyret er historien om konsekvenser, både intenderede og ikke-intenderede, eftersom ingen jo har det fuldstændige overblik. Men demokratismen lå indlejret i demokratiet, herunder selvvurderingen, selvgotheden. Snart fulgte forfatningskampen og parlamentarismens gennembrud i 1901, men politikerne fik dermed blot mere magt og større rum for ideologi og fejltagelser. Derpå fulgte i rap procession missionsbevægelsen, verdenskrigene, ungdomsoprøret i 1968, EF-medlemskabet i 1972 og udlændingeloven af 1983. I disse skæbnestunder blev Danmark moderne, og det er ingen kompliment fra Søren Krarups side. Tingene skiltes ad, partiinteresser gik forud for nationale interesser, ekstremiteter blev hovedspor, kultur forvandlede til civilisation, og værdier gik tabt i skiftende idealismers navn. I Folketinget, som skulle have været demokratiets mest ophøjede kammer, udførte medlemmerne det ene ritual efter det andet for at tjene deres eget parti frem for landet.

Søren Krarups konservatisme bliver til i en voksende frygt for det danskes ophør. Den

danske ulykke går således mere end hundrede år tilbage og begyndte allerede med forfatningskampen fra 1870 frem mod systemskiftet i 1901, argumenterer Søren Krarup i *Fædreland og folkestyre* (1974):

”Resultatet ser vi i dag. ’Jeg tager mit og du tager dit, så får det hele intet’. På grund af forfatningskampen kom det danske folkestyre til at udvikle sig i ufolkelig, småtskåren og demagogisk overbydende retning, under hvilken Danmarks opløsning begyndte at finde sted (...) Debattens endelige forum er Folketinget. Og ved debattens afslutning træffes afgørelsen ved en afstemning blandt de medlemmer, der har ladet argumentationen virke på sig og taget deres beslutning på basis af den. Er afgørelsen imidlertid truffet forinden, bliver debatten til spilfægteri, og så bliver det ikke på grund af argumenter, afgørelsen træffes. Så forvandles argumentationen til tomme ord, der ingenting betyder, fordi de ingenting behøver at betyde. Så bliver politik til fidusernes, underhåndsaftalernes og usaglighedens lumre jungle”.

Folkestyret blev med andre ord til et politiker-, parti- og embedsstyre. Og dets historikere besang det. Krarup er derimod oprørt, og det er tydeligt, at hans konservatisme med tiden skærpes af en voksende frygt for det danskes ophør. Jo mere, han oplever Danmark være under pres, des mere dansk lyder Søren Krarup. Alligevel er det vigtigt at bemærke, at hans begreb om nationen er foreløbigt, hvilket betyder, at den kan gå tabt, hvis ikke tilstrækkelig mange værner om den. I en artikel i *Tidehverv* i 2007 afviser Søren Krarup den almindelige anklage, at han idealiserer danskheden:

”Den danske nation er for mig ikke en afgud. Den er mit historisk givne udgangspunkt, som jeg er bundet af og vil slå for (...) Jeg tildeler ikke nationen nogen evighedsværdi. Det er jo netop derfor, vi i denne løbende tid slås for, at den ikke skal forsvinde – hvad en evig danskhed aldrig kan (...) Naturligvis afhænger danskheden af danskerne”.

Det er langt fra sikkert, at vi vil forblive danske i tusind år, som allerede den første generation af *Tidehverv* var opmærksom på under Anden Verdenskrig, da Tage Schack i 1941 kritiserede, hvad han anså for at være grundtvi-

gianske laster – ”den udbredte, neutrale selvretfærdighed”, at vi er ”alt for kloge, kultiverede og fredskærlige til at være med i krigen, medens de andre i grunden må være tåbelige og brutale, når de sådan vil slås”. Dette nye Danmark er også det Danmark, Krarup går i rette med en generation senere, et land, hvor det – igen med Schacks ord – er ”fint at være udenfor; udenfor lidelsen, udenfor skæbnen, udenfor skylden”. Det Danmark, du kender, kan hurtigt blive et Danmark, du ikke vil kendes ved.

Anti-Brandes

Selv i det verdslige taber tidehvervsfolk sjældent Kristus – og menneskets syndefald – af syne, og Søren Krarup er ingen undtagelse i den henseende. Ånd er at leve i troen, som Krarup minder sine læsere om i *Den kristne tro. Katekismus for voksne* (1995), der udlægger trosbekendelsen som en vandring: Vi er på vandring uden at kende fremtiden, den kender kun Gud. Kun denne tro giver det håb, der får os til at leve vores lov ved godt mod uden at flygte ind i diverse menneskefiendske og selvfor nægtende ideologier. Dét er linjen i Søren Krarups danmarkshistorie: et 50 års langt opgør med utopier og et Danmark, der lidt som en kamæleon higer efter at blive noget andet end øjeblikket forinden. Men det kan siges meget specifikt: Søren Krarups hovedfjende har et navn, og det er Georg Brandes. Lad os nøjes med et enkelt hade-citat, fra Brandes selv:

”Ungdom, livsnydelse, festlig indvielse af det hele sanselige liv. Intet forbud, ingen lov. Ingen fristelse, ingen slange. Intet syndefald, intet bildestormeri. Men musernes dans på Helikon. Gratier med blomster om håret og tunge ax i dejlige hænder (...) Hvad man ikke gerne vedkender sig højt, det vedkender jeg mig her: det mest levende had til kristendommen; af mit ganske hjerte skal jeg altid istemme Voltaires ”Ecrason l’infame!” Jeg hader kristendommen indtil marven i mine ben”.

Som ung havde Georg Brandes ellers været en beundrer af dansk kunst og kultur og overvejede at konvertere til kristendommen fra jødedommen. Men hans europarejse blev afgørende for, at han vendte ryggen til kristendommen og i stedet blev optaget af oplysnings-

tidens ideer. Om denne forandring anfører Søren Krarup i *Dansk kultur*:

”Det var i de år, hvor Georg Brandes (...) stræbte at ligne de beundrede venner og blive kristen som de. Hans oprigtige betagelse af guldalderens kultur, der jo havde kristendommen som forudsætning, gjorde bestræbelsen så meget mere energisk. Men da Georg Brandes indfangedes af oplysningstidens humanisme og gennemlevede en skandalepræget kærlighedshistorie med en gift kvinde, som bragte ham i modsætning til samtidens København, kom han i stigende grad til at føle sig i modsætning til kristendommen, og med hans store udlandsrejse i 1870-71 fuldbyrdedes hans radikale brud med den hidtil beundrede danske kultur. Hvad han før havde regnet for stort, regnede han nu for småt og indskrænket.”

Her er Krarups udlægning af den Brandes, der påberåbte sig Oplysningen i sit raseri mod dansk nationalromantik og kirkelighed, og som i indledningen til sin forelæsningsrække på Københavns Universitet i 1872 med titlen *Hovedstrømninger i det 19. århundredes litteratur* indskærpede, at det var reaktionen på 1700-tallets avancerede europæiske litteratur, der var hans fjende, og at han håbede at sejre over den. Brandes udnævnte gerne Oehenschläger, Grundtvig og Ingemann til sine fjender. Det var dem, de reaktionære, der skulle fjernes fra reolerne. 1800-tallets danske litteratur var fanget i ”reaktionens sump” uden evne til ”at sætte problemer under debat”:

”At studere det danske folks hele følelsesliv igennem den (den danske litteratur, mj) er ikke muligt; dertil har den alt for store lakuner (...) Dernæst har det været vort lille og afsidesliggende fædrelands uheld, at det ikke på første hånd har frembragt nogen stor europæiske åndsbevægelse. Vi have ikke givet stødet til store forandringer, vi have undergået dem, når vi ellers have undergået dem. Vi fik f.eks. reformationens ideer fra Tyskland, revolutionens fra Frankrig (...) Det vil vel næppe være vanskeligt at opnå enighed om, at den danske litteratur ingensinde i dette århundrede har befundet sig i en sådan hendøen som i vore dage (...) Nu er en næsten fuldstændig mangel på tilegnelse af fremmed åndsliv trådt til, og den åndelige døvhed har

som døvheden hos den døvstumme medført stumhed”.

Mod denne Brandes vender Søren Krarup sig stedse. Senest i et endnu upubliceret manuskript med arbejdstitlen *Kulturkamp – opgøret med radikalismen*, som indeholder et udvalg af artikler fra 1990'erne og 00'erne. I disse artikler ses kulturradikalismen atter som selve omdrejningspunktet for ”den egentlige modsætning i dansk ånds- og kulturliv” – mellem ”evangelisk-luthersk kristendom og kulturradikalismen”.

I sit vedholdende opgør med sidstnævnte er Søren Krarup muligvis med til at cementere Georg Brandes som det moderne gennembruds mestertænker, der ville vække torneroselandet fra søvnen og bringe frisk luft i stuer og saloner med diskussioner om kvindefrigørelse, vegetarkost, progressiv skat og andre moderne sager. Krarup cementerer i så fald også Edvard Brandes som broderens højre hånd på dagbladet Politiken, der blev

grundlagt af Edvard Brandes og Viggo Hørup i 1884, efter at Edvard Brandes havde gjort tykt grin med Grundtvig (1783-1872) på dennes 100-årsdag i 1883 ved at skrive, at i Danmark kan troen flytte alle de bjerge, vi har. Dvs. intet. Fremtiden var ikke deponeret i kristendommen. Fremtiden udgik fra ny litteratur og kritik, den levende og progressive af slagsen.

Hvis Krarups fremstilling af Georg Brandes er Georg Brandes, så er Søren Krarup på alle måder en anti-Brandes, hvor det polemiske moment med Torben Brammings ord ikke bliver opfattet som en last, men som en dyd, der udgår fra det græske ord for krig, *polemos*. Søren Krarup bekrieger Georg Brandes, i særdeleshed den fremskridtstroende Georg Brandes, der i 1872 udbød:

”I fald der i historien åbenbarer sig en gud-

dom, så åbenbarer den sig som den ånd, der i kamp mod ydre vold, mod løgn, mod fordom, mod forældede og trykkende traditioner ustandselig baner sig sin fremadskridende vej og som sprænger alt det ormædte til side for at udbrede lykke, sandhed og frihed. Der gives historien ingen højere, ingen mere guddommelig ånd end fremskridtets ånd”.

Sådan noget er ifølge Krarup sekulariseret religion. Brandes vil ikke tro på Kristus, men gerne være Kristus, og han så ikke komikken. Brandes talte lidenskabeligt om det nye inden for litteratur og kunst, men hans budskab var gammelt og slidt, her fra *Det moderne sammenbrud* (1984):

”I kjole og hvidt, med vajende hår, skærende stemme, dristig holdning og med glød og patos rev Georg Brandes tilhørerne med sig. Der var charme og udstråling fra ham. Han besnærede sit publikum af unge herrer og damer og frembragte – også på grund af de kommende års politiske og kulturelle forviklinger – en kulturrevolution, hvis virkninger bredte

sig som ringe i vandet, længere og længere ud. Men hvad han sagde – det var ikke revolutionerende. Det var århundredets frigørelsesideologi, som her fik en tand til, men som netop i kraft af sit slægtskab med de nationalliberales idealisme kunne trænge ind i disses afkom. Frihed! Frigørelse fra alle bånd og konventioner! Det havde man hørt før, og i denne blændende agitators mund tog man det til sig som en sandhed, kun dumhed eller indskrænkethed kunne stå imod”.

I direkte opposition til det brandesianske (positive, red) frihedsbegreb svarer Søren Krarup:

”Frihed – det er slagordet. Men altså en frihed fra syndefaldet, fra slangen i paradiset have, fra menneskets ansvarlighed under loven. Frihed til at udfolde sig ubegrænset, frihed til at realisere sig selv og sine behov, frihed til at være

sin egen herre og skaber”.

