LIBERTAS 85
Juli 2024

Hans-Hermann Hoppe og klassisk liberalisme
Nicklas Augustine

Luther, Hobbes og naturretten
Jens Lund Andersen

Benjamin Constant om antikkens frihed, Rousseau og terroren under den franske revolution
Torben Mark Pedersen

Frihedens fjender
David Gress

Adam Smith Prisen 2024 til Martin Ågerup

Motivationstale
Bernt Johan Collet

Takketale
Martin Ågerup

Den synlige hånd
Hvorfor har EU ikke sendt en mand til månen?
Ryan Smith

Tidsskriftet LIBERTAS udgives af selskabet Libertas

LIBERTAS

Tidsskriftet Libertas
ISSN 0903-9341. © Libertas

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

Tidsskriftet Libertas postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

LIBERTAS udgives med støtte fra Kulturministeriet

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

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

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

Redaktionen kan kontaktes på:
torbenmarkp@hotmail.com

Indhold

Indledning 3

Hans-Hermann Hoppe og klassisk liberalisme 4
Nicklas Augustine

Luther, Hobbes og naturretten 22
Jens Lund Andersen

Benjamin Constant om antikkens frihed, Rousseau og terroren under den franske revolution 29
Torben Mark Pedersen

Frihedens fjender 46
David Gress

Adam Smith Prisen 2024 til Martin Ågerup

Motivationstale 52
Bernt Johan Collet

Takketale 56
Martin Ågerup

Den synlige hånd

Hvorfor har EU ikke sendt en mand til månen? 64
Ryan Smith

Temaindledning

Det er første gang siden nr. 48 i 2011, at LIBERTAS udkommer uden et overordnet tema, og det var således lidt af et eksperiment, om der blandt Libertas' medlemmer ville være tilstrækkelig mange, der havde lyst til at skrive i LIB ERTAS.

Det var der heldigvis.

Nicklas Augustine skriver om Hans-Hermann Hoppe og klassisk liberalisme med fokus på hans bog *Demokrati - En fejlslagen Gud* fra 2001, der snart udkommer på dansk. Hoppe var elev af afdøde Murray Rothbard, og tilhører den østrigske økonomiske skole. I artiklen gennemgås den østrigske skoles vigtigste økonomiske og moralfilosofiske ideer med udgangspunkt i Hoppes værk.

Jens Lund Andersen skriver om Martin Luther og Thomas Hobbes og deres forståelse af naturretten. Der er godt 100 år mellem Luther og Hobbes, og det er måske ikke umiddelbart indlysende, at Luther og Hobbes skulle have meget til fælles, men Hobbes var naturligvis påvirket af protestantismen og derudover også af Luthers ide om naturret og menneskets frihed.

I LIBERTAS nr. 84 bragtes en oversættelse af Benjamin Constants berømte tale fra 1819 om antikkens og de modernes frihed samt en artikel omhandlende Constants frihedsbegreber. I dette nummer bringes en opfølgende artikel af **Torben Mark Pedersen**, der kritisk vurderer Benjamin Constants påstande om, at den franske revolution endte i terroren, fordi revolutionens ledere forvekslede antikkens og de modernes frihed, og fordi de forsøgte at implementere antikkens form for frihed, der ikke længere passer sig for de moderne, i stedet for de modernes form for individuel frihed. Constants påstande om årsagerne til terroren bliver falsificeret.

David Gress skriver om frihedens fjender, hvilket var emnet for den tale, han holdt forud for uddelingen af Adam Smith prisen til Martin Ågerup. I talen kommer David Gress ind på, hvordan panikmager under dække af klimaforandringer, truslen fra epidemier som COVID og truslen fra højrepopulister forsøger at indskrænke den personlige frihed

For anden gang i år uddelte Selskabet Libertas sin frihedspris, **Adam Smith Prisen**, og den blev uddelt til **Martin Ågerup** for hans enorme indsats som direktør for CEPOS gennem 19 år, for sit omfattende forfatterskab og for sin deltagelse i den offentlige debat, der altid har været sober og faglig velfunderet. Det er svært at finde nogen anden dansker, der i højere grad har fortjent at blive hædret af Libertas. Vi bringer i den forbindelse **Bernt Johan Collets** motivationstale. Bernt Johan Collet var en af initiativtagerne til og primus motor i oprettelsen af CEPOS og mangeårig formand for bestyrelsen, og han hylder Martin Ågerup for de imponerende resultater gennem mange år, hvor det lykkedes for CEPOS at sætte borgerlige og liberale principper på dagsordenen i den offentlige debat.

I sin takketale talte **Martin Ågerup** om ideologi og om, hvordan ideologisk bevidsthed er vigtig for at kunne orientere sig i det politiske landskab. Ideologi har således en stor praktisk værdi i forhold til at være retningsgivende for, hvad man vil opnå i politik. Hvis politisk ideologi ikke længere spiller nogen rolle for liberale og konservative, så vil det være slut med borgerligheden og en sejr for socialdemokratismen, der ikke er andet end en strategi for, hvordan man erobrer og fastholder magten. Mere Machiavelli end Marx.

Den synlige hånd handler om EU's velstandsødelæggende regulering og er skrevet af **Ryan Smith**.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

Hans-Hermann Hoppe og klassisk liberalisme

Nicklas Augustine

Hans-Hermann Hoppe ser sin politiske og økonomiske filosofi som en logisk konsistent klassisk liberalisme, og han har over et efterhånden stort forfatterskab forsøgt at udfordre ideologiske og økonomiske misforståelser hos både socialister, liberale og konservative. Hoppe bør således ikke alene være interessant for forståelsen af anarkokapitalisme som filosofisk tradition, for han fremfører ligeledes kvalificerede svar på aktuelle problemstillinger såsom årsagerne til velfærdsstatens vokseværk, opløsning af forældreskabet og lokale fællesskaber samt forholdet mellem liberalisme og konservatisme.

Hans-Hermann Hoppe er en af de vigtigste nulevende personer inden for den moderne anarkokapitalisme. Han er berømt og berygtet for sin kompromisløse form, der kan være underholdende og forfriskende at læse, og han er en original tænker, der har søgt at bringe den klassiske liberalisme ind i det 21. århundrede. Anarkokapitalisme er en spændende filosofisk tradition, der dog af mange bliver "anset for eksotisk rent filosofisk og ikke praktisabelt", som Otto Brøns Petersen (2023) udtrykker det i et nyligt nummer af *LIBERTAS*[1]. Ikke mindst i anledning af at Hans-Hermann Hoppe snart kan læses på dansk[2], følger her en kort introduktion til hans forfatterskab med fokus på værket *Demokrati – En fejlslagen gud*.

Hoppe er født i 1949 i Peine, en mindre by i det nordvestlige Tyskland. Han voksede således op i Vesttyskland, men begge forældre var flygtet fra Østtyskland, og Hoppe har flere steder beskrevet, hvordan familiens forhold til det socialistiske diktatur i Østtyskland påvirkede familien, herunder ikke mindst statens ekspropriation af familiens ejendom, Hoppe (2020). Selv efter genforeningen lykkedes det ikke familien at få den eksproprierede ejendom retur.

Frem til 1981 studerede Hoppe filosofi, sociologi og økonomi på Goethe-Universität i Frankfurt, hvor han bl.a. læste under den indflydelsesrige tyske filosof og sociolog Jürgen Habermas. Vigtigere for at forstå Hoppes tænkning er dog hans rejse til New York i 1986 for at studere under økonomen og filosoffen Murray Rothbard, som han var nært forbundet med frem til Rothbards død i 1995, Hoppe (2024). Hoppe har undervist i økonomi flere steder i Europa og USA. Han var desuden i mange år professor ved University of Nevada, Las Vegas, ligesom Rothbard før ham. Han er desuden tilknyttet tænketanken Ludwig von Mises Institute og The Property and Freedom Society, som han selv grundlagde i 2006.

Hoppe har skrevet flere bøger om økonomi og filosofi, men *Demokrati – En fejlslagen gud*,

1 Se også Torben Mark Pedersens "Anarkokapitalisme - en oversigt over tidligere artikler i *LIBERTAS*", *LIBERTAS* nr. 83 (2023, 31-32). For artikler i *LIBERTAS*, der beskæftiger sig specifikt med Hoppe, se "Debat: Rothbards anarkokapitalisme" af Kristoffer Mousten Hansen og Torben Mark Pedersen i *LIBERTAS* nr. 66 (2018); flere artikler i *LIBERTAS* nr. 65 "Den østrigske skole" (2017); "Ayn Rand og Stirnerproblemet ved naturlige rettigheder" af Otto Brøns-Petersen (s. 31-52 i *LIBERTAS* nr. 61, 2016) samt "Begrundelser for ejendomsret hos D. Friedman og Hoppe" af Jens Emil Eistrup, *LIBERTAS* nr. 54, 2013 s. 11-16.

2 Udgives af brdraugustine.dk

en samling af 13 forskellige tekster, er formodentlig Hoppes mest populære værk.

Frihedens etik

Det er et centralt spørgsmål i politisk filosofi, i hvilken forstand statens magtudøvelse kan legitimeres og retfærdiggøres. Den britiske filosof og økonom James Mill (1773-1836) karakteriserer politik som en kamp mellem to klasser – mellem "grådige herskere og deres undersåtter," Rothbard (1995, 76): "Den første klasse, dem der plyndrer, er mindretallet. De få regerende. Den anden klasse, dem der bliver plyndret, er det store flertal. De mange undersåtter."[3]

Endnu tidligere præsenterede kirkefader Augustin i *Om Guds stad* følgende[4] denne ligefremme beskrivelse af staten: "Hvis retfærdigheden fjernes, hvad er et rige da andet end en stor røverbande? For hvad er røverbander, om ikke netop små riger? (…) Det var nemlig meget fint og sandt, hvad en fanget sørøver svarede Alexander den Store; for da Alexander spurgte ham, hvad han havde tænkt sig med således at gøre havet farligt, svarede denne ham med frimodig foragt: »Det samme, som du med hele verden; men fordi jeg gør det med et lille skib, kaldes jeg en sørøver; fordi du gør det med en stor flåde, kaldes du feltherre.«"

Også i antikkens athenske demokrati kendtes individets personlige frihed fra staten, og man skelnede mellem en offentlig og privat sfære, som det fx kom til udtryk hos den ledende athenske statsmand Perikles i hans berømte gravtale, Hansen (2005, 48-66), Steensen (2012, 11). Her talte Perikles netop om idéer, der til forveksling kunne minde om principperne om personlig frihed og lighed for loven[5], og dette blev ikke begrundet med "magt er ret" som i Augustines røverbandeanalogi men i menneskets fornuft og gjort gældende som borgerrettigheder for medlemmer i bystaten, (ibid., 65), Popper ([1945] 2002, 91).

Helt frem til i dag er begrundelserne for frihed en grundlæggende idéhistorisk brudflade. Der skelnes groft sagt mellem en naturretlig/transcendental og en konsekventialistisk/instrumentel liberalisme – dvs. hvorvidt etik og rettigheder begrundes qua deres resultater som hos fx Friedrich Hayek, Milton og David Friedman, henholdsvis begrundelser udledt rationelt fra enten menneskets natur, fra en imaginær "oprindelig position" eller på anden vis rationelt udledt uafhængig af empiri som hos fx John Locke, John Rawls, Ayn Rand og Murray Rothbard.

Få tænkere hævder dog en "frihedens etik", koste hvad det vil ("fiat justitia pereat mundus").[6] De fleste ønsker sig en helgardering. Eller som den britisk-amerikanske økonom Israel Kirzner (2018) udtrykker det: "Klassisk liberalisme består af et sæt politiske idealer, der afspejler, for nok de fleste af dets tilhængere, både (a) "absolutte" moralske overbevisninger og (b) rent "instrumentelle" utilitaristiske overvejelser."

Hans-Hermann Hoppe er ingen undtagelse, selvom hans forsvar for frihed og ejendomsret først og fremmest udspringer af en naturretlig tradition. Hoppes position er på sin vis en fortsættelse af Rothbards aristotelisk-thomistiske rationalisme: Rothbard var ikke tilfreds med Mises' utilitarisme[7] og søgte i stedet at formu-

3 Når andet ikke er angivet i litteraturlisten, er oversættelserne mine egne.

4 Eksemplet er fremhævet af Rothbard i sit omfattende økonomihistoriske værk, Rothbard (1995, 35). Her dansk oversættelse af Bent Dalsgaard Larsen (2002).

5 Det er en udbredt misforståelse, at individet i det antikke Grækenland ikke var af nævneværdig betydning, da græske *polis* var en sammensmeltning af samfund og stat. Rothbard begår fx denne fejl i sin analyse af oldtidens økonomiske tænkning, Rothbard (1995, 7-8). Nyere forskning finder, at det er en misforståelse, Hansen (2005, 48-66).

6 På dansk: "lad retfærdigheden ske fyldest, om så verden skal gå under". Argumentet er fremhævet i *Human Action*, Mises ([1949] 2008, 147).

7 For Ludwig von Mises kendetegnes retfærdige handlinger derved, at de "bidrager til at bevare den sociale sameksistens/samarbejde. Adfærd, der bevarer socialt samarbejde, er retfærdig, adfærd, der skader bevarelsen af samfundet, er uretfærdig," Mises ([1957] 2005, 36), og såfremt mennesket er i stand til at nå en sådan konklusion, er kun det kapitalistiske samfund muligt. Mises skriver, at "for den, der anvender den videnskabelige metode til at reflektere over problemstillingerne med det handlende menneske, må liberalismen fremstå som den eneste politik, der kan føre til varig velfærd for en selv, ens venner og ens kære såvel som for alle



lere en objektiv naturretlig etik. Han skriver et sted, Rothbard (1995, 57): "Ved at genoplive og bygge videre på Aristoteles, introducerede og skabte Thomas Aquinas en naturretlig filosofi i den kristne verden, en filosofi hvor den menneskelige fornuft blev i stand til at erkende universets grundlæggende sandheder. (...) Den menneskelige fornuft var i stand til at erkende verdens natur, og man kunne således erkende menneskehedens sande etik."

Selvejerskabet[8] er i den forbindelse kernen i en sådan frihedens etik og forudsætningen for den private ejendomsret. Selvejerskabet har været forsøgt begrundet på adskillige måder. Hvor Aquinas begrundede det guddommeligt, begrundede Rothbard det *ad absurdum*[9]. Hans-Hermann Hoppe tilgår det lidt anderledes og forsøger sig med et diskursetisk argument ved at udbygge Karl-Otto Apel og Jürgen Habermas' idéer om "das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft", Hoppe (2010, 159): "Enhver person, der prøver at bestride ejendomsretten for sin egen person, ville blive fanget i en selvmodsigelse, da det at argumentere på denne måde og samtidig hævde, at ens argument er sandt, implicit accepterer netop denne norm som værende gyldig."

Hoppe argumenterer for, at det vil være en performativ selvmodsigelse at afvise menneskets selvejerskab på samme måde som udsag-

andre. Alene en, der ikke ønsker at opnå sådanne formål som liv, sundhed og velstand for sig selv, sine venner og dem, man elsker, kun en, der foretrækker sygdom, elendighed og lidelse, kan afvise liberalismens logik…", Mises ([1933] 2003, 40-41).

8 Selvejerskabet må være en grundsten i en liberal etik, der søger at forsvare privat ejendomsret. Idéen om at man ejer sig selv, kan have en åbenbar intuitiv appel, men det har ikke været uproblematisk at afgrænse de nøjagtige omstændigheder og konsekvenser af selvejerskabet. Ofte fremhæves John Lockes præsentation af selvejerskabet, når han i 1689 i *Anden afhandling om styreformen*, Locke (2007, 46) skriver, at "hvert menneske [har] dog en ejendom i sin egen person. Ingen undtagen han selv har nogen ret til denne." Forud for John Locke havde Thomas Aquinas i det 13. århundrede argumenteret for selvejerskab, Rothbard (1995, 57).