Men mennesket er netop ikke sin egen herre. Menneskelivet er både en gave og en opgave – ikke et eksperiment eller en tilfældighed – og opgaven består i at elske Gud og sin næste som sig selv. Det vil sige, at menneskelivet ikke bare er udtryk for naturens kræfter og drifternes frie spil, men rummer en besindelsen på ånd og samvittighed og det at stå til regnskab for noget større. Søren Krarup citerer Casper Paludan-Müllers ord om, at det hører med til menneskets adel, at han »ene blandt de levende« har en arv fra slægt til slægt – og reflekterede videre:

”Ja, dyret har ingen arv, for det er kun natur. Dyret har derfor en stamtavle, men ingen slægt. Dyret har en udvikling, men ingen historie. Ene blandt de levende har mennesket en arv fra slægt til slægt, for at have arv er at være ansvarlig for sin historie, og at være ansvarlig er at være kaldt ud af naturens kredsløb eller udvikling for at skulle svare selv – dvs. at være stillet over for skaberens befaling”.

I den brandesianske afvisning af kristendommen og dyrkelsen af frihed lå årsagen til den moderne tids ulykke, mener Søren Krarup. På denne måde indskrifter Georg Brandes sig i en europæisk historie. Uden Kristus blev alt tilladt. Igen fra *Det moderne sammenbrud*:

”Vesteuropas forfald med vold og terror og menneskeforagt skyldes den afvisning af Kristus, der er en følge af forgudelsen af mennesket. Sådan vil det gå. Fra revolution til revolution vil Vesteuropa fornedre det konkrete menneske under sine stadige drømme om den fuldkomne og frigjorte menneskehed, brandene vil rase, ofrenes lig hobe sig op, for med Rousseau og den Franske Revolution har dette humanistiske vanvid manifesteret sig i politik og samfundsforhold, og så er der ingen grænse. Uden Kristus er alt jo tilladt. Uden Kristus er mennesket sin egen lov – og så er der ingen lov.”

Søren Krarup læser Georg Brandes blasfemisk, hvis man kan sige det, og den historiske Brandes blev sandsynligvis mere moderat med alderen. Den fortolkning udgår i hvert fald fra germanisten Lars Christiansens ph.d.-afhandling *Friedrich Nietzsche, Georg Brandes og arven fra Oplysningen* (Aarhus Universitet 2013). Her portrætteres den ældre Brandes, som så

Polen forsvinde som selvstændig nation og fra 1886 skal have mistet troen på fremskridt og folkeoplysning – og inspireret af Nietzsche – satte sin lid til store enere og universalgenier som Goethe og Shakespeare, fordi han fandt, at folket var for trægt, traditionsbundet og midelmådigt til at blive oplyst. Brandes blev da tilhænger af en ”aristokratisk radikalisme” og foretrak renæssancens genier frem for Oplysningens superstars. Søren Krarup skelner ikke på samme måde. Hvis han havde gjort, ville han sikkert have tilføjet, at det ikke var stort bedre at være fan af Nietzsche end fan af Oplysningen. Søren Krarup kigger i en helt anden retning. Mod kristendommen og dens dialektik mellem det åndelige og det verdslige.

Kristendommen kan af samme grund ikke holdes ude af ligningen. Evangeliet er ”fortegnet”, som sætter det nationale, det fædrene op, jorden under vores fødder, og her møder vi den Søren Krarup, som insisterer, at det var gennem kristendommen, at vi må besinde os på at være danskere. I kapitlet om Paludan-Müller i *Dansk kultur* hedder det helt uden omsvøb: *”Kultur uden den kristne forkyndelse, der sætter den absolutte instans og dermed den absolutte fordring og dermed igen eksistensens vægt og vægtfylde, er da ikke kultur – i hvert fald ikke dansk kultur”.*

Således er der kort sagt to grunde til, at Georg Brandes bliver hovedfjenden – kristendom og danskhed. Men pointen er ikke alene teologisk, den er også historisk. Søren Krarup vil have, at vi lærer af historien og redder, hvad reddes kan. Eller som han opfordrer i sin hidtil seneste bogudgivelse *National værnepligt* (2009):

”Fortæl Danmarkshistorie! Fortæl om store og gode danskere i tidens strøm! Fortæl om dem, der hjalp deres fædreland, da det så sortest ud, og som efter befrielsen var med til at genrejse det. Således bliver dansk kultur levende og binder folket sammen”.

De modernes hån, spot og latterliggørelse af det overleverede og givne kolliderer med Søren Krarups forsvar for samme. Hans historiesyn er eksistentielt. Man kan ikke skrive fortiden væk uden at skrive sig selv ud. Det ligger ikke heri, at fortiden var bedre end i dag. Der ligger blot det, at hvad der havde været ikke kan

vaskes væk. Der findes intet enzym, ingen pletfjerner, når det gælder historien, der nok er sort, men giver kontrast til det hvide. Var vi engle, kunne vi være englelige uden at hykle, men det er vi netop ikke. Livet bliver med Søren Kierkegaards udtryk levet forlæns, men må forstås baglæns. Og dét hverken objektivt, progressivt eller på baggrund af nogen logisk nødvendighed.

Der er hos Søren Krarup ikke noget særlig ophøjet ved historien. Ethvert metaperspektiv, enhver universalisme fordamper. Mennesket er, som allerede Martin Luther mente, sat i verden, og vores verden er nu engang et multivers af nationer, sprog og kulturer. Fortiden bliver på denne måde en nøgle til fremtiden med en paradoksalt pointe: Fortiden, hvor distant og tåget den end er, er reelt det mest sikre, vi har, mens fremtiden forekommer mere diffus og hypotetisk. Midt i det besvær og det forfald, som Søren Krarup mener at iagttage i sin vedholdende danmarkshistorie, tændes der således et lille lys, et lille lysegrønt håb. Søren Krarups historie er momentvis opbyggelig samtidig med, at den bliver fortalt som en langstrakt forfaldshistorie. Eller som allerede Børge Outze observerede – for 40 år siden: »Dog må han (S.K.), trods alle de onde ord om opgivelsen af Danmarks selvstændighed, mene, at Danmark er Danmark endnu. Hvorfor ellers skrive om emnet, hvorfor ellers mindes forfatningskamp og modstandskamp og sætte læserne i kampstemning?«

Dansen om menneskerettighederne

Et aktuelt og kontroversielt spor i Krarups konservatisme udgår fra hans kritik af menneskerettighederne. Denne kritik ekspliciteres første gang i *Det moderne sammenbrud* fra 1984, og kommer eksemplarisk til udtryk i *Dansen om menneskerettighederne* (2000). Denne bog havde været nogle år på vej og trak på indsigter fra *Om at ofre sig for menneskeheden og ofre menneskene* (1969). Bogen blev skrevet på bagsiden af Østeuropas befrielse fra kommunismen, men forfatteren mente ikke, at Europa havde grund til hverken jubel eller optimisme. Tværtimod. Søren Krarup fremmaner et Europa på vej mod afgrunden. Ikke økonomisk eller finansielt – sådan som

det snart skulle vise sig i 2008 med finans- og gældskrise især i Sydeuropa – men kulturelt. Krisen skyldes netop, hvad mange europæere og vesterlændinge ellers fejrer via overnationale organisationer som FN og EU: menneskerettighederne. Ifølge Krarup er de siden verdenskrigene kommet til at indtage Vorherres plads og blevet den store deler mellem godt og ondt. Ligesom i tidligere bøger forstår Søren Krarup menneskerettighederne som maskeret religion, idet de af tilhængere – samt hos magthavere rundt omkring i verden – bliver brugt til at redde sig over på det godes side.

Krarups kritik må læses som en udløber af hans stående kritik af det 20. århundredes erstatningsreligioner. Ikke engang kommunismens fald havde vaccineret europæerne mod troskyldig idealisme. Menneskerettigheder, der ikke længere er begrænset sig til negativ frihed fra undertrykkelse, men i stadig større udstrækning bliver opfattet som sociale, positive rettigheder til alt muligt andet, herunder asyl, er blevet en eliksir for den politiske klasse i Vesten, hvis ikke ligefrem en ubevæget bevæger à la det græske gudsbegreb: en årsag, der er årsag til al bevægelse og derfor selv er ubevæget. Således tales der om menneskerettighederne: Som er de dumpet ned fra himlen. Det er direkte fjollet. Med Krarup: Der er ingen ret uden lov, som kan fæstne retten i en national og folkelig ramme; ellers vil menneskeretten blot blive et evangelium om absolut retfærdighed på jord. Et evangelium, som ophører retfærdige lovgivere til en slags halvguder og dermed risikerer at ofre konkrete mennesker i menneskehedens højhellige navn. Deraf titlen på bogen, som refererer til dansen om guldkalven.

At dyrke menneskerettighederne, der blev vedtaget i FN i 1948 på verdenskrigens ruiner og siden af tjenstivrige politikere blev hævet til højeste sandhed i såvel nationale som overnationale lovgivninger, er en ny form for afgudsdyrkelse, som ifølge Krarup ”rigtignok bygger på oplysningstid og naturdyrkelse og ideologisk humanisme”, men medfører ”ensretning og foragt for det enkelte folks grænse, identitet og sammenhæng”. Menneskerettigheder er, som han uddyber i en kronik i Berlingske i september 2012, ”en falsk hellighed, der tromler

verden flad og berøver de forskellige nationer og kulturer deres særlighed og eksistens". Krarups advarsel er, at en multikulturel befolkning lever og tænker i jura og derfor vil forsøge at afpolitisere spørgsmålet om menneskerettigheder ved hjælp af jura.

Et hurtigt vue over debatlandskabet anno 2000 afslører, at Søren Krarups bog fra foråret skriver sig ind i en gryende dansk kritik af menneskerettighederne. Et halvt år forinden var Kai Sørlanders bog *Om menneskerettigheder – er en global etik mulig?* (2000) udkommet til nærmest larmende tavshed. Så aparte var kritikken endnu i en dansk sammenhæng. Alligevel er der forskelle mellem Sørlanders og Krarups kritik. Hvor Krarup behandler menneskerettighederne som et afsnit i religionshistorien, forsøger Sørlander at placere dem i filosofihistorien. Sørlander afviser bl.a., at FN's Menneskerettighedserklæring fra 1948 har universel gyldighed. Eftersom erklæringen er resultat af en politisk vedtagelse, kan rettighederne aldrig være universelle, argumenterer Sørlander og analyserer erklæringens indre modsigelser og brister. Her påpeger han bl.a., at demokratiske rettigheder i et land ikke afhænger af, om der findes en nok så forkromet menneskerettighedserklæring til at bakke dem op, men tværtimod af, hvorvidt det pågældende land kan sikre en levedygtig, demokratisk samfundsorden. Ikke erklæringer, men realiteter er det centrale.

At kritisere menneskerettighederne er en kamp op ad bakke, vurderer Kai Sørlander og tilføjer, at såvel EU som FN via domstole og konventioner misbruger menneskerettighederne til f.eks. at tvinge demokratierne til at indføre en langt mere vidtgående asylret og indvandrerpolitik, end befolkningerne ønsker. På denne måde undergraves demokratierne paradoksalt nok af menneskerettighederne. Med andre ord: Reelle rettigheder udspringer af lov baseret på politiske afgørelser, ikke af ophøjede dokumenter og konventioner. Dybest set bør vi ikke tale så meget om rettigheder, men om fordringer. Fordringer til borgerne i et demokrati. De skal udmøntes af demokratiet og ikke af en særlig domstol. Kai Sørlander nærer derfor også skepsis med hensyn til, at man kan komme udefra og fortælle lande i f.eks.

Afrika eller Asien, hvordan de skulle indrette sig. "Den frihed, som vi forsøger at bibringe andre folk, vil aldrig være så velfunderet, som den folk selv har kæmpet sig til", udtalte han til Kristeligt Dagblad i november 2001. Og tilføjede:

"Adskillelsen af religion og politik, som hører demokratiet til, kan man ikke pålægge landet udefra ved krav, som ikke er en naturlig del af pågældende lands egen udvikling. Det er kun sikret, hvis det kommer indefra. Der ligger jo lidt den forestilling bag, at nu skal vi nok komme og fortælle jer, hvad I skal gøre. Det er meget undertrykkende og ødelæggende, hvis vi kræver demokrati af et land, som ikke er parat til det. Det må komme indefra".

Selv om Sørlander og Krarup udgår fra henholdsvis et filosofisk og teologisk udgangspunkt, ender de i samme konklusion med hensyn til både menneskerettighederne og kristendommens betydning for en sekulær, demokratisk samfundsorden, hvor ingen har en særlig ret til at bestemme, og hvor ingen idéer har fortrinsret frem for andre. I sin anmeldelse i Ekstra Bladet af Søren Krarups bog er Sven Ove Gade opmærksom på koblingen mellem de to, da han koger Sørlanders konklusion ned til, at menneskerettighederne må betragtes som religiøse snarere end rationelle – og fortsætter:

"Netop her sætter teologen Krarup ind. Menneskerettighederne er for ham udtryk for fari-sæisme – en tro på at kunne oprette den evige retfærdighed på jorden (...) Menneskerettighedernes ideologiske talsmænd påberåber sig med forkærlighed den kristne næstekærlighed, som den optræder i lignelsen om den barmhjertige samaritan. Men Krarup fastslår, at 'retfærdigheden står til Gud og ikke til mennesket'. Og næstekærlighed er altid øjeblikkets gerning, og næsten er aldrig i flertal, men altid i ental. Der er kun én næste, for der er i øjeblikket kun én, der er mig nærmest, og næste betyder den nærmeste".

Det er svært, hvis ikke umuligt, at udtrykke det modsatte af såvel menneskerettigheder med færre ord end med den sidste sætning om næstens ental. Siden 1948 er den blevet skrevet i flertal. Hvilket ifølge Krarup har kortsluttet vores forståelse af, hvad der gør et samfund menneskeligt.

I en tekst fra 2001 med titlen *Menneskerettigheder og kærlighed til næsten* sammenfatter Krarup sin position ved at sige, at ”kampen mod det relative, det konkrete, for så vidt tilfældige – det er det modsatte af kærlighed til næsten”. Tekstens konkrete skæbne oplyser problemstillingen. Den pågældende tekst, der sammen med en række andre foredrag og prædikener var planlagt til udgivelse i forbindelse med en udstilling om danskhed på Museet på Sønderborg Slot, endte med i stedet at blive udgivet af Forlaget Hovedland under titlen *Kristendom og danskhed* (2001). Det skyldtes, at udstillingen blev aflyst og museumsdirektøren – historiker, dr.phil. Thorkild Kjærgaard – afskediget af den bestyrelse, der ikke lang tid forinden havde ansat ham. Danskhed – eller i hvert fald Søren Krarups udlægning af samme – var simpelthen for kontroversiel til at komme på museum. Bag aflysningen lå, som Søren Krarup så sagen, en programmatisk næstekærlighed. Sådan én skal man vogte sig for. Når næstekærligheden bliver et program eller diktat, vil det føre til had mod den konkrete, eksisterende næste og en kampagne mod alle, der ikke retter ind. Godhed som system vil ende i ondskab. Humanisme i dehumanisering. Og læren om menneskerettighederne i en slåen plat på kristendommen med den deraf følgende foragt for den nærmeste næste.

Foragten drives fremad af en slags besættelse, fremhæver Søren Krarup i den bog, der lå til grund for menneskerettighedskritikken, *Om at ofre sig for menneskeheden og ofre menneskerne* (1969), der indeholdt fire kritikker af henholdsvis idémagerne og samfundsterapeuterne Thomas Müntzer, Rousseau, Marx og Freud. I disse fire hovedskikkelser i en lang europæisk kulturhistorie ser Søren Krarup ét afgørende fællestræk: Ideens besættelse af et menneske, det dette tilfælde mange idealistiske menneskers ”fortvivlede tryglen om, at ideen har ret, ja, at ideen kan erstatte virkeligheden, en doktrin om programmatisk at sætte mennesket i centrum og følgelig ender med at ofre det eksisterende menneske til fordel for programmet om mennesket:

”Præsten vil frelse lægmanden, læreren vil frelse eleven, politikerne vil frelse borgeren og lægen patienten – alle vil frelse alle, og den ene

sandhed udkæmper sin hellige krig med den anden. Igennem gaderne drager demonstrationstog på demonstrationstog og i kor bevidner de demonstrerende deres tro og forbander de vantrø”.

Faren er naturligvis ikke frelsen, men frelserne. Ikke Gud, men dem, der gerne vil konkurrere med Gud eller overgå Gud. Risikoen er i første hånd ikke drømmen, men drømmerne, ikke visionen, men de visionære, der flokkes om revolutionen, det nye og den funklende fremtid. Det er dem og deres følge, Søren Krarup går i frontalopgør med, årti efter årti, og uanset om man deler hans konservatisme eller ej, må man respektere hans udholdenhed.

Således Søren Krarups konservatisme fra 1960'ernes midte til en bid ind i det 21. århundrede. Nogen udvikling kan man knap nok tale om i den forbindelse, og jeg skal gerne røbe, at jeg finder det rent ud sagt befriende. Modstandere kommer og går, men Søren Krarups konservatisme består. Det er netop, hvad der gør den enestående i en dansk sammenhæng.



Roger Scrutons liberale konservatisme*

Nicolai J. Foss

Den britiske filosof, Roger Scruton, har en væsentlig del af æren for, at konservatisme i stigende grad tages alvorligt i den borgerlige idèdebat. Scrutons tænkning er funderet i overvejelser over, hvad han ser som de traumatiske konsekvenser for det vestlige menneske af de seneste århundreders sekularisering, "Guds død" om man vil. Scruton kan betegnes som en liberal konservativ, som Burke, Hume og Smith var det, og der er et væsentlig overlap mellem Scruton og særlig Hayek.

Roger Scruton karakteriseres ofte i idèdebatten som "konservatismens førende nulevende filosof." Det kan muligvis diskuteres (fagfilosoffer vil måske fremhæve John Kekes som den, der fortjener denne beskrivelse), men der er under alle omstændigheder tale om en filosof og intellektuel, der har en væsentlig del af æren for, at konservatisme i stigende grad tages alvorligt i den borgerlige idèdebat—og ikke længere (af liberalister) afvises som godtkøbsbetragtninger fra personer, der ikke har de fornødne intellektuelle ressourcer til at forstå og tilegne sig den angiveligt mere stringente liberalisme.

Scrutons tænkning dækker en lang række emner og temaer. Men alt i den er funderet i overvejelser over, hvad han ser som de traumatiske konsekvenser for det vestlige menneske af de seneste århundreders sekularisering, "Guds død" om man vil. Æstetik, europæisk fin/højkultur, traditionelle institutioner og tilhørsforholdet til det lokale har en helt fundamental rolle i at mindske de destruktive konsekvenser af dette traume. Teologiske, æstetiske og politisk-filosofiske synspunkter er med andre ord meget tæt vævede sammen hos Scruton. Dette korte foredrag giver dog højst en mulighed for at antyde, hvordan denne sammenvævning sker, og kan i det hele kun give en meget lidt komplet skitse af Scrutons komplicerede og omfattende tænkning.

Et personligt tilbageblik

Tillad mig at perspektivere med et kort personligt tilbageblik. Da jeg begyndte at interessere mig for, hvad vi bredt og upræcist kan kalde "borgerlig politisk filosofi" for omkring 30+ år siden, var konservatisme ikke i høj kurs. De liberale og libertarianere, jeg kendte og diskuterede med (i høj grad kredsen omkring LIBERTAS), havde nok kendskab til den mest fremtrædende hjemlige konservative, Søren Krarup, men diskuterede ham næppe. Enkelte havde hørt om Michael Oakeshott, men havde ikke læst ham. Man så nærmest med foragt på de danske borgerlige, der pegede på Burke og hans angiveligt bedagede skrift om den franske revolution.

Unge mænd tiltrækkes af radikale ideer og hvad man *opfatter* som kompromisløse, "hard-core," stringente og "clean" principper, der er tilsyneladende fuldt rationelle og uimodsigelige. Så det var overvejende Nozick, Mises, David Friedman, Rothbard og Hoppe, der var i vælten, tildels Ayn Rand, og måske også Anthony de Jasay og Tibor Machan. Der var absolut kendskab til Hayek, der jo har væsentlige konservative elementer i sin tænkning, men selvom han anerkendtes som en stor tænker, blev han også set som lettere suspekt: Æn i miljøet bemærkede, at "Hayek har jo støttet mere statslig intervention end Svend Auken."

En bemærkning som afdøde Mogens Bleg-

* Foredrag i CEPOS d. 9. april, 2015. Tak til Eva Agnete Selsing og Peter Kurrild-Klitgaard for kommentarer til en tidligere version.



vad, professor i filosofi, var kommet med i en samtale med Henrik Gade Jensen og jeg – ”*det liberale samfund kræver en god moral*” – havde imidlertid gjort stort indtryk på mig. Det var jo i tilsyneladende modsætning til traditionen fra Mandeville (”private vices, publick benefits”) og selvfølgelig i modsætning til den gængse opfattelse af de tøjlesløse libertiner-liberalister. Men det var måske også en implicit benægtelse af, at ”anything goes” i det liberale samfund, så længe der består en grundlæggende respekt for fundamentale ejendomsrettigheder.

Sat på spidsen handler det om, hvorvidt Nozicks ”Framework for Utopia” (det afsluttende kapitel i Nozick, 1974) kan fungere, og om det overhovedet er en ønskværdig vision. Nozicks realiserede ”utopi” vil måske blive et multikulturelt ”samfund,” hvor hver kultur eller etnicitet eksisterer i hver sit gated community med indbyrdes problematiske relationer. Det er der så nogle, der med en rettighedstænkning i hånden vil mene, er uproblematisk, mens andre med konsekventalistiske argumenter vil indtage det modsatte synspunkt. Det er en relevant diskussion, fordi flere vestlige samfund reelt er på vej imod noget, der ligner. Men det er svært at tænke over dette på en fokuseret måde ud fra et libertariansk perspektiv, fordi dette perspektiv har en tendens til at køre spørgsmål om kultur, religion, og identitet ud på sidelinien og anbringe dem i en kasse, hvorpå der står ”præferencer,” og det er så noget, der kan tages som enten noget eksogent eller noget, der bare kan ignoreres. Det sidste bliver ofte tilfældet — og det er problematisk, fordi man let mister blikket for, i hvor høj grad disse faktorer påvirker adfærd.

Her er der nogle af os, der følte os ”mugged

by reality”: 9/11 og den senere udvikling i Mellemøsten viste, at vestlige ideer om demokrati, frihed og markedsøkonomi ikke bliver automatisk assimilerede af kulturelle *tabulae rasae* i den del af verden. At identitet, kultur, og ”soil and settlement” er særdeles reelle fænomener: De påvirker loyaliteter og dermed motivation og adfærd. Som økonom gjorde det også meget stort indtryk på mig, at etnicitet (en proxy for kultur) og frembringelsen af offentlige goder syntes at hænge sammen: Alesina, Baquir og Easterly (1999) kunne med amerikanske data vise, at jo mere etnisk fragmenterede storbyer er, jo færre offentlige goder (affaldsbortskaffelse, kloakering, veje, uddannelse, etc.) vil der blive tilvejebragt. (Det er næppe noget godt argument at sige, at dette er et pseudo-problem, for i sande liberale samfund er alle offentlige goder reelt gjort private).¹

Problemet er, at *visse* versioner af liberalisme arbejder med en forenklet antropologi, hvor det primære, og nogle gange det *eneste*, ved mennesket er vores, som Adam Smith sagde, ”propensity to truck, barter and exchange.” Der er ikke tvivl om, at denne tilbøjelighed er en menneskelig og antropologisk konstant. Men mennesker har mange andre tilbøjeligheder og behov. De har behov for at høre til et sted, for noget de kan kalde hjemligt, og for at være en del af lokale sædvaner, tankesæt, relationer og de ”little platoons,” der giver dem identitet og konstituerer dem som individer med ansvar og forpligtelser.²

Denne dimension er langt fra banal, men er efter min mening et underspillet tema i næsten alle liberalismer — dels af den ovennævnte årsag (forenklet antropologi), dels fordi rødderne til megen liberalisme findes i reelt ret kulturelt

1 Den relaterede litteratur om diversitet og tillid og andre mål for ”social sammenhængskraft” er resumeret i Dobson (2015).