9 Rothbard hævder, at absurde konsekvenser følger af alternativerne til selvejerskabet. Rothbard gennemgår mulighederne, at man kan eje sig selv, at man helt eller delvist kan eje andre mennesker, eller at ingen kan eje noget (Rothbard [1982] 2002, 45-46).

net "generelt er generaliseringer ikke valide" må være en ugyldig selvmodsigelse, da man i sit udsagn modsiger det hævdede.[10]

Fra selvejerskab må det logisk følge, at man har ret til frugten af ens arbejde[11], og at man kan foretage gensidigt frivillige aftaler om overførsler/transaktioner med ens ejendom. For Hoppe (og ligeledes for fx Rothbard og Nozick) er et udfald (ressourcefordeling) altså retfærdig, hvis *processen*, der førte til udfaldet, ikke har krænket nogens ejendomsret. For Hoppe (og Rothbard, men ikke Nozick) må svaret på afsnittets indledende spørgsmål altså være, at staten ikke kan være retfærdig, da statens eksistensgrundlag hviler på systematiske krænkelser af selvejerskabet. Nozick hævder, at det faktisk er muligt at legitimere en (minimal) stat uden at krænke selvejerskabet, Nozick ([1974] 2001, 57ff). Det må dog selv for Nozick nødvendigvis være en yderst begrænset stat for at undgå at bryde med idéen om selvejerskab og privat ejendomsret. Det er faktisk temmelig begrænset, hvilke "rettigheder" der kan tænkes udledt fra en sådan skitseret "frihedens etik". Retten til at ytre sig, retten til at bevæge sig frit, retten til liv eller retten til rent drikkevand eller oversat klassisk græsk litteratur følger eksempelvis ikke.

Fra selvejerskab må det logisk følge, at man har ret til frugten af ens arbejde, og at man kan foretage gensidigt frivillige aftaler om overførsler/transaktioner med ens ejendom

Selvejerskabet og den private ejendomsret er en såkaldt *negativ* rettighed. Man (staten/andre mennesker) skal afholde sig fra at krænke negative rettigheder. De øvrige nævnte eksempler er *positive* rettigheder. Her forpligter man andre mennesker på at sørge for bestemte goder eller ydelser. Fx må "retten til liv" indebære, at andre mennesker har en forpligtelse til at holde vedkommende i live. Kun negative frihedsrettigheder kan således være konsistente med frihedens etik.

Hoppe anser den skitserede etik som fundament for den klassiske liberalisme. Når det er nødvendigt at skrive "klassisk" foran liberalisme, er det udtryk for, at flere liberale har afveget i større eller mindre grad fra dette fundament. Når John Stuart Mill med sit skadesprincip kort fortalt gør gældende, at man må gøre, hvad man vil, så længe man ikke skader andre[12], eller når John Rawls med sine retfærdighedsprincipper gør gældende, at alle mennesker bør have lige muligheder,[13] er man enten nødt til helt at forkaste selvejerskabet[14] eller formulere principper så vage og upræcise, at krænkelser i vidt omfang kan retfærdiggøres. Den ungarske økonom og filosof Anthony de Jasay fremhæver netop dette problem, når han advarer mod en "rettighedsliberalisme", der erstatter politiske målsætninger med alverdens rettigheder, de Jasay (1991, 41): "Selvom de substantielt formidler det samme budskab, fortrænger "rettigheder" "målsætninger", da talen om rettigheder gør alle, der tildeles rettigheder, glade og tilfredse, og ingen trues direkte."

De Jasay mener, ligesom Hoppe, at en sådan liberalisme er kommet på afveje, og han skelner mellem på den ene side en "løs" liberalisme præget af positive rettigheder og vagt formulerede principper og på den anden side

10 Hoppes argument er altså et forsøg på at løse det, Otto Brøns-Petersen (2016) kalder "Stirnerproblemet" efter den tyske filosof og anarkist Max Stirner (1806-1856): "Stirnerproblemet er ganske enkelt: Hvorfor er vi forpligtet til at respektere andres rettigheder?"

11 Robert Nozick følger i sin "Entitlement Theory" ([1974] 2001, 150ff) principperne kendt fra John Locke (2007, 45ff) ift. at begrunde retfærdig tilegnelse af ejendom. Hoppe fremfører også et *argumentum a contrario*, når han ser på implikationerne af, at dette *ikke* udledes fra selvejerskabet, Hoppe ([1993] 2006, 320).

12 Ikke direkte oversættelse men omformuleret fra John Stuart Mills *On Liberty*, Mill ([1859] 2001, 11).

13 Se flere artikler herom i *LIBERTAS* nr. 79.

14 For venstreliberal eller heldegalitaristisk kritik af selvejerskabet og den private ejendomsret udledt heraf se *LIBERTAS* nr. 47, "Libertarianisme og liberalisme".

en "stringent" liberalisme, som vil betegnes "klassisk liberalisme" i det følgende. [15]

For nogle liberale er det vigtigere, at *resultatet* er retfærdigt end at *processen*, der frembragte resultatet, er det. Man ønsker for eksempel en bestemt fordeling af et samfunds ressourcer, man accepterer kun en vis økonomisk ulighed, eller man ønsker bestemte udfald ved såkaldte "markedsfejl".

Sådanne mere økonomiske indvendinger beskæftiger Hoppe sig med i størstedelen af *Demokrati – En fejlslagen gud*, men inden vi bevæger os fra Hoppes politiske filosofi til den økonomiske ditto bør en sidste distinktion fremhæves: Der har historisk eksisteret et grundlæggende dilemma for liberale ift., hvor pragmatisk eller radikal man bør være. Det synes således mere at være en strategisk end faglig uenighed. Dilemmaet udgjorde dog i nyere tid grundlaget for en udslagsgivende konflikt, da Hoppes mentor, Murray Rothbard, blev ekskluderet fra den amerikanske tænketank Cato Institute, som han ellers havde været med til at grundlægge i 1977[16]. For at gøre sig gældende i amerikansk politik var det iflg. tænketanken nødvendigt at distancere sig fra Rothbards radikale forsvar for kapitalisme. I 1982 var Rothbard derfor med til at grundlægge en ny tænketank, navngivet efter hans læremester, Ludwig von Mises. Denne gang skulle tænketanken forblive tro mod forsvaret for liberalisme. Når Rothbard, og Hoppe, udtrykker sig kompromisløst og radikalt, er der altså som sådan, hvor utroligt det end måtte lyde, ikke noget utopisk over deres ræsonnementer i den forstand, at de forsøger at udlede både etiske og økonomiske indsigter rationelt fra mennesket og menneskets "natur", som det er – ikke fra utopiske forestillinger om, hvordan det burde være, Rothbard ([1982] 2002, 21ff).

Praxeologi, magt og marked

"Den økonomiske videnskab skænker os ingen etiske domme" skriver Rothbard et sted, Rothbard ([1962] 2009, 1297). Rothbard argumenterer for, at selvom den økonomiske videnskab ikke i sig selv fordrer en bestemt etik, dikterer den rammerne for, hvilke etiske domme, der meningsfuldt kan fremføres – et "bør" forudsætter et "kan". Det hævdes samtidig, at den økonomiske videnskab er "Wertfrei" (værdineutral) og således ikke implicit eller eksplicit må indeholde værdidomme, Kirzner (2018, 96).

Hoppe og Rothbard viderefører en økonomisk tradition ofte benævnt "den østrigske skole": En økonomisk tradition opkaldt efter de især østrigske økonomer, der har bidraget til den økonomiske videnskab. Det gælder økonomer som Carl Menger (1850-1921), Eugen von Böhm-Bawerk (1951-1914) og Ludwig von Mises (1881-1973).

I starten af 1900-tallet kritiserede Carl Menger under en videnskabelig uenighed (*Methodenstreit*) en grundlæggende relativisme hos tilhængerne af den historicisme og empirisme, der dominerede især tysk økonomisk tænkning. Han argumenterede for, at den økonomiske videnskab kunne udlede universelt gyldige øko-

15 På trods af en "stringent" liberalisme er de Jasay dog ikke uden videre fortrøstningsfuld ift. at kunne tøjle staten. Så snart der træffes kollektive snarere end individuelle beslutninger, er der tale om en fremgangsmåde af "intrinsisk farlig natur," de Jasay (1991, 114). Ud over de allerede nævnte eksempler på måder at ræsonnere en borgerlig etik, kan her også nævnes Hayeks etiske relativisme begrundet i idéer om social evolution. Han skriver fx i *Law, Legislation and Liberty*, Hayek ([1973] 1998, 18), at "adfærdsregler blev således ikke udviklet for at opnå et erkendt formål, men udviklede sig, fordi de grupper, der praktiserede dem, var mere succesrige og fordrev andre". Den britiske filosof Roger Scruton fortsætter i Hayeks tradition og hævder, at selvom en sådan spontan etisk orden er fundamentalt anderledes end den naturretlige tradition, må det gælde at mennesker har immanente rettigheder qua sit medlemskab i en nation, Scruton (2014, 67ff). Han skelner mellem "frihedsrettigheder" og "naturlige-/menneskerettigheder" (ibid., 76), hvor førstnævnte følger a priori fra menneskets fornuft, hvorimod sidstnævnte er problematiske. Det fremstår dog uklart, hvordan denne mere "praktiske" tilgang til rettigheder skulle være en hjælp, såfremt målet er at begrænse (positive) menneskerettigheder.

16 Konflikten er bl.a. beskrevet af Lew Rockwell, medstifter og formand for Ludwig von Mises Instituttet. Konflikten mellem Cato Instituttet og Mises Instituttet blev tilsyneladende en strid ført med ufine metoder. Se mere herom i interview med Hoppe på YouTube, Hoppe (2019).

nomiske love, der altså eksisterer uafhængigt af partikulære historiske omstændigheder, Selgin (1990, 10-14). Relativismen var problematisk, da eksisterende doktriner (empirisme og historicisme) stod i direkte modsætning til idéen om *Wertfreiheit* (og så er positionen i øvrigt logisk selvmodsigende, Hoppe ([1993] 2006, 271)). Carl Menger i Østrig var en del af flere samtidige nybrud til en efterhånden medtaget klassisk økonomi. Neoklassisk økonomi tog således form med indsigter fra Menger og Böhm-Bawerk i Østrig, Marshall i England, Walras og Pareto i Schweiz og J.B. Clark i USA, Kirzner (2018, 127).

Mises videreudviklede Mengers idéer og fandt, at økonomi hører under et bredere studie af menneskets handlen, som han siden navngav *praxeologi*. Økonomiske love beror ikke på særlige historiske omstændigheder eller postulater om en profitmaksimerende *homo economicus*, men kan udledes fra den selvindlysende grundsætning, at mennesket handler med et formål. Mange af idéerne fra de østrigske økonomer er i dag en integreret del af mainstream økonomisk videnskab[17], men der er væsentlige forskelle, som vil blive fremhævet kort herunder. Først og fremmest er der en betydelig metodisk og epistemologisk forskel.

Mises opsummerer praxeologien således, Mises ([1949] 2008, 64): "Alene kendskab til menneskets handlen er nødvendigt for at deducere praxeologiske læresætninger." Økonomisk videnskab udgår fra "handlingsaksiomet": dét at mennesket handler og de logiske følger heraf. Hoppe ([1993] 2006, 277-278) uddyber: "Alle disse kategorier, som vi kender som kernen i økonomisk videnskab - værdier, mål, midler, valg, præferencer, omkostninger, fortjeneste og tab - er underforstået i handlingsaksiomet. (…) For eksempel følger loven om marginalnytte af vores ubestridelige viden om, at enhver aktør altid foretrækker det, der tilfredsstiller ham mere frem for det, der tilfredsstiller ham mindre, samt antagelsen om, at han ved en stigning i udbuddet af en vare med én enhed (…) nødvendigvis bruger enheden som et middel til at tilfredsstille det mest presserende behov først."

Alene kendskab til menneskets handlen er nødvendigt for at deducere praxeologiske læresætninger.

Ved at undersøge følgerne af, at mennesket handler, at mennesket bruger midler til at opnå subjektive mål, udledes økonomiske lovmæssigheder: En værditeori, bestemmelse af renter ud fra tidspræferencer, effekter af økonomiske interventioner såsom skatter og prisregulering, sågar en teori om konjunkturcykler forsøges udledt. Hvis ellers man undgår logiske fejlslutninger i processen, må de udledte økonomiske udsagn nødvendigvis være sande. Omend mange af konklusionerne som tidligere nævnt således deles af moderne neoklassisk økonomisk videnskab, er den videnskabelige metode grundlæggende forskellig, og det belyser nogle interessante forskelle. Hvor økonomiske lovmæssigheder i mainstreamøkonomi anses for at være betingede, anser Mises og Hoppe dem for at være sande *a priori*, dvs. uafhængigt af sanseerfaringer og empiriske observationer. Her står østrigske økonomer i direkte modsætning til moderne økonomi og dets positivistiske grundlag, der snarere mener, at økonomisk meningsfulde udsagn *udelukkende* kan være betingede, foreløbige og hypotetiske. Milton Friedman (1954, 41) skrev fx, at "enhver teori må nødvendigvis være foreløbig og kan forandres i takt med videnskabens udvikling." Dermed anses selv helt grundlæggende økonomiske lovmæssigheder som betingede og midlertidige.

17 I de fleste moderne, anerkendte økonomiske lærebøger finder man således betragtninger om marginale substitutionsforhold, brug af subjektiv værditeori samt en forståelse for, at regulering, skatter og centralisering øger omkostninger i samfundet. Et eksempel på en lærebog, der benyttes på danske universiteter, er Thomas Nechybas grundbog, der i sin præsentation af mikroøkonomiske modeller i *Intermediate Microeconomics*, Nechybas (2018, 412), skriver, hvordan "decentrale markeder derfor skaber resultater, der maksimerer det samfundsøkonomiske overskud, ikke alene fordi de behandler information effektivt, men fordi de afhænger af det aspekt af den menneskelige natur, der styrer de fleste af vores handlinger."

Mises overtog dele af den tyske filosof Immanuel Kants epistemologi. Kant fandt, at udsagn måtte være enten analytiske eller syntetiske og enten a priori eller a posteriori, Hoppe (2007, 17). Kort opsummeret er *analytiske* udsagn sande eller falske alene udledt logisk, hvorimod dette ikke gælder ved *syntetiske* udsagn. *A posteriori* er udsagn erkendt alene ved erfaring/sansning, hvorimod dette ikke gælder ved *a priori*. Kant var uenig med den britiske empirist David Hume i, at *syntetiske a priori* udsagn eksisterer, dvs. om der findes udsagn, der nødvendigvis må være sande uafhængigt af menneskelig erfaring, men som ikke desto mindre har gyldighed i den faktiske, erfarede verden. Kant fremhævede matematiske udsagn som eksempler på syntetisk a priori, og Mises anså handlingsaksiomet som syntetisk a priori. At mennesket handler og de deraf logisk deducerede følger må derfor være sandt på linje med udsagn som "en ret linje er den korteste afstand mellem to punkter" – nødvendigvis sande udsagn, der fastslår noget om den empiriske verden, og hvis gyldighed det ikke vil være meningsfuldt at undersøge empirisk.

Kritikere af den østrigske tilgang har især fremført, at praxeologien ikke har status af syntetisk a priori men snarere fremstår som tomme selvindlysende tautologier uden praktiske implikationer for den virkelige verden. Men det er i så fald "tautologier af stor betydning", som den amerikanske økonom George Selgin skriver, Selgin (1990, 54-55): "På en måde kan de [praxeologiske udsagn] minde om tautologiske udsagn af typen: $2 + 2 \neq 5$. Dette udsagn kan man påstå ikke skaber nogen ny viden om den virkelige verden, men det er vigtigt at fastholde, at udsagnet er sandt, hvis nogen drister sig til at benægte dets gyldighed. På samme måde ville praxeologiens konklusioner måske være af begrænset værdi, hvis ingen var ivrige efter at trodse dem, for eksempel ved at foreslå at man kan undgå skadevirkninger af inflation ved at gøre brug af priskontrol, ved at sætte hindringer i vejen for virksomheders indbyrdes konkurrence og iværksætteres innovation eller ved at gå ind for socialisme som et middel til rationel ressourceallokering. At demonstrere sådanne påfunds fejlagtighed er økonomisk teoris (praxeologis) primære bidrag til menneskets velfærd. Det er et bidrag af mere end blot verbal betydning."

For en god ordens skyld skal det bemærkes, at Mises og Hoppe ikke afviser empiriske udsagn eller historiske observationer som værende ugyldige eller ubrugelige. Skønt empiri ikke meningsfuldt kan bruges til at forkaste praxeologiske udsagn, er empiri yderst brugbart fx til at få indtryk af kvantitative effekter.