2 Denne idé er hverken rød eller blå. Hegel udtrykker den med klogskab, Hegel (1821), og selvom der oplagt er et case for at se Hegel som en stor borgerlig tænker, er han jo unægtelig overvejende blevet brugt i rød politisk filosofi. Hegel har af denne grund desværre et dårligt navn blandt borgerlige (også på grund af Poppers kritik af ham som i substansen ikke går meget ud over, at Hegel skriver dårligt).

homogene samfund, hvor lokale og nationale loyaliteter kunne tages for givet (England og Skotland i det. 18 og 19. århundrede, ikke mindst; det USA der indtil for ret nyligt reelt var en nationalstat), og derfor ikke behøvede særskilt opmærksomhed.

Scruton

Det er her, Scruton bliver vigtig. For han udfylder, som antydnet, nogle huller i klassisk liberalisme uden måske afgørende at bryde med samme, netop fordi han formår at indtage en slags mellemposition mellem konservatisme og klassisk liberalisme. Der er dog ikke tvivl om at Scruton er konservativ. Vi finder hos ham traditionelle konservative temaer, som den moralske pligt til at respektere båndene mellem generationerne og vigtigheden af at opretholde den sociale kapital, der er indeholdt i de eksisterende institutioner. Hos Scruton er disse temaer begrundede med en *antropologi*, hvorefter individet er meget stærkt formet (eller "socialiseret") af lokale traditioner, sædvaner, opfattelser, etc.; en *social ontologi* hvorefter det giver mening at tænke på disse traditioner, etc. som egentlige agenter, Scruton & Finnis (1989); og noget der er tæt på den *etiske* holdning, at man skylder loyalitet til de institutioner, der eksisterer i det samfund, man er en del af.

Det er sikkert de fleste liberalister, der vil stå af i forhold til disse traditionelle konservative markører. Men Scruton er alligevel så meget rundet af den engelske og skotske oplysning, at lige så langt han er fra Ayn Rand, lige så langt er han også fra De Maistre. Han er konservativ som Burke var det, og som Hume og Smith var det. Det skal jeg komme tilbage til. Men først en kort karakteristik af manden.

Roger Vernon Scruton (f. 1944; ph.d. 1972) er alt andet end en elfenbenstårnfilosof. Han har selvfølgelig publiceret i fagtidsskrifter, sær-

ligt om æstetikens filosofi, men han har overvejende gjort sig gældende som en yderst produktiv forfatter af tredive bøger om en række tilsyneladende forskellige emner. Det drejer sig

om musikteori, Church of England, seksualitet, vin, skønhedens natur, rævejagt, arkitektur, og, selvfølgelig, politisk filosofi. I det hele taget er Scruton et ægte eksempel på en "renaissance man" — han har skrevet tre romaner og en digtsamling, og komponeret og skrevet libretti til to operaer, har haft advokatbestalling, og fungerer lejlighedsvis

som organist i sin lokale kirke.

Jeg kan ikke vurdere, om Scruton ud fra et fagfilosofisk synspunkt er "konservatismens største nulevende filosof." Men han er givetvis den mest fremtrædende filosof i den engelske offentlighed. Han er ofte på BBC, både på TV (som han principielt afskyer) og i radio (hans små indlæg i "A point of view"-serien kan varmt anbefales). Der er tale om en "public philosopher", som tidligere "Bertrand Russell" eller "Freddie Ayer," der har markeret sig i den lidt bredere offentlighed med blandt andet forsvaret for rævejagt og ramsaltede angreb på de oceaner af vās af fransk beskaffenhed, som i disse år trænger ind på universiteter og læreanstalter (Foucault, Derrida, Deleuze et al.). Det er klart, at det gør ham kontroversiel: Filosoffen Ted Honderich fra University College London omtalte Scruton som "the unthinking man's thinking man"; Scruton returnerede complimenten ved at kalde Honderich "the thinking man's unthinking man."

Scruton store produktivitet hænger tildels sammen med, at han siden 1992 ikke har haft fast fuldtidsstilling på et universitet (han var ansat på Birkbeck College 1972-1992), og har ernæret sig som skribent og foredragsholder. Scruton bor med sin hustru og to børn på en gård i Wiltshire, hvor han lever landligt med

høns, heste og en udslidt Landrover. ”Hegel in Wellies,” som én af mine bekendte, der er nabo til Scruton, omtaler ham. Apropos heste begyndte han at ride, fordi Enoch Powell havde fortalt ham, at enhver sand konservativ må gå på rævejagt, og at der i øvrigt er få ting, der forarger socialisterne mere end netop rævejagt. Meget passende er Scruton den stolte ejer af Enoch Powells aflagte jagtpåklædning. Powell forklarede bekendte, at det gav mening at overlade jagtpåklædning og rideudstyr til Scruton: ”We’re just about the same size. Physically, I mean, not intellectually.” (Powell blev professor da han var 25 og havde livet igennem en meget stor selvfølelse), Farndale (2013).

Scruton grundlagde i 1982 sammen med en række andre konservative tidsskriftet, *Salisbury Review*. Det skete i delvis opposition til Thatchers konservatisme, som man mente var for meget Whig og for lidt Tory. Tidsskriftet, som stadig eksisterer, blev navngivet efter Lord Salisbury (Robert Gascoyne-Cecil, 3rd Marquess of Salisbury), premierminister i 13 år og en erklæret reaktionær med valgsproget, ”Delay is life” og bon mot’er som ”Whatever happens will be for the worse, and therefore it is in our interest that as little should happen as possible.” En god politiker, med andre ord.

Scruton kom i den grad i vælten, da han i 1984 som redaktør af *Salisbury Review* udgav en kort artikel af en skoleinspektør i Bradford, Roy Honeyford. Honeyfords artikel var en stilfærdig, reelt konstruktiv, og (fra vores perspektiv idag) ukontroversiel advarsel mod den allerede den gang amokløbende multikulturalisme. Han kritiserede specifikt en praksis med langvarige genopdragelsesrejser til Pakistan, som de engelske skolemyndigheder ikke turde gribe ind overfor. Honeyford blev fjernet som skoleleder, venstrefløjen brændemærkede Scrutons ondskab som af samme karat som Enoch Powells, og fra da af var Scrutons karriere i universitetsverdenen reelt overstået (alt ifølge ham selv).

Som det vel fremgår, er der tale om en meget engelsk konservativ. Scruton øser af mange filosofiske kilder, ikke mindst Kant (som han skylder ideen om at æstetisk judgement er et aspekt af menneskelig rationalitet/fornuft) og Wittgenstein (som han både deler beundrin-

gen for europæisk finkultur, og ideen om at mennesker er fundamentalt socialt konstituerede med). Men hvad angår den *politiske* filosofi er det den engelske og skotske oplysning, han især står i gæld til, det vil primært sige Smith, Hume og selvfølgelig Burke. Hans konservativisme skylder ikke Carl Schmitt eller Joseph de Maistre noget (men dog Hegel og måske Heidegger).

Der er fundamentalt hos Scruton tale om en liberal konservatisme (det er mere korrekt at sige dette end ”konservativ liberalisme”). Han er særdeles kulturelt konservativ og meget økonomisk liberal. Ja, Scruton er faktisk blevet mere økonomisk liberal med årene. Er man klassisk-liberal af Hayek-aftapningen, er der meget i Scrutons tænkning, man vil kunne nikke både bifaldende og genkendende til. Scruton har da også flere gange med anerkendelse henvist til Hayeks ideer om spontan orden, ideen om at den effektive udnyttelse af spredt viden er det fundamentale problem, alle sociale formationer står overfor, og den ledsagende idé om at mere eller mindre uplanlagte og lokale institutioner er løsningen på dette fundamentale problem, særligt Scruton (2006).

Nogle grundlæggende temaer hos Scruton

En grundidé hos Hayek er det konservative tema, at tilsyneladende tilfældige, endda irrationelle institutioner kan gemme på dyb mening og rationalitet. Scruton er ganske enig, Scruton (2006). I et tilbageblik på sin tænkning skriver han følgende:

”Først for nylig er det blevet klart for mig, at hele min filosofi er en slags fundamental bekræftelse (”affirmation”). Nu er det generelt ikke let at sige ”ja”. Alle traditioner, institutioner og samfund er ufuldkomne, og den, som siger ”nej” til dem, kan nemt identificere den fatale fejl, der retfærdiggør hans afstandtagen. Den, der siger ”ja”, bærer bevisbyrden. Han må vise, hvordan de åbenlyse fejl opvejes af skjulte dyder.”³

Det er let at se, hvordan denne konservative bekræftelsesfilosofi motiverer Scrutons ætsende kritik af det destruktive projekt, som ikke mindst tog fart med det såkaldte ungdomsop-

3 I Dooley (2009, 3; min oversættelse).

rør (Scruton var i Paris i maj 1968; en oplevelse der i allerhøjeste grad gjorde ham konservativ), og som i dag finder udtryk i forskellige "post"-filosofier og i megen moderne arkitektur og kunst. Som Scruton ser det, er EU-entusiaster og moderne "progressive" af den særlige (irriterende) amerikanske aftapning forenede i en destruktiv afvisning af Vestens ufuldkomne traditioner og institutioner. Det er et nihilistisk opgør, for man har reelt kun en primitiv nydelseskultur at sætte i stedet. (Scruton er kritisk overfor forbrugerisme, og liberalister, der ser julehandlen som den primære religiøse dimension af julen, vil ikke finde genklang hos ham).

På den positive side handler det meste af Scrutons filosofi omvendt om at afdække de "skjulte dyder" i særligt hans eget lands kultur (se *England: An Elegy*;

Scruton (2001)), og mere generelt i den vestlige civilisation. Grundideen er bekræftelsen af det hjemlige, det lokale, af tilhørsforhold, af "soil and settlement," og af de dyder, sædvaner og traditioner, der er lokalt forankrede, og som danner os som ansvarlige individer med loyaliteter overfor det lokale og de lokale.⁴

Så vidt burde meget af dette være *relativt* ukontroversielt for klassisk-liberale. Man kan være enig eller uenig i Scrutons hegelske antropologi, og klassisk-liberale har givetvis traditionelt haft en mere kosmopolitisk grundindstilling end Scruton. Fundamentalt er frihed ikke noget absolut og fritsvævende for Scruton, men noget meget betinget og specifikt, der kun kan forstås på baggrund af et sæt af komplekse institutioner, der er dannet gennem en kul-

4 På behændig vis forbinder Scruton også dette med sine overvejelser om æstetik (og arkitektur og kunst), idet han hævder, at vi er væsener, der søger harmoni, orden og symmetri, og at det er led i vores ønske om at fitte ind med omgivelserne, vores næste, og samfundet i øvrigt, Dooley (2009, p.5); se også Scrutons forord til den nye udgave af Scruton (1979/2013).

tur-evolutionær proces. Her er det klart, at for eksempel Rand og Nozick er helt uenige med Scruton, ligesom Scruton må afvise enhver social kontrakt-teori (herunder Rawls, men også for eksempel Buchanans).

Mere konkret politisk-filosofisk uenighed vil også dreje sig om, hvordan Scrutons udmøntes i mere praktisk politik. Det er i den forbindelse ret påfaldende, at Scruton, som vores vigtigste hjemlige konservative intellektuelle, Søren Krarup, gør ret lidt ud af at skelne mellem "er" og "bør." Scruton anser det således for

"government is not only natural to the human condition, but an expression of those extended loyalties over time, which bind generation to generation in a relation of mutual commitment,

helt uproblematisk, at der er en række fundamentale institutioner, som staten bør støtte og dermed en række ydelser og goder, som staten bør finansiere og måske også producere. Problemet er imidlertid, at han ikke har klare argumenter for præcis, hvad

og hvor meget staten bør finansiere/producere, og hvad den ikke bør. Der er for eksempel ikke tvivl om, at Scruton mener at Church of England er en vigtig institution, som en(hver) god engelskmand bør støtte, men hans konservatisme tillader ham ikke at sige noget præcist om hvorvidt Church of Englands nuværende finansieringsmodel (3/4 medlemsbetalinger, 1/4 skatteyderbetaling) er en god (en økonom vil sige "optimal") model.