Den metodiske idiosynkrasi har været anledning til en del misforstået kritik af den østrigske skole. I et tidligere nummer af *LIBERTAS* fremføres fx polemisk, at "østrigernes største brøde er dog deres mangel på fornyelse (…)" og at østrigsk teori "først [blev] udviklet af von Mises for 100 år siden, og den har ikke ændret sig nævneværdigt siden," Kofoed (2012). Det afslører på mange måder en grundlæggende misforståelse. Dels at (ny) empiri i sig selv skulle kunne bruges til at afvise økonomisk teori i østrigsk forstand, da teori snarere må afvises ved at påpege fejl i det logisk-deduktive økonomiske ræsonnement, dels påpeger den amerikanske økonom Peter Boettke (2016), at den hævdede manglende fornyelse er stærkt overdrevet. Han påpeger, at der fra Mises og helt frem til i dag kører et klart østrigskinspireret spor ("mainline"-økonomi) i den økonomiske (mainstream) videnskab. Ved at se på historiske nobelprismodtagere i økonomi argumenterer han for, at flere økonomiske indsigter deler grundlæggende fællestræk med østrigerne fra Hayek til James Buchanan, Elinor Ostrom, Ronald Coase, Vernon Smith mfl. De økonomiske og metodiske nøglebegreber, der typisk fremhæves som væsentlige forskelle og særlige kendetegn fra østrigsk til mainstreamøkonomisk tænkning er Foss, Klein og McCaffery (2019, 7ff:

1. *Metodologisk individualisme,* som betegnet af økonomen Joseph Schumpeter, der understregede at kun individer handler. "Samfundet", "nationen", "fællesskabet", "sammenhængskraften" eller andre kollektiver tænker eller handler ikke. Det betyder ikke, at man ikke kan analysere kollektiver som fx "nationen", men udsagn må altid kunne føres tilbage til individerne i kollektivet.
2. *Subjektivisme,* som påpeget af Menger,



der gjorde gældende, at værdier er subjektive. Individers præferencer er strengt subjektive, og det betyder, at alle priser i en markedsøkonomi i sidste ende afspejler forbrugeres subjektive værdisætning.

3. *Tavs og spredt viden,* der understreger den centrale lærdom, at individer træffer subjektive beslutninger på baggrund af tavs, lokal viden. Hayek blev berømt for at fremføre denne pointe, som var centralt i "vidensproblemet", der underminerede socialistiske landes brug af central planlægning, se fx Mousten Hansen (2017).

Flere nøglebegreber og indsigter kunne fremhæves, men de tre ovenstående er fundamentale og brugbare til at illustrere, hvordan østrigere som Hoppe til tider er kritiske over for dele af den måde, nutidige økonomer ræsonnerer. Helt konkret kommer det fx til udtryk i mainstreamøkonomis betydelige fokus på markedsligevægt og arbejdet med at opstille matematiske betingelser for en sådan statisk markedsligevægt i modsætning til at arbejde på at forstå markedet, som det er – dynamisk, i uligevægt, som en proces med opdagelse, fejl og afprøvninger. Hayek kritiserede i *Individualism and Economic Order*, Hayek ([1948] 1980) idéen om fuldkommen konkurrence af samme årsager. Han frygtede, at økonomer ved at fokusere på at analysere betingelserne for ligevægtstilstande snarere end markedsprocesser og uligevægt ville begå fejlslutninger, da et marked i fuldkommen konkurrence snarere synes at være en statisk modsætning til virkelighedens dynamiske marked. Det skyldes ikke mindst de åbenlyst urealistiske antagelser, man i mainstreamøkonomi følger ift. fx perfekt information, der står i slående kontrast til Hayeks egen forståelse af viden, der kræver en dynamisk forståelse af markedet som en læ-

ringsproces, hvor mennesker tager fejl, afprøver og "går på opdagelse" i en verden præget af usikkerhed. Markedsligevægt kan således bestemt være et nyttigt koncept, men det kan også lede uforsigtige økonomer på afveje, når man fx foreslår indgreb i markedet for at korrigere potentiel ufuldkommen konkurrence.

Det gælder ligeledes, når man i basal keynesiansk teori aggregerer individers subjektive præferencer (aggregeret efterspørgsel), eller når man i velfærdsøkonomi undersøger, hvordan man opnår den mest effektive allokering af ressourcer, der optimerer samfundets samlede velfærd. En sådan tilgang er i åbenlys konflikt med bl.a. princippet om metodologisk individualisme, og Rothbard vurderer et sted på baggrund af dette, Rothbard (1956, 31), at "ingen statslig intervention i markedet nogensinde vil kunne øge samfundets velfærd/nytteværdi". Mere generelt kan man måske sige, at østrigsk økonomisk metode fører til en anskuelse af "markedsfejl" som helt naturlige fænomener i en dynamisk markedsproces, hvor potentielt suboptimale udfald (som den britisk-amerikanske økonom Israel Kirzner formulerer det) "snarere [er] resultatet af en uundgåelig "fuldstændig forventelig" fejl, som det netop er markedets normale funktion at opdage og korrigere," Kirzner (2018, 39).

Og endelig gælder det, som nævnt ovenfor, at empiri ifølge Hoppe og østrigerne skal benyttes yderst forsigtigt.[18]

Den østrigske økonomiske tradition kan dog benyttes til mere end blot at korrigere uforsigtige økonomer. Da økonomiske lovmæssigheder anses for at være gældende uafhængigt af partikulære historiske omstændigheder, følger det, at fx loven om komparative fordele ikke kun gælder i de seneste hundrede år, i vestlige lande eller om søndagen. Det må gælde hele tiden, til enhver tid. Implikationerne af en sådan indsigt udforsker Hoppe i sin bog om menneskehedens historie, *A Short History of Man*, Hoppe (2015). Men det må samtidig også gælde, at økonomiske lovmæssigheder, som det allerede nævnte princip om komparative fordele, nødvendigvis må gælde for både lande, virksomheder og individer. Følgelig har nutidens arvtagere af en østrigsk tradition succes med at undersøge implikationerne af økonomisk teori inden for organisationsteori, virksomheder, innovation og iværksætteri, se fx Foss og Klein (2012).

Afslutningsvis kan det nævnes, at ligesom vi ovenfor skitserede rødderne til Hans-Hermann Hoppes politiske filosofi inden for den årtusindlange naturretlige tradition, udspringer de nævnte økonomiske principper af en lang tradition, der er kendetegnet ved sit blik for markedets spontane orden, gevinsterne ved frihandel og en udbredt skepsis over for statens interventioner. I sit økonomihistoriske værk *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* undersøger Rothbard (1995), hvordan vestlig filosofi særligt i en fransk "laissez-faire"-tradition fra 1600-1700-tallet har strømninger, der danner grobund for en østrigsk økonomisk tænkning og en mere klassisk liberal politisk filosofi. Han fremhæver personer som Cantillon, Turgot, Baptiste Say og Bastiat (hvorimod Rothbard er nådesløs i sin kritik af fx David Ricardo og Adam Smith).[19]

18 Her fremstår mainstreamøkonomi til tider i en nærmest parodisk afstand til østrigsk økonomi, som det fx kommer til udtryk i nylig anbefaling fra Det Økonomiske Råd om øget arvebeskatning med henvisning til adfærdseffekter baseret på empiri, der består af tyske spørgeskemaundersøgelser, Brøns-Petersen (2024). Bemærk, at østrigerne ikke desto mindre også selv benytter empiri i vidt omfang. Eksempelvis er centrale antagelser for selv grundlæggende økonomiske udsagn empiriske, fx at fritid er et forbrugsgode (dvs. at mennesker alt andet lige foretrækker at holde fri snarere end at arbejde). I tilfælde hvor dette ikke er empirisk sandt, må økonomiske udsagn baseret på en sådan empirisk antagelse være forkert. Det synes dog klart for enhver, at der er en afgrundsdyb forskel fra førnævnte tyske spørgeskemaundersøgelser om adfærdseffekter til sådanne empiriske antagelser, Rothbard ([1956] 2018).

19 Det kan således synes påfaldende, når historiker Michael Böss hævder, at klassisk liberalisme er "en myte", og at franske økonomer som Bastiat stod uden for enhver indfyldelse. De var iflg. Böss blot en "frihandelsbevægelse", der "ikke [havde] heldet med sig, da liberale politikere nægtede at lytte til dem" (2021, 73). Her er Rothbard ganske uenig: Franske "laissez-faire-økonomer" som Bastiat, Say, de Tracy mfl. udgør en vigtig del af "klassisk liberalisme", og Rothbard fremhæver flere eksempler

Hans-Hermann Hoppe finder således, at kapitalisme er den optimale "styreform", Hoppe ([1993] 2006, 326). Og i store dele af værket *Demokrati – En fejlslagen gud* undersøger han problemerne ved alternativerne til kapitalisme, da kritikere af "laissez faire-kapitalisme" ofte begår varianter af Nirvanafejlslutningen: Man sammenligner et dynamisk marked i uligevægt med kirurgisk præcise, økonomisk rationelle politiske indgreb, der fører markedet i ligevægt, korrigerer markedsfejl og fx producerer den helt rette mængde kollektive goder. Men politiske systemer og statslige institutioner er ikke fejlfrie – tværtimod.

Demokrati og kapitalisme

Den amerikanske økonom, Bryan Caplan (2019), skriver et sted, at selve idéen om markedsfejl paradoksalt nok samtidig demonstrerer problemet med "statsfejl": "I modsætning til hvad folk tror, er teorien om markedsfejl imidlertid også en kritik af enhver regering. Hvordan så det? Fordi markedsfejlsteorien anbefaler meget *specifikke* politiske løsninger – og de faktisk eksisterende regeringer vedtager sjældent noget, der kommer i nærheden af sådanne."

Når man anerkender, at man "ikke [får] superkræfter eller englevinger af at blive valgt til embeder eller at blive ansat i staten," Bjørnskov og Sløk-Madsen (2022, 468), men, som public choice-traditionen har gjort opmærksom på, anskuer individers handlinger med samme kritiske blik, uanset om de agerer på et marked eller i en stat, finder man, at politik er fyldt med problematiske incitamenter. Én ting er at identificere et eksternalitetsproblem, noget andet er at løse det politisk (uden at skabe endnu flere problemer). Den amerikanske public choice økonom James Buchanan hævdede direkte, at det ikke burde være muligt at være socialist, når først man havde forstået indsigterne fra public choice og problemerne ved kollektive beslutninger, Buchanan ([1979] 2003, 272).

Hans-Hermann Hoppe undersøger netop dette grundlæggende problem ved brug af kollektive (politiske) frem for individuelle (markedsbaserede) løsninger. Her er spørgsmålet altså ikke længere, om staten som institution kan legitimeres etisk, men i højere grad: "Hvordan kan vi organisere politiske institutioner, så dårlige eller inkompetente magthavere forhindres i at gøre for meget skade?" Som Popper ([1945] 2002, 115) et sted formulerer det.

Hoppe undersøger først og fremmest demokrati som styreform. Modsat et monarki, hvor monarken har et ejerforhold til det regerede territorium, må en øget økonomisk omfordeling, udplyndring og gældsætning forventes i et demokrati, hvor et sådant personligt ejerskab er fraværende. Ved kollektive demokratiske beslutninger skaber man altså paradoksalt nok et eksternalitetsproblem, idet man søger at løse markedsfejl. Som Otto Brøns-Petersen formulerer det (2018, 13): "…demokratiske beslutninger er forbundet med endemiske eksternalitetsproblemer. Det store paradoks er, at det problem, som i første omgang kan begrunde staten, er uløseligt knyttet til den."

Desuden fremhæver Hoppe, at demokratiske beslutninger må forventes at føre til en mere kortsigtet tænkning, ligesom grænserne for, hvilke områder af privatsfæren, der kan være af kollektiv, politisk interesse, ophæves. Hoppe ([2001] 2024) skriver, at: "…under demokratiske forhold styrkes det folkelige begær efter andre menneskers ejendom systematisk, desuagtet at det er umoralsk og asocialt (…) End ikke tilsyneladende garanterede private ejendomsrettigheder er undtaget et sådant omfordelingsbegær."

Dette var da i høj grad også noget, man allerede forstod og frygtede, da demokratiet for alvor gik sin sejrsgang i slutningen af det 18. århundrede. I 1914 advarede den danske handelsmand og forfatter Andreas Peschcke Køedt (7, 18) eksempelvis mod konsekvenserne af en "for demokratisk" grundlov, der ville underminere den private ejendomsret: "…under det af Venstre planlagte nye Styre kan den i Grundloven sikrede Ukrænkelighed af Ejendomsretten

på meget konkret indflydelse fra disse økonomer i samtiden såsom Thomas Jeffersons (1743-1826) betydelige interesse for idéerne, der bl.a. førte til, at han medvirkede til oversættelse af flere af deres værker, Rothbard (1995, 7) samt den svenske politiker og finansminister Johan August Gripenstedts (1813-1874), der læste og beundrede Bastiat, citerede ham i sine politiske taler og implementerede flere frihandelstiltag i sin tid som minister (ibid.)

blive en Illusion. Beskatningen af Indtægt og Formue kan under et hensynsløst Flertalsregimente udarte til en Nedbrydelse af Ejendomsrettens Grundpiller. (…) Med alle Statsgaver følger ved Siden af de synlige humane Virkninger en skjult Indflydelse, der tærer paa et Folks Livskraft. Den personlige Ansvarsfølelse svækkes, Sparsommelighedssansen sløves, og Kravene om Statshjælp øges med hver ny Indrømmelse fra Lovgivningsmagtens Side."

Historisk set har man været særdeles opmærksom på farerne ved "det Tyrannie, at Alle vil regjere", som Søren Kierkegaard beskrev det. Men også i nyere tid har man som nævnt fremført kritik af demokratiets paradokser og uhensigtsmæssigheder. Selv det at konstruere demokratiske flertalsafstemninger, der lever op til helt elementære kriterier, har vist sig svært at garantere jf. Condorcets paradoks og Arrows umulighedssætning[20]. Og den amerikanske økonom David Friedman fremhæver i *Machinery of Freedom*, Friedman (1995, 17), hvordan den politiske logik paradoksalt nok tilsiger, at politiske beslutninger vedtager det, folk alligevel (privat) ville have gjort på egen hånd: "Hvis næsten alle går ind for at forsørge nødlidende mennesker, vil politikeren muligvis også finde det i sin interesse at forsørge dem. Men under disse omstændigheder er politikeren unødvendig: En venlig sjæl vil alligevel give den lidende et måltid. Hvis det store flertal er imod at forsørge dem, vil en venlig sjæl blandt mindretallet måske alligevel brødføde dem – men politikeren vil ikke."

Hoppe betegner løsningen – at træffe individuelle beslutninger på markedet snarere end kollektive beslutninger politisk – for "den naturlige orden". Ordenen er naturlig, da den opstår, såfremt en monopoliseret statsmagt fortrænges

Endelig identificerer Hans-Hermann Hoppe følgende grundlæggende problemer med demokratiet som styreform: Civiliserede samfund kræver samarbejdsvillige borgere, der respekterer grundlæggende ejendomsrettigheder og agerer fremsynet ved at spare op og investere i fremtiden i stedet for at forbruge hele deres indkomst eller produktion i nutiden. Et samfunds aggregerede præference for forbrug i fremtid kontra nutid kan udtrykkes i et samfunds *tidspræference*. Mennesker, og samfund, med høj præference for nutidigt forbrug lever til dagen og vejen, mens civiliserede samfund er kendetegnet ved en forholdsvis lav tidspræference og dermed større villighed til at tænke langsigtet, spare op og investere. Ifølge Hoppe afspejles forskellen på civiliserede og uciviliserede samfund grundlæggende i et givent samfunds tidspræference, og netop demokrati som styreform tenderer institutionelt mod at fremme incitamentsstrukturer, der får borgere til at orientere sig relativt mere mod nutiden og mod kortsigtede dispositioner. I demokratiske lande vil der følgelig være et kontinuerligt pres for større offentlige udgifter, højere skatter og et generelt større offentligt forbrug. Hoppe finder, at dette kan bruges til at forklare, hvorfor vestlige demokratier ser tiltagende tegn på "decivilisering" som det kommer til udtryk ved stor offentlig gældsætning, opløsning af familier og forråelse af kriminalitet.