Scruton hader langt fra staten, og mener at den har en væsentlig større rolle at spille end natvægterstaten hos for eksempel Nozick. Den har også en fundamentalt anden natur end hos for eksempel Rothbard: Der er ikke *principielt* tale om en parasitisk organisation bestående af hel- eller halvkriminelle karrieretyper (selvom han muligvis vil gøre dette gældende i forhold til EU!). Scruton har det traditionelle konservative synspunkt, at *"government is not only natural to the human condition, but an expression of those extended loyalties over time, which bind generation to generation in a relation of mutual commitment,"* Scruton (2015). Det betyder, at han anser det for ret uproblematisk, at staten

gennem lovgivning, intervention og produktion af ydelser bør stå vagt om naturbeskyttelse, europæisk fin/højkultur, sexualmoral, et vist mål af landskabs- og byplanlægning, og ægteskabsinstitutionen. Det har nogle gange fået ham til indtage synspunkter, der ikke er særligt liberale.

Det er dog forkert at se ham som en generel fortaler for statslig intervention. Han er givetvis mere økonomisk liberal end nogen politiker, der aktuelt har sæde i det danske Folketing, inklusiv de der kalder sig ”konservative” (det må medgives, at det er at sætte barren ret lavt). Det hænger dels sammen med, at han accepterer Hayeks påpegning af, *hvor* begrænsede mulighederne for succesfuld intervention er, og dels at han mener at statsmagten alligevel i høj grad er i hænderne på 68’erne. I den situation giver det for en konservativ mening at værne om de etablerede institutioner og bekæmpe de særinteresser, der bruger statsmagten til at undergrave disse institutioner.

Blandt de kræfter, der undergraver lokale institutioner, er i Scrutons univers ikke mindst EU. Scrutons argument er, at mennesker er fundamentalt formede af og i det lokale. Det højeste niveau denne proces kan finde sted på, er i en kulturelt homogen nationalstat. Vores loyalitet kan således gælde Danmark, men kan ikke meningsfuldt udstrækkes til EU. Scruton argumenterer i den forbindelse for, at udvidelser af jurisdiktion udover nationalstaten altid leder til et fald i ”accountability”, specifikt det omfang i hvilket beslutningstagerne i overnationale organisationer står til ansvar. Det har han formentlig fuldstændig ret i, men argumentet er ikke sig selv nok til at afvise alle EU-institutioner, som Scruton synes at gøre; det kræver yderligere argumentation.

Den mere generelle pointe, at loyaliteter og identiteter fortrinsvis er lokalt konstruerede, er imidlertid god, og har væsentlig støtte i god samfundsvidenskabelig forskning. Vigtige offentlige goder som kultur, moral, og – ville Scruton mene – bidrag til bæredygtighed, produceres bedst lokalt og med en væsentligt grad af frivillighed. En fælles, lokalt defineret kultur og identitet er også nødvendig for civiliseret politisk samkvem: Uenighed, dissens og opposition kan eksistere og have gode konsekvenser

(når de leder til rationel diskussion), når der kan henvises til et ”vi,” som betyder, at afvigende meninger og opposition tolereres, selvom man er uenig.

Religion, ikke mindst islam, kan tilbyde et sådant ”vi”-perspektiv, men skelner mellem de rettroende og de andre, og vi-perspektivet kommer derfor let til kun at omfatte den første gruppe. Scruton mener derfor, at den bedste begrundelse for et ”vi” er national, ikke religiøs. En nationalstat er det delvis uintenderede resultat af mængder af aftaler, ordninger, konflikter og kompromiser mellem naboer, der taler det samme sprog og deler den samme kultur og sædvaner.⁵ Den er ikke religiøst begrundet, men begrundet i social kapital. Det er let at se, hvorfor og hvordan disse perspektiver medfører, at Scruton må være kritisk overfor ikke blot EU-projektet, men også masseindvandring og multikulturalistiske ideer.

Afslutning

Roger Scruton har meget at sige til den, der er interesseret i sofistikeret borgerlig idédebat, og som mener at borgerlig tænkning og debat bør handle mere om de traditionelle markører, som vi koordinerer vores diskussion, meninger og indsats omkring: Skat, ineffektiv offentlig regulering og produktion, ejendomsret, etc. Han vil også tale til den, der mener, at det er muligt at have borgerlige meninger om æstetik, kunst, religion, etc., der er informeret af andre perspektiver end Aristotelisk filosofi og evolutionær psykologi. Der er specielt et væsentlig overlap mellem Scruton og særlig Hayek. I det hele indtager Scruton mange af, hvad man kan kalde de gængse borgerlige positioner. Men Scruton giver dem en filosofisk dybde og en kulturhistorisk/filosofisk kontekst, der er unik.

Som antydnet vil Scruton ikke være alles kop te: Anarkokapitalister, hardcore rettighedsliberalister, randianere, social kontrakt-liberalister, og de, der mener, at liberalisme egentlig blot er økonomisk teori plus nogle få normative postulater, vil nok have begrænset sympati med Scrutons projekt. De vil beskyldte ham for vidtløftighed og uklarhed på punkter, *de* anser som

5 Scruton: ”Of the people, by the people”, BBC, 30. August 2013.

centrale, og de vil være kritisk overfor hans positive konservative holdning til staten. Man må formode, at det er flertallet af liberalister, der vil være kritiske overfor ham. Men der er også liberalister, eller klassisk-liberale, der mener, at kultur, institutioner, identitet, tilhørsforhold, og så videre er afgørende vigtige for forståelsen af markedsbaserede økonomier og menneskelig lykke. De vil fremhæve, at individers adfærd og interaktion er formet, ikke blot af formelle retlige regler, prissignaler og ejendomsrettigheder, men også af mindre håndgribelige, men nok så vigtige kulturelle faktorer. Sådanne liberalister vil i allerhøjeste grad kunne finde inspiration i Scrutons arbejde.

Litteratur

Alesina, A., Baqir, R., & Easterly, W. (1999): "Public Goods and Ethnic Divisions." *Quarterly Journal of Economics*, 114: 1243-1284.

Dobson, J. (2015): *The Ties that Bind: Analysing the Relationship Between Social Cohesion, Diversity, and Immigration*. London: Adam Smith Institute.

Farndale, N. (2013). *Roger Scruton*. <http://www.nigelfarndale.com/2013/06/roger-scruton/>

Hegel, G.W.F. (1821): *Retsfilosofi*. København: Gyldendal, 2004.

Scruton, R.V. (1974): *Art and Imagination*.

Scruton, R.V. (1981): *The Politics Of Culture and Other Essays*.

Scruton, R.V. (1983a): *The Aesthetic Understanding*.

Scruton, R.V. (1983b): *Kant*.

Scruton, R.V. (1985): *Untimely Tracts*.

Scruton, R.V. (1986a): *Thinkers Of The New Left*.

Scruton, R.V. (1986b): *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*.

Scruton, R.V. (1995): *The Classical Vernacular: architectural principles in an age of nihilism*.

Scruton, R.V. (1996): *Animal Rights and Wrongs*.

Scruton, R.V. (1998a): *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*.

Scruton, R.V. (1998b): *On Hunting*.

Scruton, R.V. (2001): *England: An Elegy*.

Scruton, R.V. (2002): *The West and the Rest: Globalisation and the terrorist threat*.

Scruton, R.V. (2004a): *Death-Devoted Heart: Sex and the Sacred in Wagner's Tristan und Isolde*.

Scruton, R.V. (2004b): *News From Somewhere:*

On Settling.

Scruton, R.V. (2004c): *The Need for Nations*.

Scruton, R.V. (2005a). *An Intelligent Person's Guide To Philosophy* (1996); republished in 2005 as *Philosophy: Principles and Problems*.

Scruton, R.V. (2005b): *Gentle Regrets: Thoughts from a Life*.

Scruton, R.V. (2006a): *Animal Rights and Wrongs*.

Scruton, R.V. (2006b): *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*.

Scruton R. V. (2006c): "Hayek and Conservatism" i: Feser (ed.): *The Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge.

Scruton, R.V. (2006d): *Immigration, Multiculturalism and the Need to Defend the Nation State*.

Scruton, R.V. (2007): *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*.

Scruton, R.V. (2009a): *Beauty*.

Scruton, R.V. (2009b): *I Drink Therefore I am: A Philosopher's Guide to Wine*.

Scruton, R.V. (2009c): *Understanding Music*.

Scruton, R.V. (2010): *The Uses of Pessimism: And the Danger of False Hope*.

Scruton, R.V. (2012a): *How to Think Seriously about the Planet: The Case for an Environmental Conservatism*.

Scruton, R.V. (2012b): *The Face of God: The Gifford Lectures*.

Scruton, R.V. (2012c): *Our Church: A Personal History of the Church of England*.

Scruton, R.V. (2014): *The Soul of the World*.

Scruton, R.V. (2014): *How to be a conservative*.

Scruton, R. V. (2015): <http://www.firstthings.com/article/2014/06/the-good-of-government>

Scruton, R.V. & Finnis, J. (1989): "Corporate Persons." *Proceedings of the Aristotelian Society* 63: 239-274.

Scruton: Konservatisme som hjemmets filosofi

Katrine Winkel Holm

For Scruton er konservatisme en hjemmets filosofi, en politisk filosofi, der bygger på et ønske om at bevare det, man elsker, og det er den konservatives opgave at begrunde vigtigheden af kærligheden til hjemmet, hjemstavnen og nationen. Det særlige ved en nationalstat er, at den er et fællesskab med fremmede, men der er rationelle og ikke bare emotionelle grunde til at forsvare nationalstaten, for kun nationalstaten giver en historisk mulighed for fred, frihed og for et velfungerende retssamfund.

Når man beskæftiger sig med Roger Scruton, ikke mindst med hans seneste bog *How to be a Conservative*, dumper man lige ned i den konservatisme-liberalisme debat, der prægede forrige sommer.

Debatten drejede sig ikke mindst om, hvad liberalismen indebærer: Er liberalisme lig med frihed på alle hylder – fra åbne grænser til legalisering af prostitution og narko – eller skal liberalismen rettelig indgå et ægteskab med kultur- og nationalkonservatismen, for at levere et langtidsholdbart forsvar for det frie samfund?

Scruton indtager det sidste synspunkt, og en stor del af hans forfatterskab er en udfoldelse af dette standpunkt.

Han anvender ikke ordet ”åndløs” og taler derfor heller ikke om åndløs liberalisme, sådan som konservative debattører gjorde det under sidste sommers fejde, men det er tydeligvis mennesket af ånd, han tager udgangspunkt i.

Det er ikke udtryk for højpandet åndssnobberi.

At sige, at mennesket er af ånd, er for Scruton at se at fastholde det virkelige menneske – mennesket som det *er* - imod det fantasifoster, som både socialisme og rationalisme opererer med. Mennesket er både bedre og værre, end rationalister og utopikere gør det til.

Mennesket, viser det sig igen og igen, er ikke bare rationelt, er ikke bare en forbruger, men et væsen, der søger sandhed, dybde,

skønhed, fællesskab og som er knyttet til stedet, til hjemmet.

Scrutons konservatisme er en *hjemmets filosofi*.

Han formulerede det selv sådan her i et interview i Jyllands-Posten:

”Det afgørende i konservatismen er ønsket om at bevare det, man elsker. Det er dens styrke, at den er funderet i kærlighed og ikke i had eller modvilje – som er langt mere karakteristisk for venstrefløjen. Man skal aldrig opfatte kærligheden som en svaghed.”

I den forstand er hans konservatisme subjektiv – og stolt af at være det. Konservatismens opgave, som Scruton ser den, er rationelt at begrunde vigtigheden af kærligheden til hjemmet eller hjemstavnen. At forsvare betydningen af det uperfekte menneskes kærlighed til det uperfekte.

Rodløsheden og hjemløsheden er nemlig ikke kun er skidt for det enkelte menneske, men er i sidste ende katastrofalt for det frie samfund. Han har dannet sine egne begreber for at illustrere sagen. Med udgangspunkt i det græske ord for hus og hjem *oikos* anvender han tre begreber:

1. *Oiko-fobi*: Oiko-foben afviser systematisk den hjemlige tradition og kultur og er altså et polemisk mod-begreb til venstrefløjens xenofobi. Scrutons pointe er, at de vestlige eliter - bevidst eller ubevidst - er gennemsyret af oiko-

fobi.