Hoppe udfordrer således klichéen om demokrati som "den mindst ringe styreform". Hans anbefalede løsning er dog ikke indførelse af aristokrati eller monarki, men at man begrænser omfanget af kollektive, politiske beslutninger til fordel for frivillige, decentrale beslutninger (markedsbeslutninger).

Beslutninger truffet uden for (kollektiv) politik undgår i højere grad de nævnte problemer. Vigtigst træffes individuelle beslutninger på en måde, så man selv bærer omkostningerne ved

20 Arrows umulighedssætning viser, at det er umuligt at skabe en afstemningsmetode, der opfylder alle rimelige kriterier for fairness på samme tid. Uanset hvordan man vælger at aggregere individuelle præferencer, vil mindst ét af de ønskede kriterier ikke kunne opfyldes. For en ikke-teknisk præsentation af problemstillingen se Amartya Sens *Arrow and the impossibilty theorem*, Sen (2009).

valget eller beslutningen. Det forholder sig lige omvendt ved kollektive beslutninger, hvilket er en vigtig indsigt fra public choice-tradition. Vælgere må forventes at være "rationelt uvidende", da "det [er] mere rationelt at forblive uvidende om samfundets forhold end at forsøge at sætte sig ind i det," Bjørnskov et al. (2022, 484), når ens stemme har en sandsynlighed for at påvirke en kollektiv beslutning (valgresultat) tæt på 0. I bogen *The Myth of the Rational Voter* skærper Caplan (2007) denne pointe, da han viser, at vælgere har systematiske bias, eller hvad han kalder "rationel irrationalitet", særligt inden for økonomiske områder (fx ved at støtte økonomisk protektionisme, selvom samme vælgere udtrykker ønske om billigere forbrugsvarer).

Markedsbeslutninger er derimod effektive til at løse sådanne problemer, da man som nævnt selv bærer omkostningerne af sine valg og dermed har en klar interesse i at træffe velinformerede beslutninger. Markedet disciplinerer så at sige beslutningstagerne. Den britiske økonom Ronald Coase skrev herom, at (ibid., 7): "markedets disciplin sikrer, at beslutninger i en handelsmæssig sammenhæng er mere eller mindre rationelle. Medarbejderen i et selskab, der køber noget til $10 og sælger det til $8, vil sandsynligvis ikke gøre det særlig længe. Den, der i en familiesammenhæng, gør det samme, kan gøre sin kone og børns liv ganske kummerligt. En politiker, der spilder sit lands ressourcer i stor skala, vil få en strålende karriere."

Hoppe betegner løsningen – at træffe individuelle beslutninger på markedet snarere end kollektive beslutninger politisk – for "den naturlige orden". Ordenen er naturlig, da den opstår, såfremt en monopoliseret statsmagt fortrænges[21]. Og ifølge Hoppe følger en sådan orden logisk ved at føre den klassiske liberalisme idéer til dens naturlige konklusion. I Hoppes øjne er kapitalisme den eneste "styreform", der både understøtter den omtalte "frihedens etik," og skaber de økonomisk og kulturelt mest velstående samfund. En sådan løsning er selvsagt ingenlunde *realistisk*, men det er Hoppes ambition at demonstrere, at løsningen dog ikke er *utopisk*, ligesom vi ifølge Hoppe, jf. ovenstående kritiske sammenligning mellem beslutninger truffet decentralt på et marked kontra politiske beslutninger truffet centralt i et demokrati, kan lære meget af selve analysen, når vi søger efter vejledende principper og ideologisk retning.[22]

Selvom demokrati givetvis er et hurra-ord, er det dog alligevel i nyere tid også i Danmark blevet påpeget, at styreformen ikke er "neutral". I 1990 beskrev avisredaktør og debattør Henning Fonsmark i *Historien om den danske utopi*, hvordan efterkrigstidens udvikling af og debat om velfærdsstat og demokrati gik hånd i hånd. I hans bog betegnedes det netop "det danske velfærds*demokrati*" (min fremhævning). Ligeledes beskæftigede den danske præst og debattør Søren Krarup over flere bøger og et livslangt forfatterskab sig med følgerne af det demokratiske, kollektive menneske. Han bruger endda et billede meget lig Hoppe, når han kritiserer "dyrkelsen af demokratiet som en hellig og guddommelig styreform," Krarup (2000, 9). Både Fonsmark og Krarup er grundlæggende enige i, at "velfærdsdemokratiet" i høj grad udspringer af en misforstået liberalisme, dvs. en liberalisme med fokus på positive rettigheder, stor tiltro til statslig intervention og regulering foruden inspiration i decideret socialistisk eller marxistisk tankegods, Fonsmark (1990, 153). Martin Ågerup (2024) kalder i sin nye debatbog *Hvad det vil sige at være borgerlig* da også netop Fonsmarks "velfærdsdemokrati" for det mere retvisende "velfærdssocialisme".

En væsentlig pointe i Fonsmarks analyse af velfærdsstatens fremkomst er, at den blev til i en broget koalition af alt fra socialister og kul-

21 Her kan der indvendes, at der kunne tænkes at optå andre "naturlige" ordener. Fx kunne socialister fra en anarkistisk tradition (fx Proudhon og Tucker) hævde, at kooperativer, folkebanker mv. ville opstå spontant. Hoppe og Rothbard ([1974] 2000, 199ff) argumenterer for, at det er udtryk for dels en misforstået økonomisk filosofi, dels meget langt fra den empirisk iagttagede virkelighed i dag, når mennesker selv kan vælge (fx om de vil arbejde i/starte et kooperativ versus en traditionel virksomhed).

22 Peter Kurrild-Klitgaard beskriver, at en ofte manglende forestillingsevne ift. privatiseringer – en "umuligheds-myte" (1988, 124). Når først den offentlige sektor varetager bestemte opgaver, synes det umuligt at forestille sig et privat alternativ.

turradikale til grundtvigianere og socialdemokrater. Uanset politisk ståsted var man i stand til at finde et problem, velfærdsstaten skulle løse, og således voksede velfærdsstaten sig stor på rekordtid. Blandt nutidens borgerlige synes det især at være "nationalkonservative", der har fundet sådanne problemer, der kræver kollektive løsninger – *nu* er tiden kommet til et opgør med liberalisme, individualisme, ulighed mv. I de to debatbøger *Liberalismens vildfarelser* af historiker Michael Böss (2021) og *Borgerlig krise* af historiker Christian Egander Skov udpeges liberalismen som den store skurk, der står i modsætning til demokratiet, Skov (2022, 84). Politiske projekter er nødt til at være folkelige, og de skal for alt i verden undgå at være antidemokratiske – ellers opstår en "borgerlig krise" eller "vildfarelse", og for at komme på rette spor igen må liberale atter blive "velfærdsliberale", som Böss (2021, 97ff) betegner det.

Dette kunne ifølge Hoppe næppe være mere misforstået. En sådan folkelig konservatisme er et skridt væk fra decentrale, lokale beslutninger i civilsamfundet og de nære fællesskaber.

Klassisk liberalisme og konservatisme

I et kapitel i *Demokrati – En fejlslagen gud* påpeger Hoppe, at forsvaret for den naturlige orden er et udtryk for en grundlæggende konservativ filosofi. Hoppe skriver, "at være konservativ betyder, at man anerkender det eksisterende og det naturlige gennem anomaliers "støjen", og at man forsvarer, støtter og hjælper med at bevare dette i modsætning til det midlertidige og uregelmæssige. (...) en konservativ erkender, at familier og husstande baseret på privat ejendom og i samarbejde med et samfund af andre husstande er de mest grundlæggende, naturlige, væsentlige, forhistoriske og helt uundværlige sociale enheder."

Ikke desto mindre er der som nævnt udkommet flere nylige debatbøger, der hævder, at det forholder sig lige omvendt: Det er faktisk liberalismen, der er skyld i alskens dårligdomme. Alt fra at nære fællesskaber og familier opløses, individer frigøres, atomiseres og løsrives fra sociale bånd, liberalismen er skyld i, at staten vokser, fremmer grådighed, egoisme og uetisk adfærd, der fører til bl.a. finanskriser, og så er liberalismen, som allerede nævnt, elitær og antidemokratisk. Det er et omfattende anklageskrift, og langt hen ad vejen er kritikpunkterne gamle travere[23], som allerede er behændigt behandlet andre steder.

Kritikpunkterne er dog velegnede til at illustrere flere grundlæggende misforståelser, som Hoppe forsøger at rette op på. Når liberalisme således kritiseres for at basere sig på en individualisme, der står i modsætning til fællesskaber, må det understreges, at udsagnet beror på en misforståelse. Det kommer fx til udtryk, når den konservative debattør Rasmus Ulstrup Larsen roser førnævnte Michael Böss, der med sin "kommunitaristiske indstilling forsvarer fællesskabet over for individualiseringen og de splittende elementer i liberalismens vildfarelser," Larsen (2021).

På sin vis synes Ulstrup Larsen og Böss at fremsætte en tilsyneladende selvmodsigende påstand: På den ene side kritiseres den klassiske liberalisme for at være antidemokratisk, elitær og at være en marginaliseret forvildelse, ja faktisk en myte, hvorimod den mere folkelige socialliberalisme, eller "velfærdsliberalisme", der allierede sig med venstrefløjen, Böss (2021, 104), og havde fokus på stadigt flere (positive) menneskerettigheder, lovprises. På den anden side kritiseres netop sidstnævnte variant af venstreliberalisme for sin ideologiske sejr i vestlige samfund og for derved at have sat nære fællesskaber under pres fra en stadig større kommune og stat.

Den klassiske liberalismes fokus på individualisme er, som demonstreret ovenfor, i høj grad en analytisk eller metodisk erkendelse. Alene individer handler og tænker – i modsætning til "fællesskabet" eller "sammenhængskraften". Det betyder dog ikke, at kollektiver er værdiløse.[24] Hayek forsvarer fx et sted familien

23 Allerede I 1954 skrev den socialdemokratiske politiker Knud Børge Andersen fx følgende, citeret i Fonsmark (1990, 160): "Overbetoner vi i individualismens navn den personlige udfoldelse, konkurrencementaliteten, kappestræbet og egoismen som samfundsmæssige drivkræfter, kan vi godt samtidig afskrive muligheden for at komme væk fra det bestående samfund med dets angst og utryghed."

24 Erkendelsen relaterer sig til en central diskussion i vestlig filosofi om nominalisme versus re-

mod egalitære liberalister og socialister, der ser familien som kilde til uretfærdig ulighed, Hayek ([1960] 2006, 79): "At vedkende sig dette er blot at erkende, at det at tilhøre en bestemt familie er en del af den individuelle personlighed, at samfundet består lige så meget af familier som af individer, og at formidlingen af civilisationens arv inden for familien er et lige så vigtigt redskab i menneskets stræben efter det bedre som at arve gavnlige fysiske egenskaber."

Hoppe og klassisk liberale betragter staten som den største trussel mod de nære fællesskaber, og her lyder Hoppe næsten som en ung Søren Hviid Pedersen (2000, 16), der skriver: "Konservatismen ser ikke staten som et nært konkret fællesskab, men snarere som en trussel for de reelle konkrete fællesskaber. Konservatismen er skeptisk overfor statsmagten, idet denne altid er en latent trussel mod de nære konkrete fællesskaber og det civile samfund."

Eller som den konservative debattør Kasper Støvring (2010, 45, 47): "…det er ikke staten, der skaber sammenhængskraften. Tværtimod kan staten medvirke til at hæmme den. Når f.eks. idrætsforeningerne gøres afhængige af offentlig støtte ødelægges i tiltagende grad ildsjælenes spontane lyst til at skabe fælles goder på frivillig basis (…) Vi må altså besinde os på følgende: Det er hverken muligt eller tilrådeligt at konstruere fællesfølelse fra oven."

Her sporer man faktisk en vis hayekiansk ydmyghed eller "jordnær" erkendelse af, hvad man realistisk kan forvente er statens rolle vis-a-vis lokale fællesskaber. Den borgerlige debattør Martin Ågerup skelner mellem to forskellige "menneskesyn", der fint indkapsler og sammenfatter en grundlæggende uenighed i opfattelsen af, om "menneskets fejlbarlighed" er et vilkår, man må indrette sig efter, eller om man "ikke ser menneskets fejl og mangler som naturgivne, men som skabt af samfundet," Ågerup (2024, 62). Her er en grundlæggende konflikt mellem socialisme og liberalisme, men også mellem klassisk liberalisme og socialliberalisme.

Den ydmyghed, som Støvring og Hviid-Pedersen giver udtryk for, synes dog at forsvinde som dug for solen, idet samfund udfordres. *Så* har vi brug for en stærk og handlekraftig stat, og liberalismen har spillet fallit. Det er påstanden hos Skov (2022, 27ff) og Böss (2021, 157ff), der mener, at eksempler som finanskrisen i 2008 og coronaepidemien i 2019 understreger, hvordan central planlægning alligevel har vist sit værd.[25] Her kasserer konservative tilsyneladende al forsigtighed, og som den franske økonom Bastiat mindede om i 1800-tallet, er det ganske vist den handlekraftige stat, man ser, men man bør også have blik for det, man ikke ser. Når finanskrisen medfører en omfattende regulering af banksektoren, kan man ganske vist se, at staten handlekraftigt søger at løse et samfundsproblem. Men efterfølgende viser det sig, at den førte politik har medvirket til at øge bankers omkostninger og i sidste ende svække konkurrencen på markedet og øge kundernes priser. For små lokale foreninger kan det i sidste ende betyde, at man er nødt til at lukke foreningernes aktiviteter, Danske Seniorer

alisme. For Mises er det afgørende i forståelsen af kollektivisme, at den udspringer af sidstnævnte: "kernen i dens [kollektivismens] lære adskiller sig ikke fra middelalderrealisternes. Det universelle tilskrives en objektiv, virkelig eksistens, endda en eksistens, der er mere betydningsfuld end individers…", Mises ([1957] 2005, 166). Diskussionen viser, hvor dybe rødder individualismen har, som også Espersen (2020, 10) beskriver: Om William af Ockhams (1287-1347) nominalisme hedder det, at han "formodentlig [har] bidraget til at fremme opfattelsen af mennesket som et individ…" der "antageligvis [har] medført en forståelse af mennesket, der handlede primært om vores frie, individuelle valg." Den franske filosof Bertrand de Jouvenel hævder, at det er fra og med den franske revolution blev muligt at anvende realismens idéer politisk, og at dette førte til en farlig kollektivisme, Jouvenel ([1945] 1993, 52). For de to borgerlige filosoffer Eva og Rune Selsing spores den antiborgerlige individualisme til en "hadets filosofi", der er en art eksistentialisme blandet med marxisme, og hvis centrale filosoffer bl.a. er Heidegger, Nietzche og Foucault, Selsing og Selsing (2022, 93). At tilskrive eller sidestille individualismen som sådan med den klassiske liberalisme synes således filosofihistorisk problematisk.

25 Det vil være uden for denne teksts formål at gå i dybden med statens håndtering af finanskrise henholdsvis coronaepidemi. Men for kritisk diskussion af effekterne ved centralplanlagte nedlukninger under corona, se Herby (2021) og for kort præsentation af årsagerne til finanskrisen se Sumner (2019).

(2022). Eksemplet viser, hvordan velmenende statslig indgriben selv med betydelig folkelig opbakning kan ende med at blotlægge en naiv konservatisme, der svækker de lokale fællesskaber, de så inderligt ønsker at hjælpe. Man overvurderer ganske enkelt, i sit visionære syn, hvad man med stat og politik kan opnå.

Endelig hviler den konservative analyse om den grådige eller egoistiske individualisme ligeledes på en misforståelse. Den østrigske filosof Karl Poppers påpeger i *The Open Society and Its Enemies*, at det er udtryk for en fundamental misforståelse, når individualisme og egoisme sidestilles. Som begreb står *individualisme* i modsætning til *kollektivisme*, hvorimod *egoisme* står i modsætning til *altruisme*. Og både individualisme og kollektivisme kan være egoistisk henholdsvis altruistisk. Poppers pointe er, at vi er tilbøjelige til at overse den selviske kollektivisme. Derimod gælder iflg. Popper ([1945] 2002, 98), at "individualisme, forenet med altruisme, er grundlaget for vores vestlige civilisation. Det er kristendommens centrale doktrin (...) og det er kernen i alle etiske doktriner, der er vokset frem fra vores civilisation..."

Kapitalisme og økonomi bør, som nævnt tidligere, forstås uden en etisk stillingtagen (jf. *Wertfreiheit*), og markedet er ikke afhængigt af en særlig grådig eller selvisk adfærd for at fungere. Selv en fuldstændig altruistisk person eller virksomhed bør således være fx profitmaksimerende som alle andre. Som Kirzner (2018, 289) har demonstreret, er det at være ineffektiv og ødsle sine penge væk ikke en god måde at bekæmpe fattigdom på (eller hvad en altruistisk person måtte attrå).

Man kan sågar argumentere for, at kapitalisme faktisk fremmer en bestemt uselvisk etisk adfærd. Når mennesker frivilligt skal overbevises om at købe en virksomheds produkter, er det alt andet lige en dårlig strategi at agere idiot, amatør eller svindler, ligesom der er en økonomisk straf for at være fx racist eller mandschauvinist. I sit imponerende værk *Bourgeois Virtues* argumenterer den amerikanske økonom Deirdre McCloskey (2006, 25) netop for, at kapitalisme bør have æren for at have formet vestlige dyder: "hvis du antager et aristotelisk vurderingskriterium, så er de fleste mennesker i kraft af kapitalismen mere fuldkomne mennesker."

> Når ulighed er den almindelige tilstand i samfundet, vækker selv de største uligheder ingen opmærksomhed: når alt er næsten lige i samfundet, krænker selv den mindste ulighed. Derfor bliver ønsket om lighed mere umætteligt, desto større ligheden bliver.

McCloskey argumenterer overbevisende for, at kapitalisme ikke fremmer en særlig grådighed eller selviskhed, snarere tværtimod. Det står i slående kontrast til den kommunitære amerikanske filosof Michael Sandel, der omvendt finder at kapitalismens meritokratiske struktur er problematisk og skadelig for vestlige samfund.[26]

Afslutningsvis bør kritikken fra den amerikanske forfatter Patrick Deneen, særligt kendt for sin bog *Why Liberalism Failed*, nævnes, da den fremhæves af førnævnte konservative og kommunitære debattører. Egander Skov benytter fx Deneens "skarpsindige liberalismekritik", Skov (2022, 212), som en vigtig del kritikken af det borgerlige Danmark. En tilsyneladende interessant kritik fra Deneen er, at liberalismen er årsag til vestlige landes stadigt voksende stater. Og Deneen skelner faktisk mellem en progressiv/egalitær liberalisme og en klassisk liberalisme, som han mener i fællesskab bærer ansvaret herfor, Deneen (2018, 63). Men hvor det på den ene side synes meningsfuldt, at egalitære mål fra socialliberale kan øge statens størrelse og omfang, forbliver det desværre særdeles uklart, hvordan "klassisk liberale" på trods af et udtalt ønske om mindre stat, ender med at være ansvarlige for det diametralt modsatte. At betoning af negative frihedsrettigheder og pri-

26 Se kort gennemgang af Sandels analyse i *LIBERTAS* nr. 79, "Michael Sandels kritik af Rawls i "Meritokratiets tyranni" af Jens Lund Andersen.

vat ejendomsret er medskyldige, forbliver ganske abstrakt, og det er ærgerligt, når der andetsteds argumenteres for mange andre plausible forklaringer på denne problematik. De Jasay argumenterer fx for, at selv minimalstaten er grundlæggende ustabil, Brøns-Petersen (2013, 7), da alle kollektive beslutninger indeholder en grad af omfordeling med alle de problemer, dette medfører – ikke mindst de endemiske problemer ved kollektive beslutninger skitseret ovenfor. Peter Kurrild-Klitgaard påpeger desuden, at der er en positiv korrelation mellem velstand og statens størrelse: "Paradoksalt nok er det netop den kapitalistiske velstandsskabelse, der muliggør den antikapitalistiske ekspansion af det offentlige, Kurrild-Klitgaard (2020, 228; 2019 24ff). Og man kunne også forestille sig andre forklaringer på voksende stater, der truer de private, lokale fællesskaber. I 1800-tallet finder Alexis de Tocqueville, som Deneen ellers er svært begejstret for, at lighedsidealet potentielt er ødelæggende for samfund og dets betingelser for frihed (oversat af Bouchet (1988, 12): "Når ulighed er den almindelige tilstand i samfundet, vækker selv de største uligheder ingen opmærksomhed: når alt er næsten lige i samfundet, krænker selv den mindste ulighed. Derfor bliver ønsket om lighed mere umætteligt, desto større ligheden bliver."

Der synes altså god grund til at være skeptisk over for Deneens analyse, ikke mindst når et så umiddelbart spinkelt grundlag for sammenhæng mellem klassisk liberalisme og fx statens ekspansion bruges til at drage vidtrækkende konklusioner om liberalismens totale kollaps i en nært forestående postliberal fremtid, Deneen (2023, 4).

For Hoppe tyder alt således på, at dagens (socialdemokratiske) konservatisme er en vildfarelse, der alt for nemt kører af sporet og bevæger sig væk fra et forsvar for en "naturlig orden". En afsporet konservatisme opstår, når man mangler eller undervurderer vigtigheden af at have grundlæggende politiske og økonomiske principper og metoder til at vejlede sig. Et problem som også Hayek i sin kendte tekst "Why I am not a conservative," Hayek ([1960] 2006, 343ff) advarer mod: At konservative bliver for fokuserede på at modstå forandringer og fremskridt og mangler grundlæggende ideologiske pejlemærker og vejledende principper, der medfører, at de for ofte ender med at støtte socialistiske snarere end klassisk liberale løsninger.[27]

Litteratur

Augustin (2002): *Om Guds stad*. Oversat af Bent Dalsgaard Larsen. Aarhus Universitetsforlag

Bjørnskov, Christian og Stefan Kirkegaard Sløk-Madsen (2022): "Public choice". I *Borger & Stat*, redigeret af Brian Degn Mårtensson og Stefan Kirkegaard Sløk-Madsen. Forlaget Klim.

Boettke, Peter, Stefanie Haeffele-Balch og Virgil Henry Storr (2016): *Mainline Economics*. Mercatus Center at George Mason University.

Bouchet, Dominique (1988): "Tocqueville og demokratiet". *LIBERTAS nr.* 3, 10-15.

Brøns-Petersen, Otto (2013): "Anthony de Jasays ordnede anarki". *LIBERTAS* nr. 54, 6-10.

Brøns-Petersen, Otto (2016): "Ayn Rand og Stirner-problemet ved naturlige rettigheder". *LIBERTAS* nr. 61, 31-52.

Brøns-Petersen, Otto (2023): "Radikal statskritik". *LIBERTAS* nr. 83, 4-11.

Brøns-Petersen, Otto (2018): "Markedsfejl og statsfejl". *LIBERTAS* nr. 67, 8-17.

Brøns Petersen, Otto (2024): "Forstå CEPOS' uenighed med Det Økonomiske Råd om arv og arveafgift". *Cepos*. https://cepos.dk/debat/forstaa-cepos-uenighed-med-det-%C3%B8konomiske-raad-om-arv-og-arveafgift/

Buchanan, James ([1979] 2003): *What Should Economists Do?* Liberty Fund.

27 Man skulle ellers mene, at konservatives historie byder på rigeligt med eksempler på fejlagtig folkelighed. Tænk blot på den tidligere leder af det Konservative Folkeparti Christmas Møllers åbenlyse socialistiske holdninger og tilslutning til "økonomisk demokrati", Fonsmark (1990, 56), eller den konservative partiformand Knud Thestrup, der som justitsminister tilsyneladende lod sig begejstre af 1960'ernes ungdomsoprør og blomsterbørn og nåede at indføre flere, set med eftertidens øjne, temmelig problematiske lovændringer, Knudsen (2020).

Böss, Michael (2021): *Liberalismens vildfarelser*. Gads Forlag.

de Jasay, Anthony (1991): *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*. Institute of Economic Affairs.

de Jouevenel, Bertrand ([1945] 2005). *On Power*. Liberty Fund.

Deneen, Patrick J. (2019): *Why Liberalism Failed*. Yale University Press.

Deneen, Patrick J. (2019): *Regime Change*. Penguin Random House.

McCloskey, Deirdre N. (2006): *The Bourgeois Virtues*. University of Chicago Press.

Caplan, Bryan (2007): *The Myth of the Rational Voter*. Princeton University Press.

Caplan, Bryan (2019): "Market Failure Theory as Reproach to Government Practice". https://www.econlib.org/market-failure-theory-as-reproach-to-government/

Danske Seniorer (2022): "Da en lille forening i Fuglebjerg afslørede bankernes bøvl" https://danske-seniorer.dk/artikler/lille-forening-fuglebjerg-afsloerede-bankernes-boevl

Egander Skov, Christian (2022): *Borgerlig krise*. Gyldendal

Fonsmark, Henning (1990): *Historien om den danske utopi*. Gyldendal.

Foss, Nicolai J., Peter Klein og Matthew McCaffrey (2019): *Austrian Perspectives on Entrepreneurship, Strategy and Organization*. Cambridge University Press.

Foss, Nicolai J. og Peter Klein (2012): *Organizing Entrepreneurial Judgment: A New Approach to the Firm*. Cambridge University Press.

Friedman, David ([1973] 1995): *Machinery of Freedom*. Open Court Publishing.

Friedman, Milton (1954): *The Methodology of Positive Economics.* University of Chicago Press.

Hayek, F.A. ([1948] 1980): *Individualism and Economic Order*. University of Chicago Press.

Hayek, F.A. ([1960] 2006): *Constitution of Liberty.* Routledge

Hayek, F.A. ([1973] 1998): *Law, Legislation and Liberty*. Routledge.

Herby, Jonas (2021): "Hvorfor virker COVID-19-nedlukninger ikke?" *LIBERTAS* nr. 77, 4-11.

Hansen, Mogens Herman (2005): *Det athenske demokrati – og vores*. Museum Tusculanums Forlag.

Hoppe, Hans-Hermann ([1993] 2006): *The Economics and Ethics of Private Property*. Ludwig von Mises Instiute.

Hoppe, Hans-Hermann (2007): *Economic Science and the Austrian Method*. Ludwig von Mises Institute.

Hoppe, Hans-Hermann (2010): *A Theory of Socialism and Capitalism*. Ludwig von Mises Institute.

Hoppe, Hans-Hermann (2015): *A Short History of Man*. Ludwig von Mises Institute.

Hoppe, Hans-Hermann (2019): "Getting Libertarianism Right". Interview af Mikhail Svetov, SVTV. 3. november. https://www.youtube.com/watch?v=GYG-6s4xc8Kg

Hoppe, Hans-Hermann (2020): "Hans-Hermann Hoppe: The In-Depth Interview". *The Austrian* (6): 4–13.

Hoppe, Hans-Hermann (2024): "About Hans-Hermann Hoppe". https://hanshoppe.com/about

Hoppe, Hans-Hermann ([2001] 2024): *Demokrati - En fejlslagen gud*. Brdr. Augustine.

Kirzner, Israel (2018): *Reflections on Ethics, Freedom, Welfare Economics, Policy, and the Legacy of Austrian Economics,* redigeret af Peter Boettke og Frédéric Sautet. Liberty Fund.

Kofoed, Erik (2012): "Østrigsk konjunkturteori – en kritisk analyse". *LIBERTAS* nr. 51, 8-11.

Krarup, Søren (2000): *Dansen om menneskerettighederne*. Gyldendal.

Kurrild-Klitgaard, Peter (1988): *Farvel til socialstaten – En bog om privatisering*. Forlaget KON-

TRAST.

Kurrild-Klitgaard, Peter (2019): "Parasitstaten. Et Leviathanperspektiv på danske regeringers økonomiske politik". *LIBERTAS* (70): 24-35.

Knudsen, Tim (2020): "Knud Thestrup satte pornoen fri: Et valg, der gennemsyrer vores seksualiserede samfund i dag". *Kristeligt Dagblad*. https://www.kristeligt-dagblad.dk/kronik/den-seksualiserede-kultur-og-knud-thestrup

Larsen, Rasmus Ulstrup (2021): "Anmeldelse: En vellykket ristning af liberalisme". *Kontrast*. https://kontrast.dk/sektioner/anmeldelse/artikel/anmeldelse-en-vellykket-ristning-af-liberalisme

Locke, John ([1689] 2007): *Anden afhandling om styreformen*. Oversat af Niels Henningsen. Det Lille Forlag.

Mill, John Stuart ([1859] 2001): *On Liberty*. Batoche Books Limited.

Mises, Ludwig von. ([1933] 2003): *Epistemological Problems of Economics*. Ludwig von Mises Institute.

Mises, Ludwig von. ([1949] 2008): *Human action*. Ludwig von Mises Institute.

Mises, Ludwig von. ([1957] 2005): *Theory and History*. Liberty Fund.

Mousten Hansen, Kristoffer (2017): "Den østrigske kritik af socialismen". *LIBERTAS* nr. 65, 52-63.

Nechyba, Thomas J. (2018): *Intermediate Microeconomics*. Cengage Learning EMEA.

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books.

Peschcke Køedt, Andreas (1914): *Venstres grundlov – en kritik*. Særtryk af Nationaltidende.

Pedersen, Søren Hviid (2000): "Konservativ libertarianisme: Grundlag og forudsætninger". *LIBERTAS* nr. 33, 10-19.

Popper, Karl ([1945] 2002): *The Open Society and Its Enemies*. Routledge.

Rothbard, Murray (1956a): "Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics" *https://cdn.mises.org/Toward%20a%20Reconstruction%20of%20Utility%20and%20Welfare%20Economics_3.pdf*

Rothbard, Murray ([1956b] 2018): "In Defense of "Extreme Apriorism". https://mises.org/library/book/defense-extreme-apriorism

Rothbard, Murray ([1962] 2009): *Man, Economy and State with Power and Market*. Ludwig von Mises Instiute.

Rothbard, Murray ([1974] 2000): *Egalitarianism as a Revolt Against Nature* Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, Murray ([1982] 2002): *The Ethics of Liberty*. New York University Press.

Rothbard, Murray (1995): *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Edward Elgar Publishing.

Scruton, Roger (2014): *How to be a Conservative*. Bloomsbury.

Selgin, George (1990): *Praxeology and Understanding*. Ludwig von Mises Institute.

Selsing, Eva og Rune Selsing (2022): *Den borgerlige orden*. Eksistensen.

Sen, Amartya (2009): "Arrow and the impossibility theorem". https://econweb.ucsd.edu/~rstarr/113Winter2012/Sen%27s%20ARRO-COL%2009A.pdf

Steensen, Steen (2012): "Frihedsidéerne i oldtidens Athen". *LIBERTAS* nr. 52, 6-14.

Støvring, Kasper (2010): *Sammenhængskraft*. Gyldendal.

Sumner, Scott (2019): "Ten Lessons from the Economic Crisis of 2008". Cato Journal. https://www.cato.org/cato-journal/spring/summer-2019/ten-lessons-economic-crisis-2008

Ågerup, Martin (2024): *Hvad det vil sige at være borgerlig*. Gyldendal.

Luther, Hobbes og naturretten

Jens Lund Andersen*

Martin Luther var en nøglefigur i reformationen, som ændrede religion og politik i Europa. Hans kritik af den katolske kirke og teologiske ideer grundlagde protestantismen. Thomas Hobbes var en vigtig politisk filosof, hvis hovedværk *Leviathan* formede moderne politisk teori og statens rolle. Deres ideer har haft stor indflydelse på vestlig filosofi, teologi og politisk teori. Artiklen diskuterer, om Hobbes trods sin rationelle tilgang var påvirket af Luthers teologi og ideer om naturretten og menneskets frihed.

Er der ligheder mellem Thomas Hobbes' (1588-1679) og Martin Luthers (1483-1546) forståelse af naturretten? Ved at undersøge lighederne kan vi bedre forstå, hvordan forskellige historiske og filosofiske kontekster har formet vores moderne syn på ret, autoritet og menneskelig natur. Artiklen vil sammenligne Hobbes' mekaniske og sekulære tilgang med Luthers teologiske forståelse og se, hvordan disse ligheder afspejler sig i deres politiske teorier.