2. Det positive modstykke til oikofobi er *oiko-fili*: kærligheden til oikos, og er det, Scruton selv advokerer for.

3. *Homo oikonomicus*, normalt udtalt på latin som homo økonomicus. I den græske udgave understreges det, at ordet oikos også her er med i den første del af ordet. Og det skal betones, mener Scruton, for hvis kapitalismen ikke har blik for oikos og tager hensyn til *oikos*, går den et forkert sted hen og bliver samfundsundergravende.

Scrutons vej til konservatismen

Hans konservatisme skal bestemmes nøjere, for med ordet konservatisme siger man i virkeligheden ikke ret meget. Det betyder jo bare *viljen til at bevare* – konservere – og man kan jo konservere så meget lig fra det lækreste *fois gras* på dåse til det mest underlødige føde, ja moderne kunst har ovenikøbet lært os, at man også kan få fækalier på dåse.

På samme måde er der himmelvid forskel på at være konservativ i Pakistan og i Storbritannien. Det ene sted går den konservative bestræbelse ud på at bevare f.eks. drakoniske blasfemilove, det andet sted går den konservative bestræbelse ud på at bevare det frie samfund. Altså to modsatrettede konservative bestræbelser.

Scruton er en britisk konservativ, så for ham går konservativ *oikofili* hånd i hånd med forsvaret for friheden. Det viser Scrutons analyse af nationalstaten.

Men først en omvej rundt om 1968, som er det, der gør Scruton konservativ: Kulturrevolutionen i 1968 er for Scruton, hvad den franske revolution var for hans store forbillede, Edmund Burke.

Han fortæller malende om majdagene i Pa-

ris, hvor han kommer op og toppes med sine studiekammerater, der dagen lang har været på barrikaderne mod det borgerlige samfund.

I sine kammeraters argumentation møder han første gang Foucaults påstand om, at al autoritet og al europæisk kultur er en instutionaliseret form for magudøvelse og derfor illegitim. Budskabet har gået sin sejrsgang siden og gør det den dag og i dag og er ifølge Scruton grundlæggende nihilistisk. Men til sin frustration oplever den unge Scruton, at han er ude af stand til at modargumentere på en måde, der kan sætte Foucaults forføriske tale til vægs. Den oplevelse sætter ham i gang med at lede efter svaret.

Han finder det i første omgang i den engelske retstradition, som han studerer:

”Den engelske common law er et bevis på, at der findes en virkelig forskel på legitim og illegitim magt, at magt uden undertrykkelse kan findes, og at autoritet er en levende kraft i menneskelig adfærd.

Engelsk jura, fandt jeg ud af, er modsvaret på Foucault.”

Det er sædvaneretten, den britiske *common law*, der langsomt er groet frem gennem århundrederne, der sammen med Burke bliver hans indgang til konservatismen.

Den britiske *common law* er rygraden i retssamfundet. Det er ikke skabt ved juristernes skrivebord, men er vokset frem gennem et bestemt folks bestemte vaner og udgør et uoverskueligt og uerstatteligt net af aftaler og regler.

Det er en slags spontan orden parallel til den, Friedrich Hayek taler om. Og den kan kun opretholdes, hvis der hersker en høj grad af tillid mellem borgerne i samfundet. Og tillid findes kun, hvor der er en følelse af fælles tilhørsforhold. Og så er vi tilbage ved *oikos*, hjemmet, og følelsen af at høre til. Det nationale.

Et nødvendigt fællesskab af fremmede

Nationalfølelsen er ligesom sædvaneretten langsomt vokset frem af det fællesskab, der opstår, når man deler territorium, sprog, vaner og også ofte religion. Så længe de europæiske lande var styret af enevældige monarker, kunne de forskellige folk godt danne en fælles stat. Det, der bandt dem sammen, var lydigheden mod den enevældige monark.

Da kravet om folkestyre, frihed og demokrati bryder igennem i 1800-tallet, falder de enevældigt regerede multietniske stater fra hinanden. For når folket skal til at regere selv, vokser erkendelsen af, at medborgerskabet forudsætter et fællesskab om sprog og vaner, nu hvor staten ikke blev holdes sammen af lydighed.

Folkestyre og nationalstat er i de fleste tilfælde jævaldrende, og det er ikke tilfældigt.

Nationen er et fællesskab med uhørt plads til forskellighed og afviger markant både fra klanfællesskabet, det religiøse fællesskab og fra de gamle enevældige stater. Her kan man være fri og f.eks. selv vælge sin religion, men denne frihed til at være et jeg er forbundet med det nationale "vi".

Det særlige ved en nationalstat er, at den er et fællesskab med fremmede. Når der er krig, sender man sine sønner ud for at slå og evt. dø for fremmede landsmænd, man ikke kender personligt. Det er usædvanligt og er en del af den fælles nationale solidaritet.

Det særlige - og det særligt heldige - ved en nationalstat som f.eks. Danmark er, at grundloven ikke skal spænde over mange nationer og forsøge at konstruere et fællesskab. Grundlov og fællesskab om sprog, vaner og territorium falder sammen, og det giver ro til nationalfølelsen, der så kan nøjes med at være forudsætningen for medborgerskabet. Og det muliggør at de demokratiske stridigheder kan ende fredeligt. At vi kan acceptere at blive regeret af vores politiske modstandere uden at gribe til våben.

I dag har nationalstaten fået et dårligt ry og mange fjender. EU er en af dem.

I den grandiose EU-bygning, der er under opførelse, har forfatningen funktionen som det fællesskabsskabende kit, der skal erstatte det indgroede nationale fællesskab.

Det er fiktion. Man vil aldrig kunne opbyg-

ge en fælleseuropæisk nationalfølelse. Og det er ifølge Scruton en farlig fiktion, fordi den forsøger at erstatte og dermed nedbryde den nationale suverænitet og den gennem århundreder opbyggede nationale solidaritet. Også den spontane orden, der bygger på den nationale sædvaneret, forstyrres nu af en overnationalt dikteret lovgivning.

Scrutons pointe er altså, at der er rationelle, ikke bare emotionelle grunde til at forsvare nationalstaten. Fordi nationalstaten giver en historisk mulighed for fred, frihed og for et velfungerende retssamfund.

Naboskab, ikke broderskab

Derfor er ikke bare EU, men enhver ikke-verdslig lovgivning, der vil sætte sig selv over den nationale, sekulære, forandringsparate lovgivning, farlig for nationalstaten. For nationalstaten er baseret på naboskab, ikke broderskab – her henviser Scruton direkte til Det muslimske Broderskab. Islams umma er transnational og derfor ligeså fjendtligt indstillet overfor nationalstaten som det oikofobiske EU.

Scrutons forståelse af det nationale afviger markant fra *nationalismen*, både i dens tyske og franske udgave. I den franske revolution ophøjes nationen – *la patrie* – til at blive genstand for tilbedelse. Betegnende er f.eks., at der i revolutionens tidlige fase blev lavet et hav af "fædrelandsalter", ligesom det også var ved nationens alter, at man ved en storstilet ceremoni i 1790 forsøgte at samle nationen fra kongen og nedefter. Alteret er nu ikke længere Guds, men nationens, og det altafgørende skel mellem sakral og sekulært er hermed væk. Resultatet af den religiøse status, nationen får, er, at nationalfølelsen bliver farlig og aggressiv, hvad den fransk revolutionære nationalisme også blev.

Når man svækker religionen eller direkte afskaffer den, som jakobinerne gjorde, opstår der lige så sikkert som amen i kirken, et religiøst tomrum, der blot udfyldes af noget andet. I den franske revolutionære udgave af det nationale.

Derfor er Scruton af rationelle grunde en varm tilhænger af kristendommens samfundsmæssige indflydelse. For det første fordi kristendommen aldrig har haft ambitioner om at

erstatte den sekulære lov med en religiøs lov. Det dobbelte kærlighedsbud i Ny Testamente har ikke potentiale til udgøre en civil lovbog. Det ville være en absurd fejllæsning. Derfor har den kunnet tilpasse sig til det liberale demokrati.

For det andet fordi kristendommens kulturafkast er gavnlig for et fredeligt, frit samfund. Det præger et samfund, at alle dets indbyggere slutter dagen af med at bede en bøn, hvor det hedder "forlad os vor skyld!" Her erkender det uperfekte menneske sin fejlbarlighed og gør det til noget respektabelt at indrømme sine fejl og at gøre godt imod dem, vi har forbrudt os imod. Denne selverkendelse og dette ideal findes hverken hos utopikere eller hos islamister, pointerer Scruton, ligesom det også er et aspekt ved menneskets vilkår, der benægtes i det totalitære system.

Grænser for markedsgørelse

Nicolai J. Foss bragte citatet: "et liberalt samfund kræver en god moral." Det er meget scrutonsk. Han er liberalist for så vidt, som han forsvarer det frie marked og en – set med danske øjne – minimalstat. Og han roser liberalismen for at have skabt en af den vestlige civilisations fineste frugter: Medborgerskabet. Citizenship, som er forudsætningen for nationalstaten.

Det opstår i oplysningstiden, men oplysningens frugter kan kun høstes, hvis ratio forbindes med kultur og tradition. Ellers ender det som en menneskefjendsk rationalisme. Sådan lyder den konservative advarsel: "*Kun hvis folk er bundet sammen af noget, der er stærkere end det frie valgs bånd, kan det frie valg opnå den rolle, der er tiltænkt den af liberalismen*". Så ja, det liberale samfund kræver en god moral, og den spontane orden kan kun udfolde sig på et bagtæppe af kultur og tradition og moralsk konsensus. Den er spontan, men ikke skabt ud af den blå luft.

Tillid, ansvarlighed og troværdighed findes kun i et samfund, der respekterer disse dyder.

Vi er som menneskelige væsner ikke *et homo oeconomicus*, altså en gennemført rationel forbruger, hvis valg kun træffes ud fra, hvad der gavner os selv her og nu. Vi er også drevet af andre dybere ikke-rationelle grunde, vi ikke selv forstår, men som alligevel kan vise sig meget gavnlige, dvs. rationelle.

Hvis man reducerer den politiske orden til det frie markedes ageren, begår man ifølge Scruton samme fejl som den revolutionære socialisme. Samfundet er, som Burke understreger, bundet sammen af en pagt mellem de døde, de levende og de ufødte. En pagt, der får os til at lægge bånd på os selv. Til at ofre os for noget større. Til – en gang imellem – at vælge pligt frem for lyst. Denne pagt bryder *homo oeconomicus* – han kan ikke andet.

Scruton opfatter sig selv i fuld harmoni med den klassiske liberalisme Burke, Hume og Smith. De så ikke en spænding mellem forsvaret for det frie marked og et traditionelt konservativt syn på kultur og moral. Udgangspunktet for deres frie marked var netop en moralsk konsensus.

Scruton advarer imod at idealisere det frie

"Kun hvis folk er bundet sammen af noget, der er stærkere end det frie valgs bånd, kan det frie valg opnå den rolle, der er tiltænkt den af liberalismen"

marked og at overføre dets principper på hele det menneskelige samfund. Så ender liberalismen med at være åndløs og æde sin egen kulturelle kapital op. Der er ting, der ikke er og ikke skal være til salg.

Det, der er helligt

for os, skal f.eks. ikke være til salg. Markedet skal være frit, men der er dele af tilværelsen, der skal beskyttes mod markedsgørelse. Mange af de traditioner, som konservative er mest knyttet til, kan netop ses som forsvarsværker mod markedet, altså som et forsøg på at redde den menneskelige tilværelse fra markedet.

Traditionel kønsmoral er et eksempel: At se kærlighedsløs sex – og her citerer jeg Scruton – som noget syndigt – er hayeksk forstået et forsøg på at fjerne sex fra markedet og afvise at betragte sex som en vare. Det har en nyttig social funktion, for det er godt for familiedannelsen, men hviler på argumenter, der ikke er

utilitaristiske, men moralske eller religiøse.

Den konservatisme husker altså, at der er noget, der ikke er til salg: kærlighed, skønhed, landet. Derfor placerer den konservative igen *oikos* i ordet *oikonomia*.

Scruton erklærer sidst i bogen *How to be a conservative*, at han ønsker en stat, der er mindre end den, socialisterne vil have, og større end den liberalistiske natvægterstat. Hvor grænserne går, er ikke helt klart og her, som andre steder, kan Scruton sikkert kritiseres for luftigheder og uklarheder. Det skyldes, at det der *virkelig* optager ham som konservativ, er alt det, der ligger uden for den politiske sfære, men som skaber de politiske betingelser.

Her kommer han med en indtrængende appel og en alvorlig advarsel om, hvor vi som samfund – også som civilt samfund – er på vej hen, hvis vi ikke mander os op og forsvare det, den enestående, men altid skrøbelige arv, vi har fået.

Vi er oppe imod en kultur, der vil forkaste og bagvaske traditionel vestlig civilisation og som ikke har andet end nihilisme at tilbyde i stedet for, det den vil bryde ned.

Derfor kalder vores tid på konservatisme og på et forsvar for *oikos*. Og der en rigdom af inspiration og viden og insigter at hente i Roger Scrutons vidtforgreneede forfatterskab.

Litteratur

Roger Scruton (1980): *The meaning of Conservatism*.

Roger Scruton (2002): *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*.

Roger Scruton (2010): *The uses of pessimism and the danger of false hope*.

Roger Scruton (2014): *How to be a conservative*.

Fra Virkelighedens Verden TTIP og frihandel

Ryan Smith

Hvem kender ikke følgende hændelse: Man har sat næsen op efter en specialgenstand, som man længe har ønsket at erhverve sig. Man klikker rundt på internettet og finder en forhandler, som tilbyder produktet til en markant billigere pris end de øvrige udbydere. Man placerer ordren og glæder sig over det kommunikations- og samarbejds-mæssige vidunder, som internettet er. Men da dagen, hvor genstanden burde ankomme, oprinder, modtager man i stedet en utydeligt skrevet seddel fra Post Danmark, som beder en afhænde 12% af varens værdi i told, 25% af varens værdi i moms, samt et "importgebyr" på 160 kr., der af kritikere anses som en ren pengemaskine for Post Danmark.

Scenariet har været til almindelig gene for Danmarks indbyggere, så lang tid tilbage som nogen kan huske. Men det har opnået ny relevans i kraft af den transatlantiske frihandelsaftale, Transatlantic Trade and Investment Partnership (TTIP), der netop nu er ved at blive forhandlet på plads mellem Amerikas Forenede Stater og den Europæiske Union. Frihandelsaftaler har altid været kontroversielle, og deres kritikere har sjældent holdt sig tilbage fra at imødegå dem med misinformation.

Fra de første store offentlige debatter om frihandelsaftaler i 1800-tallet og frem til i dag er en række faste stilfigurer gået igen i frihandelsmodstandernes argumentation. Lad os se nærmere på et par af disse.

Èt argument er det nationalistiske: I frihandelsmodstanderens eget hjemland har man angiveligt højere standarder og en overlegen produktionskultur ift. den, der hersker i udlandet. Da det britiske parlament diskuterede en lempelse af restriktionerne på kornimport i 1840'erne, lød argumentationen f.eks., at man ikke kunne stole på, at udenlandske bønder

ville høste kornet med samme omhyggelighed og opbevare det med samme ansvarlighed som den retskafne britiske bonde. Det ville således være helt utilstedeligt at lade udenlandsk korn komme ind på det britiske hjemmemarked.

I sin moderne variant lyder argumentet blandt andet, at amerikanerne har "lavere sundhedsstandarder" end os europæere, og at vi af helbredsmæssige hensyn derfor må holde visse amerikanske landbrugsprodukter fra døren. Ikke kun i tilfælde som med de amerikanske EDC-kemikalier, hvor der måske nok er grund til at være bekymret, men også hvad angår genmodificerede fødevarer, som uafhængige laboratorier for længst har dokumenteret er uskadelige.

Mærkværdigt nok anvendes det nationalistiske argument gerne af de parter, der sædvanligvis har travlt med at lægge afstand til Dansk Folkepartis nationalisme. Disse frihandelsmodstandere ser åbenbart ikke selv, hvordan deres argumentation svarer til økonomisk dansk-folkepartisme.

Et beslægtet argument er det kulturelle: Udlandets kultur er underlødige, mens vor egen er langt bedre. Således har europæiske kræfter været fremme med anmodninger om at få spillefilm pillet ud af TTIP-aftalen. Frygten er, at amerikanske spillefilm helt vil udkonkurrere små europæiske kunstfilm. Men hvis ens ønske om at berige andre menneskers liv med sit kulturprojekt kun kan opretholdes ved, at man straffer folk for at vælge en fra, så skulle man måske spørge sig selv, hvorvidt man befinder sig i den rette branche.

Eksemplet med spillefilm bringer os tilbage til scenariet med glæden ved at modtage en pakke fra udlandet, der erstattes af misforholdet ved at modtage en seddel med opkrævninger fra Post Danmark. Enhver frihandelsaftale kan anskues fra to sider: Forbruger og

producent. Når frihandelsmodstanderne taler om udlandets lavere standarder eller appellerer til frygten for, at de hjemlige producenter bliver udkonkurreret, så anskuer de anliggendet fra producenterens side. Men eksisterende producenter har sjældent gavn af en frihandelsaftale, hvis ikke de i forvejen leverer den bedste ydelse. Det er således helt naturligt, at frihandelsaftaler vil tage sig ilde ud, når de anskues fra producentens synsvinkel. Men hvad med forbrugeren?

Hvor producenten må være evigt nervøs for, at forbrugeren skal fravælge hans produkt, så er det entydigt til forbrugers fordel, at der nu er større konkurrence om at tilfredsstille hans behov. I tilfælde, hvor to produkter er sammenlignelige, vil forbrugeren oftere kunne spare penge i et frihandelsområde. Tillige har empiriske studier vist, at flertallet af forbrugere oplever glæde ved det øgede udbud af produkter og serviceydelser, der ligeledes hersker i et frihandelsområde.

I langt de fleste tilfælde vil forbrugeren stort set ikke have noget at tabe. For det meste vil han nemlig stadig have mulighed for at vælge de nytilkomne produkter fra. Skulle han personligt være enig i, at amerikanske landbrugsprodukter udgør en sundhedsrisiko, så kan han fortsætte med at købe danske og europæiske fødevarer, der næppe vil forsvinde fra det lokale supermarked som følge af TTIP. Og skulle han personligt være enig i, at amerikanske landmænd er særligt nederdrægtige i forhold til de græske og italienske landmænd, som han allerede samhandler med i dag, så kan også det problem løses ved at fravælge amerikanske produkter.

Endelig er der spørgsmålet om nettogevinsten ved en frihandelsaftale som TTIP. Når kritikerne ser isoleret på spørgsmål om landbrugsprodukter og spillefilm, så forsømmer de som oftest at nævne, at TTIP ifølge uafhængig forskning står til at ville kunne forøge den Europæiske Unions økonomi med ca. 895 mia. kroner, den amerikanske økonomi med ca. 670 mia. kroner, og resten af verdens økonomi med ca. 700 mia. kroner. Til sammenligning anslås den totale værdi af de produkter og ydelser, der produceres inden for Danmarks grænser i løbet af et år, at være ca. 2.230 mia. kroner – altså

ville TTIP økonomisk set svare til at vågne op en morgen og erfare, at et nyt Danmark var opstået ud af det blå.

Når vi har mulighed for at lade én teknologi erstatte en anden, så er det misvisende at fokusere på den uprøvede løsnings eventuelle ulemper uden at holde sig bundlinjen for øje. Da vi lod biler erstatte hestevogne, spurgte vi ikke, hvorvidt biler havde ulemper (det havde de), men hvorvidt de udgjorde en nettoforbedring i forhold til hestevogne (det gjorde de).

Det omtålelige ved frihandelsaftaler som TTIP er, at de fungerer per gensidig aftale. Ønsker man spillefilm fjernet fra aftalen, så er det oplagte forhandlingsinstrument at give amerikanerne et lignende veto, som de kan håndhæve i forhold til aftalen – kan amerikanske øl og vinproducenter f.eks. regne med deres kunder, hvis amerikanske forbrugere pludselig kan købe belgisk øl og franske rødvine til markant billigere priser?

Når først én gruppe producenter begunstiges med særlige vilkår, hvor netop deres forretning afskærmes for den fri og lige konkurrence, så bliver det alt andet lige sværere for politikerne at afvise den næste gruppe producenter, der også ønsker deres forretning beskyttet fra forbrugers frie valg. Dermed kommer TTIP's kritikere meget nemt til at sætte gang i et omvendt våbenkapløb, hvor flere og flere brancher tages af bordet, og gevinsten udhules mest muligt. Alle vil naturligvis gerne have, at alle andre bliver tvunget til at konkurrere på fri og lige vilkår. Det vil bare ikke opgive netop deres særlige privilegier og begunstigede markedsposition.

Så lad os håbe, at der ikke lægges for mange sten i vejen for, at TTIP forhandles på plads til gensidig glæde for forbrugere på begge sider af Atlanten. Så vil de hårdt pressede europæiske økonomier også omsider få et skub i den rigtige retning. Og så vil man måske omsider en dag kunne åbne sin postkasse og finde den vare, man har bestilt, frem for en seddel fra Post Danmark.

Boganmeldelser

Dennis O'Keeffe: *Edmund Burke*. New York, 2013

Jesse Norman: *Edmund Burke. The First Conservative*. New York, 2013

Torben Mark Pedersen

Edmund Burke blev født i Dublin i 1729 - mindre end århundrede efter Cromwells blodige undertrykkelse af irerne. Burkes far var konverteret til Church of Ireland syv år før Burkes fødsel, formentlig for at kunne praktisere som advokat, Burkes mor var katolik, Burke blev katolsk gift, og i sine første skoleår blev Burke sendt i en illegal katolsk skole. Burke selv var anglikansk kristen, men gennem hele sit liv var Burke optaget af de uretfærdigheder, irerne blev udsat for, og Burke var en konsekvent fortaler for religionsfrihed.

Som irer bosat i England havde Burke et dobbelt nationalt tilhørsforhold, men Burke elskede den engelske civilisation, politiske kultur og "forfatningen" fra 1689, der etablerede en magtdeling mellem kongen, adelen og folket. Burke beundrede de engelske institutioners evne til at håndtere forandringer uden at bryde med fortiden.

Burke skulle være fulgt i faderens fodspor, men han interesserede sig mere for litteratur og debatter end for jura, og i stedet blev han skribent og politiker. Hans første værk fra 1756, *A Vindication of Natural Society*, var en satire, men allerede her findes nogle grundholdninger, der løber gennem hele Burkes forfatterskab. For det første var det ifølge O'Keeffe Burkes overbevisning, at ved at true kirkens grundlag, truer man samtidig den politiske orden og indbyder til anarki, og i forbindelse med den franske revolution var Burke chokeret over ugudeligheden og det direkte fjendskab over for den katolske kirke. For det andet kritiserede Burke den form for rationalisme, der var udledt fra "first principles" uden hensyn til historien eller kulturen.

I 1765 blev Burke valgt til parlamentet, og han dumpede direkte ned i konflikten med de

amerikanske kolonier og problemet med at tilbagekalde den forhadte "Stamp Act", der havde startet et skatteoprør.

Burke var hele sit liv tilhænger af at bevare det engelske imperium. Han var bestemt ikke uvidende om de rædsler, imperiepolitikken også havde ført med sig, han var modstander af slavehandel, og han var stærkt kritisk over for East India Companys magtmisbrug, men han mente, at det engelske imperium var en godartet kraft, så når Burke argumenterede imod "Stamp Act", var det hverken for at støtte kolonisternes kamp for uafhængighed, eller fordi han var enig med kolonisterne i, at parlamentet ikke havde ret til at beskatte kolonierne. Burke mente alene, at beskatningen var uklog i forhold til målet.

Burke er først og fremmest kendt som konservatismens fader pga. sin kritik af den franske revolution i *Reflections on the revolution in France* fra 1790, der både er et højdepunkt i og en sammenfatning af meget af Burkes politiske tænkning. Det var under den franske revolution, at konsekvenserne af den franske oplysnings abstrakte, ahistoriske rationalisme skulle vise sig til fulde for første gang, og Burkes genialitet lå netop i at se dette på et tidspunkt, hvor størstedelen af den engelske offentlighed inklusiv de fleste af Burkes partifæller var begejstrede for den franske revolution.

Dennis O'Keeffe: Edmund Burke.