Naturretten betyder, at der findes naturgivne og derfor universelle etiske principper, der har karakter af naturlige love eller ligefrem naturlove, som mennesket med fornuften kan indse og omsætte til praktisk handlen[1]. Naturretten kan spores tilbage til antikken med Aristoteles og stoikerne, og den blev i 1200-tallet integreret i katolsk teologi af Thomas Aquinas (1225-1274: italiensk teolog og filosof). I den katolske kirke er præstestanden en fortolker mellem Gud og det enkelte menneske, hvilket også inkluderede fortolkningen af naturretten, der således var overladt til den katolske kirke.

Med Luther og reformationen i 1500-tallet blev kirken fjernet som filter mellem menneske og Gud. Nu kunne hvert menneske forstå Guds vilje direkte ved at læse Bibelen, hvilket førte til en mere individuel tilgang til troen og derved naturretten. Luther introducerede også en ny forståelse af forholdet mellem tro og viden. Tro og videnskab kunne nu eksistere side om side. Hvor videnskabens opgave er at forstå Guds skaberværk, handler troen om åndelig erkendelse. Videnskaben skulle dog vejledes af troen og ikke modsige Bibelen. Videnskabsmænd som Nicolaus Kopernikus (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630) og Isaac Newton (1643-1727) lagde derefter grunden for den moderne videnskab, dog inden for rammerne af deres egen tro. Videnskaben kunne nu undersøge universet uden konstant at nævne Gud. Det gjaldt også for naturretten, hvor den hollandske jurist og retsfilosof Hugo Grotius (1583-1645) markerede en mere sekulær tilgang, jf. Grotius (2009).

1 For en grundlæggende fremstilling af naturretten og dens historiske udvikling henvises der til *LIBERTAS* nr. 52 og 76, Espersen (2012), Pedersen (2021).

*Jens Lund Andersen er cand.polit. fra Københavns Universitet (1992) og cand.mag. i filosofi fra KU (2013). Har en master i offentlig ledelse fra CBS København (2014). Har været embedsmand i staten, økonomichef for Midt- og Vestsjællands Politi, budget- og analysechef i anklagemyndigheden, ekstern lektor i metode og videnskabsteori ved Institut for Statskundskab på Københavns Universitet. Er begyndt på teologistudiet efter §1a, også kendt som akademikerparagraffen.

Hobbes' betydning for liberalismens gør det relevant at undersøge, om han brugte teologiske argumenter i sin version af naturretten. Spørgsmålet er omdiskuteret, men overordnet brugte han både videnskabelige og religiøse argumenter i såvel *Leviathan* som andre værker, Pedersen (2021, 14). Han var sandsynligvis calvinist, men det er også omdiskuteret, Cromartie (2018, 96), Martinich (1992, 334). Han beundrede imidlertid Luther, og så Luther som en kraftfuld og revolutionerende figur og omtalte ham bl.a. som "den saksiske tordenkile", da han udfordrede og ødelagde pavens autoritet. Netop modstanden mod datidens autoriteter havde han til fælles med Luther, og han betragtede ifølge Overhoff (1997, 605) Luther som en nøgleperson i kampen mod den katolske kirkes magtmisbrug og som en vigtig skikkelse i reformationen.

Luther og det naturlige menneske – lex naturalis

Luther introducerer i *Om lydighed mod den verdslige øvrighed* fra 1523 en to-regimente lære, hvor verden deles op i to styreformer[2]. "Den åndelige, som ved Helligånden skaber kristne og gode mennesker under Kristus, og den verdslige, som bremser de ikke-kristne og onde mennesker, så de udadtil er nødt til at holde fred og forholde sig i ro meget imod deres egen vilje," Luther (2017, 165). Luther skelner således skarpt mellem kristne og ikke-kristne samt mellem to regimer, hvor det åndelige regime er forbeholdt de kristne, og hvor det verdslige regime primært er etableret af hensyn til de ikke-kristne.

Langt de fleste mennesker er ifølge Luther (2017, 165) ikke-kristne, for "næppe én ud af tusind er en ægte kristen". Ikke-kristne kan sagtens have kendskab til den kristne Gud, men de har ifølge Luther ikke den rette tro, og derfor er de ikke ægte kristne. Det er mennesker, som de er flest, og derfor kalder jeg dem også for naturlige mennesker.

Alle mennesker er ifølge Luther født egoistiske og drevet af begær, og det gælder både kristne og ikke-kristne. Derfor har alle mennesker fra fødslen en mangel på tillid til Gud samt en tendens til at skade andre som følge af deres begær. Dette ændres for de kristne, når de kommer til tro, mens de ikke-kristne fortsat vil været egoistiske og drevet af begær livet igennem.

Når mennesker begærer den samme ting, kan der opstå konflikter. Derfor mener Luther (2017), at mennesket i det verdslige regime skal være underlagt en øvrighed, der kan beskytte dem mod hinanden. Alle mennesker er lige for Gud, men samfundet har brug for en struktur, hvor nogle befaler, og andre adlyder. Gud har derfor indsat øvrigheden for at opretholde lov og orden og beskytte borgerne.

Luther læste Bibelen med respekt for dens autoritet, men han tolkede ikke alt bogstaveligt. De enkelte skrifter skulle vurderes ud fra, hvor godt de stemte overens med Jesu budskab. Naturvidenskaben var ikke udviklet i starten af 1500-tallet, så Luther havde kun skabelsesberetningen at gå ud fra. Han mente derfor, at Gud skabte verden og dens naturlove ca. 5.500 år tidligere.[3]

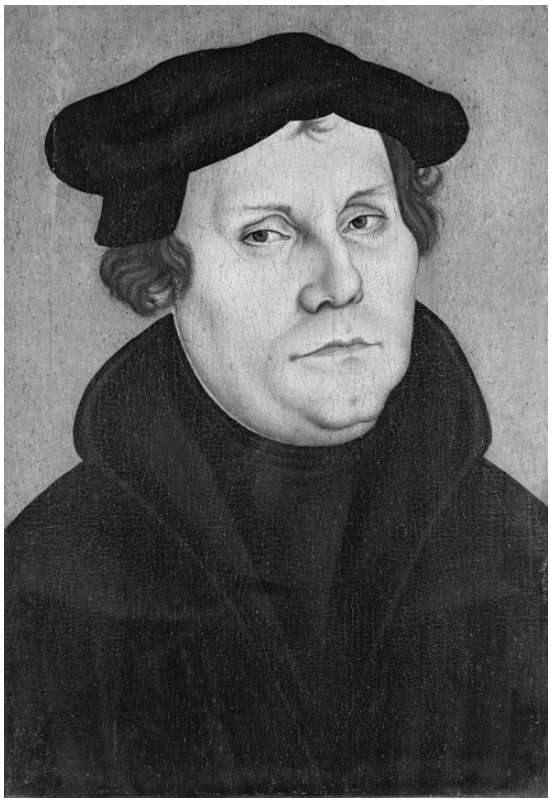
Én af disse er naturens lov (lex Naturalis), der "ligesom kærligheden gør det, at jeg skal handle sådan, som jeg ønsker, at andre vil gøre overfor mig", Luther (2017, 198). Det er den gyldne regel fra Jesu bjergprædiken (Matthæus 7,12), der gælder for alle mennesker, både kristne og ikke-kristne. Ikke-kristne er stadig egoistiske og motiveres af begær, men de kan med fornuften indse den gyldne regel som en naturlov og omsætte den i praksis. Mennesket kan derfor uanset om de er kristne eller ej følge den gyldne regel, da den blot er sund fornuft. Den vækker syndsbevidstheden og derved menneskets samvittighed. Det skaber en indre konflikt, hvor mennesket på den ene side motiveres af begær og på den anden side af sin samvittighed.

Mennesket har ifølge Luther en begrænset fri vilje fra naturens side, også selv om det styres af sin egoisme og naturlige begær. Det skyl-

2 Baggrunden for *Om lydighed mod den verdslige øvrighed* er, at nogle fyrster er begyndt at brænde bøger af. Det må fyrsterne ikke ifølge Luther ikke, da bøger hører til det åndelige regime. Problemet er nok primært, at de brænder Luthers egen tyske oversættelse af Biblen.

3 James Ussher (1581- 1656) var en irsk ærkebiskop og teolog, der især er kendt, fordi han ud fra Biblen daterede verdens skabelse til år 4004 f.v.t.

Figur 1. Martin Luther (1483-1546)



des, at det med sin fornuft i hvert fald i et vist omfang kan indse den naturlige lov. Derved bliver mennesket i den verdslige verden også etisk ansvarlig, da det kan bruge den gyldne regel til at navigere i sine handlinger, jf. Overhoff (1997).

Luther og det kristne menneskes frihed

Martin Luthers idé om det kristne menneskes frihed er dybt forankret i hans forståelse af forholdet mellem Gud og menneske. Luther beskrev i sit brev til paven fra 1520 *Om et kristenmenneskes frihed* menneskets frihed ud fra to tilsyneladende modsatrettede udsagn:

- "Et kristenmenneske er en fri herre over alle ting og ingen undergivet."
- "Et kristenmenneske er i alle ting en træl, skyldig i at gøre tjeneste, og undergivet enhver." Luther (1980, 294).

Det kristne menneskes frihed bliver derved en særlig form for frihed. På den ene side er det en frihed fra noget, men samtidig er det forpligtet på noget andet. Lad os se, hvad de to udsagn betyder.

Det første udsagn rummer grundlaget for Luthers teologi. Troen er det, der skiller kristne fra ikke-kristne, og det er også troen, der sætter mennesket frit. Tro er for Luther ikke en naiv tro på et overnaturligt væsen. Troen er for Luther en tillid til Guds løfte om tilgivelse, som det fremgår af det ny testamente i biblen, jf. Danz (2020, 42). Det er også derfor "det ny testamente" kaldes et nyt testamente, for det handler om en ny pagt eller et nyt løfte fra Gud. Tro er altså tillid, og Luther skriver det næppe bedre end i sine bemærkninger til det første bud i Den Store Katekismus "at have en Gud er altså ikke andet end af hjertet at stole på ham og tro ham" samt at "hjertets tillid og tro frembringer både Gud og afgud", Luther (1981, 43). Den ægte kristne motiveres derfor først af troen, og derefter kan andre hensyn komme på tale.

Tilgivelsen sætter derfor det kristne menneske friere i sin naturgivne konflikt mellem egoismen og de moralske værdier. Grundlæggende sætter troen derfor mennesket frit over for den dårlige samvittighed, det har ved at være i kamp med sig selv. Det sættes ikke fri af selve kampen, men det er tilgivet for egoismen. Det er trods alt noget af en gave, hvis man altså som Luther har forudsat, har fået en samvittighed fra naturens side.

Samtidig frigøres den kristne fra de ti bud i det Gamle Testamente. Den kristne er ikke længere bundet af buddene, fordi tilgivelse sker ved tro alene og ikke gennem gode gerninger. Ifølge Luther kan man ikke opnå Guds tilgivelse gennem gode gerninger. Den kristne er tilgivet alt, uanset hvordan det opfører sig.

Det andet udsagn betyder, at det kristne menneske forpligter sig på at tjene andre mennesker. Tjenesten er ikke en byrde, den er ikke pålagt udefra, men er en konsekvens af den kærlighed og tilgivelse, som de har modtaget fra Gud. Det betyder, at en kristen uselvisk hjælper og støtter andre af hjertet uanset egen status eller position i samfundet.

Det er måske denne forpligtelse til at bære troen i hjertet, der begrænser antallet af ægte troende kristne. Det er ikke nok bare at tro på løfterne og få tilgivelsen. Det kristne menneske skal have troen i hjertet og ikke handle ud fra den vilje, de har fået fra naturen. Det skaber et livslangt arbejde for den kristne, der skal erstatte sin medfødte vilje med Guds. Samvittig-

heden spiller derfor ifølge Luther en afgørende rolle, hvor den vejleder den kristne i uselvisk at følge kærlighedens lov (Guds vilje) frem for at handle egoistisk ud fra sit naturlige begær (djævelens vilje).

Luther introducerer her en sindelagsetik, hvor det er intentionen bag handlingerne, der tæller, ikke selve handlingerne. Kristne skal handle uselvisk og af hjertet, og tjene andre mennesker. Det er troen og intentionen, der vurderes, ikke om man overholder loven. Det sindelag som Luther taler om, er grundlæggende at handle ud fra Guds vilje, dvs. at "tjene andre folk og være dem til gavn," Luther (1980, 310).

Ifølge Luther er det Helligånden, der gør mennesker troende og dermed kristne. Mennesket er afhængig af, at Helligånden åbenbarer troen for dem, ellers ville mennesket selv være ansvarligt for sin tro, hvilket ifølge Luther ville føre til gerningsretfærdighed. Helligånden åbner menneskets hjerte og sind, så det kan acceptere evangeliet om Kristus. Det afgørende er, om mennesket blokerer for eller er åben for evangeliet, og denne blokering eller åbenhed kan mennesket ikke selv påvirke. En ikke-troende kan begynde at gå i kirke eller læse i Bibelen og måske på den måde invitere Helligånden. Men selve skiftet fra blokering til tro skyldes ifølge Luther Helligånden. Derfor kan mennesket ikke selv vælge, om det er kristent eller ej.

Hobbes - jus Naturale og lex Naturalis

Thomas Hobbes introducerer med *Leviathan* fra 1651 en social kontraktteori, der forklarer behovet for en stat, som Hobbes mener bør være et monarki. Han opstiller tre forudsætninger om henholdsvis menneskets natur, dets naturlige ret (jus Naturale) og dets naturlige lov (lex Naturalis). Denne skelnen mellem naturlig ret og naturlig lov er ny, og derved bidrager Hobbes til en ny forståelse af naturretten, jf. Andersen (2010, 155). Menneskets har en medfødt ret, mens naturloven fortsat er nogle naturgivne moralske principper, som kan udledes med fornuften.

Menneskets natur

Mennesket er ifølge Hobbes (2008) egoistisk og drevet af begær. Det var også tilfældet for Luther, men Luther og Hobbes beskriver menneskets natur forskelligt. Luther bruger teologiske begreber som djævel, ondskab og synd, mens Hobbes taler om menneskets motivation af magt, frygt, forfængelighed, mistro, ængstelighed mm., jf. Hobbes (2008). Samtidig er mennesker lige med hensyn til fysisk styrke og åndsevner, så alle kan slå hinanden ihjel, og de er voldsparate.

Hobbes forestiller sig en naturtilstand som en hypotetisk tilstand uden en statsmagt. I naturtilstanden vil menneskets naturlige begær og selvopholdelsesdrift føre til konflikter, da mennesker vil begære de samme ting. Derfor kan ingen vide sig sikre, og naturtilstanden bliver til en alles krig mod alle, hvor alle har brug for beskyttelse.