O'Keeffe gør en del ud Burkes kristne udgangspunkt – i modsætning til Norman, der knap nævner det. Burkes tænkning har ifølge O'Keeffe et religiøst grundlag. Burke tror på et forståeligt og ordnet univers, der er af guddommelig oprindelse, og han tror på et guddommeligt forsyn.

Denne udlægning af Burke står i skarp

kontrast til dem, der overvejende har set Burke som en konsekventalist, der skulle mene, at samfundets indretning og politiske orden grundlæggende skulle være bestemt af det nyttige eller formålstjenstlige, men sandheden er nok, at Burke anvender både konsekventalistiske, religiøse og naturretligt argumenter.

Selv om O’Keeffe lægger stor vægt på Burkes kristne udsyn, understreger han også, at Burkes konservatisme på ingen måde afhænger af kristendommen. Burkes kritik af den franske revolution og af den franske oplysningsrationalisme afhænger ikke af, om man tror på et højere forsyn eller ej.

Lad det være sagt med det samme: O’Keeffes korte bog er en anbefalelsesværdig kort introduktion til Burke. Indledningsvist en kort biografi fulgt af hovedkapitlet om Burkes tænkning, taler og skribentvirksomhed. Tredje kapitel omhandler Burkes reception i sin samtid og eftertid, og det afsluttende kapitel giver et bud på relevansen af Burkes tænkning i dag. Samme kapitelstruktur går igen i alle bøgerne i serien.

Burkes forfatterskab gennemgås kronologisk, og det viser den kontinuitet, der er i Burkes tænkning: Burkes modstand mod en historieløs rationalisme findes i Burkes tidligste skrift og udgør det filosofiske grundlag for hans kritik af den franske revolution. Burkes angreb på den franske oplysnings tænkning udspringer ifølge O’Keeffe af et forsvar for den engelske politiske orden, som han elsker og beundrer.

Burkes kritik af enhver form for abstrakt rettighedstænkning afholdt ham ikke fra selv at tale om menneskets naturlige rettigheder i et sprogbrug, der er hentet fra klassisk naturretstænkning. Det er ikke klart, hvilken tradition for naturretstænkning, der mest har påvirket Burke,¹ Burke formulerer sig vagt. O’Keeffe udlægger Burkes naturretstænkning som overvejende religiøst begrundet, men Insole (refereret i noten ovenfor) mener, at Burkes henvisning til naturretten også har en ikke-kristen karakter. Burke henviser både til fornuften og til Gud og til ”eternal, immutable law”, men er i Insole: “Burke and the Natural Law” i *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge 2012.

uklar mht. den præcise sammenhæng.

Stort set alle aspekter af Burkes forfatter-skab og tænkning tages under behandling af O’Keeffe, og det er ganske imponerende, som O’Keeffe når omkring Burke på meget lidt plads. Samtidig er der talrige henvisninger til tolkninger af Burke i sekundærlitteraturen. Man får således en strålende indføring i Burkes tænkning.

O’Keeffes korte bog (152 sider + noter) om Edmund Burke indgår i en serie af biografier om *Major conservative and libertarian thinkers*.

Dennis O’Keeffe er gæsteprofessor i sociologi ved universitetet i Buckingham, UK, og han var i mange år tilknyttet *Institute of Economic Affairs* i London. Keffe har skrevet flere bøger og har oversat og udgivet flere franske liberale tænkeres værker på engelsk, deriblandt Bastiat, Constant og de Molinari.

Jesse Norman: Edmund Burke. The First Conservative.

Jesse Norman har valgt at dele sin bog om Burke i to dele. Den første del behandler Burkes liv og levned og hans virke som politiker, og anden del er en intellektuel biografi, der har karakter af refleksioner og perspektiveringer af Burkes tænkning. Det virker som en kompetent gennemgang, hvor Burkes tænkning perspektiveres af omtaler af Hobbes, Rousseau, Locke, Bentham, Mill og andre.

Det kan undre, at Norman stort set ikke omtaler Burkes intellektuelle inspirationskilder. Burke var samtidig med den skotske oplysningstænkning, og der er mange fællestræk mellem Burke og især David Hume og Adam Smith. Den antirevolutionære, antiutopiske og antikonstruktivistiske mentalitet og samfundsopfattelse er træk, Burke har til fælles med Hume og Smith. Norman gør heller ikke meget ud af at forklare Whig ideologi, eller i hvilken grad Burke er liberal eller konservativ.

Burke var stærkt kritisk over for den engelske kolonipolitik i forhold til de amerikanske kolonier, for ifølge Burke ville Amerika aldrig kunne regeres effektivt, hvis det ikke blev anerkendt, at amerikanerne er ”freeborn Englishmen”, der har samme rettigheder som alle andre englændere. Burke holdt dog stædigt fast i princippet om parlamentets suverænitæt,

der var en del af den engelske forfatning siden 1689, og dermed også i parlamentets ret til at beskatte kolonisterne. Han mente bare ikke, det var klogt at gøre det, men han mente ikke, at kolonisternes manglende repræsentation i det engelske parlament fritog dem fra beskatning. Netop i forbindelse med debatterne om kolonisternes stilling nægtede Burke at forholde sig til de principielle aspekter, og der kan spores en indre konflikt i Burkes tænkning, som Norman ikke omtaler. Det er et af mange punkter, hvor Normans biografi forholder sig ukritisk til den biograferede.

Når det kommer til den anden store revolution i Burkes tid, den franske, stiller Burke sig stærkt kritisk over for revolutionen, og han har en rent ud sagt forbavsende forudseenhed i forhold til revolutionens udvikling, som han forudså ville ende i blodbad, anarki og borgerkrig. *Reflections on the Revolution in France* er Burkes hovedværk, og heri stiller han sig stærkt kritisk over for den ukritiske tro på menneskets naturlige rettigheder, som også fik mange af Burkes partikolleger til at tilslutte sig en doktrin om ubegrænset suverænitet til folket, der førte til anarki og terror under revolutionen. Burke benægter ikke, at suveræniteten udspringer af folket, men det er netop den engelske forfatnings genialitet, at folkeviljen ikke er ubegrænset, men at magten er delt mellem konge, adel og folket. Forfatningen binder folket, så det ikke kan gå amok, præcis ligesom den binder kongen og adelen. Visdommen i hele konstruktionen ligger i helheden, og individerne har nok rettigheder givet af den sociale orden, men de er også bundet af pligter, hvad enten de kan lide dem eller ej.

Norman ser en kontinuitet i Burkes tænkning og hævder, at det er i modsætningen til Rousseau, at Burke klarest definerer sig selv. Allerede i Burkes *Vindication of Natural Society* havde han gjort grin med opfattelsen, at det civiliserede samfund var et samfundsmæssigt onde, der var ansvarlig for krig og undertrykkelse, og at mennesket skulle vende tilbage til en slags naturtilstand, og Burke vendte da rigtig nok i *Reflections* tilbage til kritikken af Rousseau, der var blevet en kultfigur for Jacobinerne under den franske revolution, men det dokumenteres ikke, at det er forholdet til

Rousseau og ikke kritikken af rationalismen, der skulle være det gennemgående tema i Burkes tænkning.

Der er ikke mange referencer eller citater fra Burke i Normans biografi, og det gør det vanskeligt at vurdere, om der er tekstmæssig belæg for Normans fortolkninger. De fleste intellektuelle biografier kan anvendes som guides til at navigere i et forfatterskab uden at skulle læse det fra ende til anden. Der er ikke meget hjælp at hente hos Norman i den henseende, dertil er der for få referencer, ligesom der ikke er mange henvisninger til andre forskeres tolkninger.

Burke præsenteres som ikke alene en stærk forsvarer for personlig frihed, rule of law, religiøs tolerance og den engelske forfatning, men også som den første modernitetskritiker, som den første kritiker af "liberal individualism".

Det kan overraske den læser, der kender Hayeks omtale af Burke som den største repræsentant for "true individualism"², men det kommer der en række interessante betragtninger ud af. Igen kan man være i tvivl om, hvorvidt det er Norman eller Burke, der er mest kritisk over for "liberal individualism", og ikke et eneste citat bekræfter Normans fortolkning. I det hele taget efterlades læseren med et indtryk af, at der er lige dele Norman og Burke i biografien.

Det hænger måske sammen med, at Norman er politiker, MP'er og en mulig efterfølger for David Cameron som konservativ partileder, og når Jesse Norman i afslutningskapitlet opremser seks ting, vi kan lære af Burke, så ligner det mest af alt et politisk manifest fra en konservativ politiker. Jesse Norman har ellers kvalifikationer i orden til at skrive en intellektuel biografi. Han har en Ph.D. i filosofi, og er forfatter til flere bøger.

Normans bog om Burke sælges også under titlen: *Edmund Burke: Philosopher, Politician, Prophet*.

² Hayek (1945): "Individualism: True and False," i *Individualism and Economic Order*, 1948.

Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til et af de kommende numre af LIBERTAS, så send en e-mail til redaktøren på: torbenmarkp@hotmail.com

LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger og film m.m., men redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret. Nedenfor er angivet de kommende temanumre af LIBERTAS.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Kort resume på maks 100 ord
- Kort forfatterbiografi på maks 20 ord
- Artikler må meget gerne indeholde illustrationer, grafer og tabeller, der vedlægges separat som JPG-filer
- Noter som fodnoter, ikke slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatter og årstal og evt. sidetal i parentes, eksempelvis: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste sidst i artiklen. Citeret litteratur anføres alfabetisk efter efternavn og dernæst årstal, jf.

Friedman, Milton (1990): "Bimetallism revisited," *Journal of Economic Perspectives*, 4, 85-104.

Friedman, Milton (1992): *Money Mischief. Episodes in Monetary History*. New York.

Kommende numre af LIBERTAS

LIBERTAS nr. 61. Juni 2015: Tema: **Ayn Rand**

Deadline for artikler: 25. juni

LIBERTAS nr. 62. Oktober 2015: Tema: **Ytringsfrihed**

Deadline for artikler: 25. Oktober

LIBERTAS nr. 63. Februar 2016: Tema: **Anarkisme**

Deadline for artikler: 10. februar

DEN SYNLIGE HÅND

Tegninger som frihedskamp

Torben Mark Pedersen

De holdt ikke så længe. De højstemte erklæringer om "Je suis Charlie".

Der skulle ikke gå mere end fire måneder efter terrorangrebet på Charlie Hebdo og tre måneder efter terrorangrebene i København, før en stor del af den hjemlige politiske elite, redaktører og meningsdannere undsagde ytringsfriheden.

Først var det en dødstruet hollandsk politiker og filmskaber, der helst skulle holde sig væk fra Folkemødet på Bornholm for ikke at forstyrre hyggen, og kort efter slår Bornholms socialdemokratiske borgmester Winni Grosbøll fast, at der ikke må udstilles nogen Muhammedtegninger på Folkemødet. Det vil være "en fuldstændig unødvendig provokation", udtalte hun til DR.

Men hvem er det, der bestemmer, at en satiretegning af Muhammed er en provokation, hvorimod en tegning af Shiva, Jesus eller Buddha blot er – tegninger?

Det er præcis de samme fjender af Vesten og vores individuelle friheder, der gentagne gange har udøvet terror mod Muhammedtegnere og islamkritikere i islams navn, senest

mod Charlie Hebdo i januar, mod Lars Vilks besøg i Krudttønden i februar og igen i Texas i maj.

At forbyde udstilling af muhammedtegninger med henvisning til, at de skulle være

en provokation – og siden hvornår har kunst ikke måttet provokere? – er at give voldsmændene veto i spørgsmålet om, hvad man må sige, skrive eller tegne, og så har man opgivet kampen om ytringsfrihed, for det nytter ikke meget at udfærdige højtidelige manifeste om ytringsfrihed, hvis man samtidig undlader at tegne Muhammed af frygt for konsekvenserne.

Man kan kun forsvare ytringsfriheden dér, hvor den bliver

angrebet, og den kan kun forsvares ved at blive praktiseret.

Derfor var tegnekonkurrencen i Texas et slag i kampen for det frie ord, for retten til at tegne, hvad pokker man vil, og derfor er enhver offentliggørelse af Muhammedtegninger et forsvar for ytringsfriheden.