Naturretten – jus Naturale

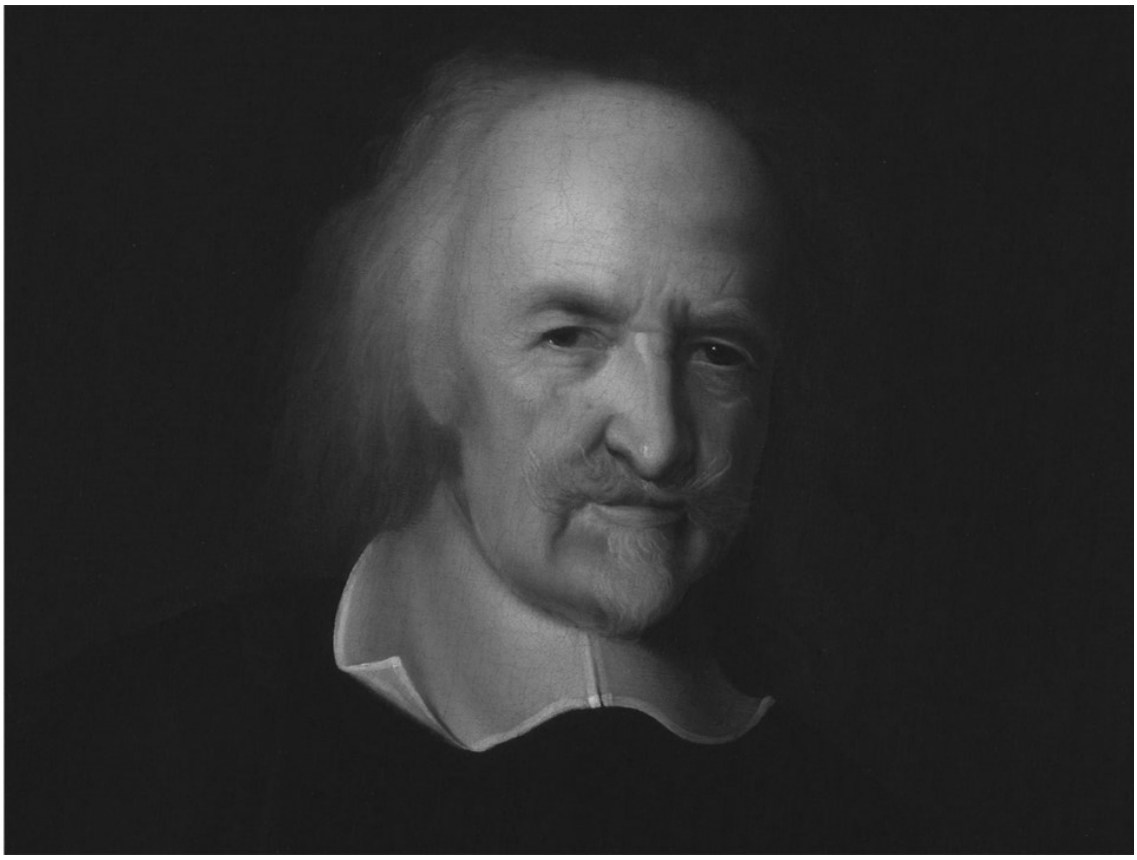
For det andet har mennesket en naturlig ret til at beskytte sig selv. En ret er for Hobbes en frihed til at handle eller undlade at handle, og frihed er fravær af tvang. Naturretten bliver derved "den Frihed, som ethvert menneske besidder, til at bruge sin egen magt … på at beskytte … sit eget liv; og dermed friheden til at gøre, hvad … der forekommer at være det bedst egnede middel til dette," Hobbes (2008, 142). Naturretten betyder derfor, at intet menneske fra naturen kan hindres i at beskytte sig selv med alle tænkelige midler.

Første og anden fundamentale naturlov – lex Naturalis

En naturlov er en forskrift eller almen regel udtænkt af fornuften, der opstiller forbud mod mennesket. I modsætning til en naturret – der giver frihed til at handle – så begrænser en naturlov et menneske og forpligter det menneske til noget, Hobbes (2008, 143). Hobbes opstiller to fundamentale naturlove.

- Den første er at "enhver bør stræbe efter fred" og hvis det ikke kan opnås, skal vi "forsvare os selv med alle midler, der står til rådighed" Hobbes (2008, 143).
- Den anden fundamentale naturlov er "at man … af hensyn til freden … er villig til at give afkald på sin egen ret, … hvis andre gør det samme, at stille sig tilfreds med så

Figur 2. Thomas Hobbes (1588-1679)



meget frihed i forhold til andre, som man tillader andre over for sig" Hobbes (2008, 143).

Den første naturlov indeholder en prioritering. Ved konflikter skal vi først søge fred, og derefter kan vi forsvare os selv med vold.

Den anden naturlov svarer ifølge Hobbes til en negativ version af den gyldne regel: *"Hvad du ikke vil skal gøres mod dig, skal du ikke gøre mod andre",* Hobbes (2008, 144). Årsagen er, at både den anden naturlov og den gyldne regel fokuserer på gensidighed. Hobbes' anden naturlov handler derfor om at skabe fundamentet for, at mennesker kan indgå kontrakter, hvor de gensidigt opgiver nogle rettigheder for at sikre fred og sikkerhed.

Hobbes og Luther bruger begge den gyldne regel som en naturlov, men de gør det forskelligt. For Hobbes er den gyldne regel en naturlov, fordi mennesker, ud fra egoistiske motiver, kan se fordelen ved at indgå kontrakter med hinanden, hvor de afgiver rettigheder mod beskyttelse. Det er altså et rationelt argument med egoisme som motivation. For Luther er den gyldne regel en naturlov, fordi den giver mennesker syndsbevidsthed og samvittighed, så de bliver opmærksomme på konsekvenserne af deres handlinger for andre. Argumentet handler her om ansvar, og den selvpålagte skam forbundet med ikke at overholde loven.

Der er også den forskel, at Luther formulerer den gyldne regel positivt og Hobbes negativt. Hobbes kalder den negative version for Evangeliets Lov, selv om den ikke står i Biblen. Det kan derfor tænkes, at han mener den negative version kan udledes af evangelierne. Der er også indholdsmæssigt forskel på de to versioner. Den positive version opfordrer til at være proaktiv venlig, mens den negative version opfordrer til at undgå at skade andre. Samtidig er den positive version mere omfattende og derfor også mere forpligtende. Endelig skal det påpeges, at den negative version også kaldes sølvreglen, samt at den kan dateres tilbage til Confucius (511-479 f.v.t.: Kinesisk embedsmand og filosof).

Monarken

Med den sociale kontrakt afgiver alle mennesker ifølge Hobbes rettigheder til en monark, der derefter har ansvaret for at opretholde orden samt skabe sikkerhed og velbefindende i samfundet. Han ser monarken som en stærk politisk myndighed, der skal forhindre, at samfundet forfalder til kaos og vold. Monarken har samtidig ret til at udøve statsmagt og træffe beslutninger på vegne af borgerne.

Dette er en stærkere central magt end den magt øvrigheden har ifølge Luther. Ifølge Luther skulle øvrigheden og kirken adskilles. Øvrigheden skulle fokusere på verdslige anliggender som retfærdighed, lov og orden, mens kirken skulle tage sig af åndelige spørgsmål som tro og salighed. Samtidig skulle øvrigheden være ansvarlig over for Gud og handle i overensstemmelse med Guds vilje.

Hobbes' frihed, fri vilje og determinisme

Hobbes definerede frihed og fri vilje som at, en "fri person kan gøre hvad det vil", og "en fri vilje betyder, at en fri person kan gøre hvad det vil uden hindringer", Hobbes (2008, 204). De to definitioner ligner påfaldende meget Luthers første betingelse for den kristnes frihed. Når der ses bort fra, at Hobbes også nævner en fri vilje, så nævner de begge, at frihed handler om at kunne gøre hvad man vil uden hindringer. Der er således stor overensstemmelse mellem de to formuleringer. Men det er der ikke i fortolkningen af dem. For Luther handlede det om frihed fra moseloven, mens det for Hobbes er frihed fra de begrænsninger andre mennesker kan sætte.

Hobbes definition på frihed er det, som Isaiah Berlin siden kaldte negativ frihed, jf. Berlin (2016, 170). Definitionen hænger sammen med Hobbes' naturret, dvs. retten til at beskytte sig selv med alle midler, for de handler begge om et menneskes forhold til omverdenen. Et menneske er frit, hvis det kan gøre, hvad det vil, og samtidig har det retten til at forsvare sig, uanset om det er mod vejret, dyr eller mennesker. Det er dog en særlig form for frihed, hvilket ses af Hobbes' determinisme.

Determinisme betyder, at alle begivenheder, inklusive menneskelige handlinger, er kausalt bestemte og derfor givet af nødvendighed. Ifølge Hobbes er menneskets handlinger resultatet af en kæde af årsager og virkninger, der kan spores tilbage til en første årsag, som han kalder Gud, jf. Hobbes (2005, 205). Her er overensstemmelsen mellem Hobbes og Luther således stor, og Luther anfører også dette synspunkt i *Om den trælbundne vilje*, Luther (1983). Der er imidlertid en væsentlig forskel. For Hobbes skyldes determinismen alene naturlovene, mens determinismen for Luther handler om troen på evangeliet, jf. Overhoff (1997, 619).

En anden forskel ses i deres definitioner af en fri vilje. Her anvender Hobbes den samme definition, som han gjorde for frihed. Et menneske har en fri vilje, hvis mennesket kan vælge, hvad det vil uden ydre hindringer. Omvendt mener Luther, at en fri vilje må forudsætte en eller anden form for indre autonomi, hvor et menneske også kan vælge sin egen vilje. Det kan mennesket dog ikke i relation til troen, og derfor modsætter han sig ideen om en fri vilje i *Om den trælbundne vilje,* Luther (1983). Luthers modstand mod den fri vilje skal dog ses i lyset af hans opgør mod den katolske kirke, der netop havde en doktrin om, at mennesket med sin fri vilje kunne handle mod Gud. Hobbes ide om en fri vilje, som fravær af ydre hindringer, kunne Luther dog formentlig godt anerkende.

Afslutningsvist skal det nævnes, at Hobbes må betragtes som kompatibilist. Det betyder, at determinisme ifølge Hobbes ikke nødvendigvis udelukker eksistensen af fri vilje. Hobbes deler dermed synspunkt med andre kendte filosoffer som David Hume (1711-1776), John Stuart Mill (1806-1873) og Daniel Dennett (1942-2024). Disse filosoffer forsvarer alle ideen om, at fri vilje kan eksistere i en deterministisk verden, hvor menneskelige handlinger er forudbestemt af tidligere begivenheder og naturlove, men hvor individet stadig kan handle frit inden for disse rammer.

Afslutning

Hobbes og Luther havde et markant fællestræk. De havde begge en stor modstand mod samtidens autoriteter. Det afspejles i deres definitioner på frihed, der begge handler om fravær af ydre tvang. Samtidig mente de, at men-

nesket fra naturens side er egoistisk, drevet af begær og tilbøjeligt til vold. De kæmpede også begge ivrigt i deres samtid, men de brugte hellere pen og ord end sværd og vold.

Der er flere overensstemmelser mellem Luthers teologi og Hobbes' politiske filosofi. De mente begge, at mennesket fra naturen er egoistisk og drevet af begær. De opfattede begge den gyldne regel som en naturlov og derfor som en del af naturretten. Luther var overvejende determinist, mens Hobbes var determinist og kompatibilist, selvom disse begreber ikke var kendte i deres samtid. De talte begge om behovet for en statsmagt, hvis primære opgave var at beskytte borgerne både individuelt mod hinanden og kollektivt mod andre statsmagter. Deres etik var dog forskellig. Luther introducerede en sindelagsetik, hvor intentionen bag en handling og ikke selve handlingen har etisk værdi. Hobbes havde ikke en tilsvarende moralfilosofi og fokuserede mere på, hvordan mennesket er, end på hvordan det burde være.

Der er andre væsentlige forskelle. Hobbes skrev mere end 100 år efter Luther og kunne derfor bygge videre på nogle af de frø, Luther havde sået. Han skrev også i en anden tid, hvor videnskaben var blevet mere sekulær. I dag er det let at kritisere dem begge for deres ideer, men de var ligesom os et produkt af deres tid. De kan måske kritiseres for deres menneskesyn, men de levede begge i en voldelig tid, og derfor kan de ikke fortænkes i det. Både videnskaben og troen har ændret sig markant siden da, men Luther og Hobbes har efterladt et varigt aftryk på vores forståelse af samfund, politik og menneskets natur.

Litteratur

Andersen, Svend (2010): *Som dig selv*. Aarhus University Press.

Berlin, Isaiah (2016): *Liberty*. red. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.

Cromartie, Alan (2018): *Hobbes, Calvinism, and Determinism*. Oxford University Press.

Danz, Christian (2020): *Indføring i den evangeliske dogmatik*. 1. udgave. Frederiksberg: Eksistensen.

Espersen, Johan J. R. (2012): "Naturretten før Locke." *LIBERTAS* nr. 52.

Grotius, Hugo (2009): *Grotius on the Rights of War and Peace: An Abridged Translation*. red. William Whewell. Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd.

Hobbes, Thomas (2008): *Leviathan eller Materie, form & magt i et almenvel civilt og kirkeligt*. 1. udgave, 1. oplag. Kbh.: Information.

Luther, Martin (1980): *Luthers skrifter i udvalg. Bind 1: De reformatoriske hovedskrifter*. 2. udgave. red. Niels Nøjgaard.

Luther, Martin (1981): *Skrifter i udvalg: Den store katekismus*. København: Credo.

Luther, Martin (1983): *Luthers skrifter i udvalg. Bind 5: Om den trælbundne vilje*. 1. udgave. red. Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

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

Martinich, A. P. (1992): *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Overhoff, Jürgen (1997): "The Lutheranism of Thomas Hobbes". *History of Political Thought* Vol. 18, No. 4.

Pedersen, Torben Mark (2021): "Individ - kontrakt - Stat: Thomas Hobbes' politiske filosofi". *LIBERTAS* nr. 76, 4-65.

Benjamin Constant om antikkens frihed, Rousseau og terroren under den franske revolution

Torben Mark Pedersen*

Da Benjamin Constant holdt sin berømte tale i 1819 om antikkens og de modernes frihed, Constant (1819, 2024), var hans primære formål med talen at forklare, hvorfor den franske revolution endte i terrorregimet. Det var Constants påstand, at som følge af en manglende forståelse af den tid, de levede i, lod revolutionens ledere sig inspirere af antikkens tænkning og af Rousseau og Mably, der heller ikke havde forstået resultatet af de seneste 2000 års historiske udvikling, hvorfor de sammenblandede antikkens og de modernes frihed og forsøgte at indføre antikkens frihed i stedet for den form for frihed, der passer sig for de moderne mennesker. Det er en tvivlsom forklaring, som Constant ikke understøtter med nogen form for historisk evidens, og som han står ganske alene med. I artiklen falsificeres Constants påstande om årsagerne til terroren under den franske revolution.

Da Constant holdt sin berømte tale om antikkens og de modernes frihed i 1819, Constant (2024), var det 30-året for den franske revolutions begyndelse, 25-året for afslutningen på terrorregimet og 20-året for det kup, der afsluttede revolutionen og bragte Napoleon til magten.

Den franske revolution var den altafgørende historiske omvæltning, som alle måtte forholde sig til, og Constant kæmpede med at kombinere sin begejstring for revolutionens resultater med sin afstandtagen fra terroren. Constant indleder talen med, at skellet mellem antikkens og de modernes frihed er interessant, fordi det var "sammenblandingen af disse to former for frihed",[1] der har "været årsagen til mange ulykker" under revolutionen, og at "ophavsmænd" forsøgte at indføre antikkens frihed i stedet for den frihed, som de moderne ønskede.

At revolutionen skulle være endt i terrorregimet som følge af en *sammenblanding* af antikkens og de modernes frihed og af et forsøg på at indføre antikkens frihed frem for de modernes er tvivlsomme forklaringer, og det kan undre, at blandt de mange, der har kommenteret på Constants tale, er der (mig bekendt) ingen, der

1 Alle citater fra talen er i anførselstegn og henviser til oversættelsen i Constant (2024) uden yderligere kildehenvisninger.

*Torben Mark Pedersen er cand. polit. et exam. art. og Ph.D. i økonomi fra Københavns Universitet. Har studeret på Harvard University og University of Chicago. Er redaktør af *LIBERTAS*.

har diskuteret Constants påstand nærmere.[2] Gauchet (1988) behandler Constants påstande i nogen detalje, men forholder sig ikke til, om Constant har ret; Garsten (2009) bemærker, at påstanden er "mærkelig", men går ellers ikke i dybden med spørgsmålet.

Det er derfor formålet med artiklen at forsøge at falsificere Constants påstande om årsagerne til terroren. Det konkluderes, at de revolutionære ledere ikke sammenblandede antikkens og de modernes frihed, og at de ikke forsøgte at indføre antikkens form for frihed i stedet for de modernes form for frihed, men at Robespierre og Saint-Just ganske rigtigt forsøgte at indføre antikkens republikanske dyder i en ekstrem form uden antikkens direkte demokrati og dermed indførte de antikkens ufrihed, hvor individerne under terrorregimet blev fuldstændig underkastet revolutionsregeringens diktatur. Det havde bare ikke noget med antikkens frihed at gøre.

Artiklen er en opfølgning på omtalen af Constants skelnen mellem antikkens og de modernes frihed i *LIBERTAS* nr. 84, Pedersen (2024).

Constants tre påstande om den franske revolution

Benjamin Constants fortolkning af årsagerne til den franske revolutions ulykker er langt fra så klart formuleret, som man kunne ønske sig, men i hovedsagen består den af tre påstande:

1. *Anakronismepåstanden*: Ifølge Constants historieopfattelse forstår de politiske aktører ikke altid den tid, de lever i, og de kan træffe forkerte valg, enten fordi de er påvirket af idéer, der hører en svunden tid til, eller fordi de ikke forstår, hvordan de økonomiske, sociale og kulturelle forudsætninger for de politiske institutioner har ændret sig, Gauchet (1988, 926-28). Ifølge Constant var revolutionens ledere "gennemsyret af antikkens tænkemåder, som ikke er gyldige længere," og Constant nævner en række af antikkens institutioner, som blev forsøgt indført, men som ikke passer til de moderne: landsforvisning, censur, statslig uddannelse/opdragelse og krav om troens enhed. Det nævnes ydermere, at "De ønskede at udøve den offentlige magt, som de havde lært af deres læremestre [Rousseau og Mably], at den engang var blevet udøvet i antikkens frie stater." Disse fejl fik som konsekvens, at "Frie institutioner i overensstemmelse med viden om tidens ånd kunne have overlevet," hvorimod "antikkens genskabte institutioner kollapsede." Constant kritiserer også Rousseau og Mably for, at de "ikke selv havde erkendt de forandringer, der var resultatet af to tusinde års udvikling", og at Rousseau havde overført "udstrækningen af samfundets magt, af kollektiv suveræenitet, som tilhørte andre århundreder, til vores moderne tidsalder."
2. *Sammenblandingspåstanden*: Det var "sammenblandingen af disse to former for frihed" [antikkens og de modernes frihed] og "deres manglende evne til at opfatte disse forskelle" [mellem antikkens og de modernes frihed], der var årsagen til de "mange ulykker" og til, at "ellers velmenende mænd" forårsagede "uendelige onder under vores lange og stormfulde revolution."
3. *Implementeringspåstanden*: De forsøgte at indføre antikkens form for frihed i stedet for den form for frihed, der passer sig for de moderne. Det må være dét, Constant mener med den kryptiske formulering om, at "tvinge Frankrig til at nyde det gode, hun ikke ønskede, og nægtede hende det gode, hun ønskede."

En nærmere analyse af Constants to sidste påstande vanskeliggøres af, at han hverken gør det klart, *hvem* der skulle have sammenblandet antikkens og de modernes frihed eller forsøgt at indføre antikkens form for frihed, *hvornår* i forløbet under revolutionen, det skulle være sket, eller *hvad* han præcist mener med "antikkens frihed", når han benytter betegnelsen i tre forskellige betydninger i talen, jf. Pedersen (2024, 39), der skal gentages her:

2 Undertegnede forfatter har langt fra læst alt, hvad der er skrevet om Constant, men jeg er ikke faldet over nogen, der har testet eller bare kritisk vurderet sandhedsværdien af Constants påstande om årsagerne til, at den franske revolution endte i terrorregimet.

1. I en snæver betydning om det direkte demokrati og folkets selvbestemmelse.
2. I en bredere betydning, som ud over den snævre betydning også omfatter doktrinen om folkets suverænitet og dermed folkets fuldstændige underkastelse under *fællesskabets* autoritet.
3. Alene om folkets fuldstændige underkastelse under *myndighedernes* autoritet.

Hvem: Constant sætter ikke navn på, hvem han mener, der har sammenblandet antikkens og de modernes frihed eller forsøgt at indføre antikkens form for frihed. Constant taler eufemistisk om "ophavsmænd", "velmenende mænd", "vores reformatorer", "de mænd", "ledere af revolutionen" og "de ledere". Man kan gætte på, at det er Robespierre, Saint-Just og Komiteen for Offentlig Sikkerhed,[3] Constant har i tankerne, hvad Fontana (1988) også synes at mene i sine kommentarer, men Constant nævner hverken Robespierre, Saint-Just, Jakobinerne, Montagnards,[4] Pariserkommunen eller Komiteen for Offentlig Sikkerhed i sin tale, ligesom han i øvrigt heller ikke nævner terroren eller terrorregimet.

Hvornår denne sammenblanding eller forsøg på at indføre antikkens form for frihed skulle have fundet sted, er ligeledes uklart. Da han taler om "ulykker" og "uendelige onder" må det antages at være perioden under terrorregimet, han tænker på, men også det er en usikker datering, for terrorregimet udviklede sig gradvist fra foråret 1793, selv om det først var fra den 5. september, at det blev erklæret, at terror er dagens orden. Hvis svaret på spørgsmålet "hvem?" er Robespierre, Saint-Just og Montagnards, så kom de først til magten efter udrensningen af Girondinerne[5] i Konventet den 2. juni 1793, og de fik først den dominerende indflydelse i Komiteen for Offentlig Sikkerhed i løbet af sensommeren.

Hvad: Endelig er det uklart, hvad Constant mener, når han omtaler "antikkens frihed", da han som nævnt anvender betegnelsen i tre forskellige betydninger.

Afsnittet, hvor Constant skriver, at "Jeg sagde i begyndelsen, at som følge af deres manglende evne til at opfatte disse forskelle…", kommer lige efter et afsnit, hvor han sammenligner antikkens frihed i snæver forstand med de modernes frihed. Det peger på, at Constant med "antikkens frihed" har det snævre begreb i tankerne. Andre steder synes Constant at tale om antikkens frihed i den bredere betydning:

- "De (revolutionens ledere) mente, at alt skulle vige for den kollektive vilje, og at alle indskrænkninger af individuelle rettigheder ville blive rigeligt kompenseret ved deltagelse i den politiske magt."
- "Nationen fandt ikke, at deltagelse i en abstrakt suverænitet var de ofre værd, som krævedes af det."
- "antikkens frihedsmaksimer kræver, at borgerne skal være fuldstændigt underlagt nationen, for at nationen kan være suveræn, og at individet skal gøres til slave, for at folket kan blive frit."

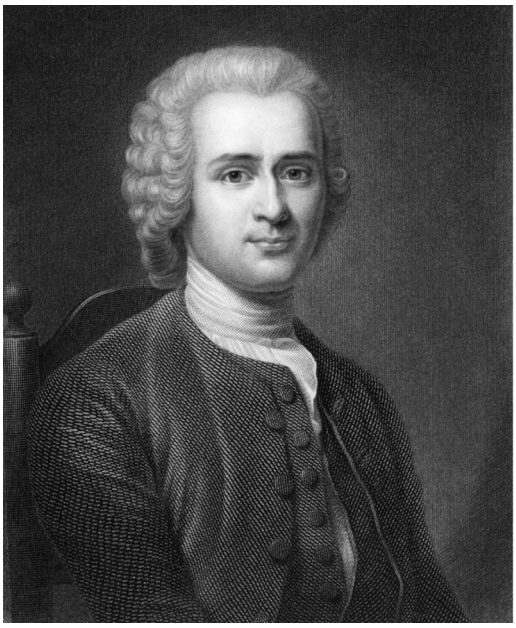
Hvis Constant taler om perioden under terrorregimet fra sensommeren 1793 og frem til juli 1794, så var demokratiet de facto afskaffet på det tidspunkt, og folket udøvede hverken

3 Komiteen for Offentlig Sikkerhed (*Comité de salut public*) blev etableret den 6. april 1793 af Nationalkonventet som en provisorisk regering og krigskabinet – i første omgang under lederskab af Danton. Efter udrensningen af Girondinerne fra Konventet den 2. juni blev Komiteen den 10. juli reorganiseret. Danton røg ud af Komiteen, og Saint-Just kom ind sammen med tre andre fra Montagnards. Robespierre blev valgt til Komiteen den 27. juli, og fra det tidspunkt begyndte Komiteen at få større og større magt.

4 Bjerget, *La Montagne*, blev fra foråret 1793 anvendt som betegnelse for de radikale revolutionære Jakobinere fra Paris anført af Robespierre, Danton, Desmoulins og Marat, der efter valget til Nationalkonventet i september 1792 placerede sig på de øverste bænkerækker i Konventets mødesal. Medlemmerne blev kaldt "bjergfolket", *Montagnards*.

5 Girondinerne var betegnelsen for en løs politisk gruppering af repræsentanter valgt til den lovgivende forsamling i 1791, hvoraf mange var valgt fra Gironde-departementet. Blandt lederne var Brissot og Jean-Marie Roland samt Vergniaud, Guadet og Gensonné. Girondinerne blev støttet af Condorcet og Thomas Paine. Girondinerne udgjorde den dominerende fraktion i den lovgivende forsamling, men ved valget til Forfatningskonventet i 1792 blev magten igen forskudt til venstre, hvor en større gruppe af Montagnards blev valgt til Konventet, inklusive Robespierre. Girondinerne og Montagnards var begge en del af Jakobinerne.

Figur 1. Jean-Jacques Rousseau og Gabriel Bonnot de Mably





direkte eller indirekte den suveræne magt. Det er den tredje betydning af "antikkens frihed", som Constant måske tænker på, når han skriver:

- "De mænd, som begivenhederne gjorde til ledere af revolutionen…", påvirket som de var af antikkens tænkemåder og påvirket af Rousseau og Mably, var "kun alt for ivrige efter at udvide denne magt (kontrol med lovgivningsmagten) til alle områder."

Anakronismepåstanden

Der er meget, der taler for, at Constant har ret i anakronismepåstanden, og med god grund, for revolutioner som den franske skaber historiske omstændigheder, der er uden fortilfælde, og i fravær af relevante erfaringer, må man søge inspiration i tidligere tiders politiske systemer og teorier, hvilket de amerikanske founding fathers også gjorde.

Ulykkeligvis var der ikke en individualistisk politisk tradition i Frankrig som i England, Skotland og Amerika, og fransk økonomisk liv og kultur i det 18. århundrede var heller ikke individualistisk som i Amerika. Det er tilmed historiens ironi, at de revolutionære politikere, der afskaffede det absolutte monarki, aristokratiet, privilegiesamfundet, det feudale system og den katolske kirkes særstilling, ikke var i stand til at gennemføre en åndelig revolution og frigøre sig fra den kollektivisme, der havde domineret fransk politisk tænkning i århundreder, og det var den kollektivisme, der udgjorde det ideologiske fundament for terroren.

I den prærevolutionære fase fandt de senere revolutionære inspiration i absolutistiske og konstitutionelle teorier om monarkiets oprindelse fra før enevældens indførelse, der baserede sig på, at suveræniteten ligger i nationen som kollektiv, Keohane (1980, kap. 1), Furet (1988a, 149). De fundamentale love var givet af nationen, og kongen kunne ikke ændre dem. Efter afskaffelsen af privilegiesamfundet og det feudale system den 4. august 1789, var de økonomiske, sociale og politiske forudsætninger ændret så radikalt, at tidligere konstitutionelle teorier var forældede.

Da de deputerede i Nationalforsamlingen skulle udfærdige en forfatning og en menneskerettighedserklæring, lod de sig inspirere af de amerikanske staters Bill of Rights, af den engelske forfatning og af Montesquieus teorier om magtdeling, men fransk overlegenhedsfølelse fik dem til at forkaste alle udenlandske forbilleder til fordel for en traditionel fransk og mere kollektivistisk model, Parker (1937, 123), der var inspireret af Sieyès og Rousseau.

Hen over sommeren 1789 blev der hyppigere og hyppigere henvist til Jean-Jacques Rousseaus (1712-78) kollektivistiske politiske filo-

sofi i *Samfundskontrakten*, og i løbet af 1790 fik dyrkelsen af Rousseau et næsten kultagtigt omfang, McNeil (1945). Mange af revolutionens ledere efter 1791, både blandt Girondinerne og Montagnards, kan bedst betegnes som genfødte Rousseauister, Hampson (1988, 5).

Rousseaus politiske ideal var antikkens republikker[6] og især Sparta med deres militære dyder, borgerlige religion og statslige opdragelse. For spartanerne var det at være borger et spørgsmål om *selv*-undertrykkelse, hvor alle individuelle interesser viger for almenvellets interesser, Shklar (1969, 16). Det er det republikanske ideal om borgerdyd – at sætte hensynet til det almene vel over egne interesser – drevet til det ekstreme. I Sparta mente Rousseau at finde virkeliggørelsen af idealet om det perfekt socialiserede menneske, hvis hele liv er viet til at tjene staten, og Rousseau opfattede den spartanske mand som fri i den forstand, at på det tidspunkt, hvor han nåede voksenalderen, havde han fuldstændig internaliseret fællesskabets værdier, så han frivilligt udøver selvdisciplin.

Constant skriver, at de fejl, de revolutionære begik, i langt højere grad skal tilskrives Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) end Rousseau,[7] hvilket kan skyldes et ønske om at friholde "dette sublime geni" fra kritik, men Mably var også mere ekstrem i sit had til personlig frihed og mere ekstrem i sin dyrkelse af individets underkastelse under kollektivets vilje. Mably var stærkt påvirket af engelske republikanske tænkere fra det 17. og 18. århundrede, Hammersley (2020, 127), såvel som af antikkens republikanisme. Mably beundrede især Spartas militære klostersamfund,[8] hvor individuel frihed var et ukendt begreb, og hvor alle borgere var fuldstændig underkastet statens autoritet, og han udarbejdede en utopi om et fremtidigt samfund, der ikke bare skulle være egalitært men kommunistisk og uden privat ejendomsret som i Sparta, men var i øvrigt skeptisk over for muligheden for at indføre et sådant system i moderne stater som England og Frankrig, Hammersley (2020, 127).

Det har formentlig især været under påvirkning fra Montesquieu, Rousseau og Mably, at de revolutionære ledere efter monarkiets afskaffelse i 1792 vendte sig mod antikken for inspiration, men antikken havde fra slutningen af oplysningstiden oplevet sin anden renæssance, og alle med en god uddannelse – hvilket i Frankrig primært var adelen, de gejstlige og det højere borgerskab – havde lært latin og læst Cicero og de romerske historikere som en del af deres gymnasiale uddannelse, Parker (1937, kapitel II), Pettit (1997, 19), Nippel (2016), Hammersley (2020, 152).[9] Dyrkelsen af antikken kom bl.a. til udtryk i kunsten, figur 3, og Robespierres og Saint-Justs taler fra 1793-94 er fyldt med referencer til antikken,[10] og de dyrkede især spartanernes selvopofrelse og fordømte i samme åndedrag den moderne kommercialisme og selvinteresse.

Constant forklarer – og undskylder nærmest – den franske revolutions forløb med, at mange "ellers velmenende mænd" havde ladet sig inspirere af "antikkens smukke tekster", så

6 Rousseaus andet ideal var det isolerede, naturlige og uskyldige liv i familien, Shklar (1969, 3-4).

7 Constant (1810, 368) skriver, at "Mably is, after Rousseau, the writer who has had the most influence on our Revolution." Det er næppe rigtigt. Montesquieu havde givetvis en større indflydelse. Mably blev sjældent nævnt i debatterne i Nationalforsamlingen, og der kan ikke spores nogen indflydelse fra Mably på Robespierre og Marat, men måske nok på Saint-Just og på proto-kommunisten Babeuf, Hampson (2002, 402).

8 Mably fik øgenavnet "spartaneren", Constant (1810, 367).

9 Også Benjamin Constant var ifølge Garsten (2009) stærkt optaget af antikken ikke mindst i forbindelse med sine religionshistoriske studier, men talen fra 1819 afslører ikke noget dybt kendskab til antikken. Constant skriver for eksempel: "I forhold til fremmede vil vi se, at de udvidede adgangen til statsborgerskab til alle, der med deres familier ville slå sig ned iblandt dem." Det er forkert for så vidt angår Athen, for var man ikke født af athenske forældre, kunne man ikke blive borger i Athen. Aristoteles var således ikke borger, fordi han var født i Makedonien.

10 Ifølge Nippel (2016, 160) var Robespierres kendskab til antikken begrænset, hvilket han begrunder med, at Robespierres bibliotek ikke indeholdt nogen bøger af antikkens forfattere i modsætning til Saint-Just, der havde taler af Cicero og Demosthenes sammen med værker af Montesquieu, Rousseau og Mably. Robespierres taler synes dog at afsløre et ikke ubetydeligt kendskab til antikken.

Figur 2. Jacques-Louis David: Les licteurs rapportent à Brutus les corps de ses fils [Liktorerne bringer Brutus ligene af hans sønner], 1789



Note: Brutus havde fordrevet den tyranniske konge, Tarquinius Superbus, og tarquinerne fra Rom i 509 fvt., hvilket førte til republikkens indførelse. Brutus' to sønner havde konspireret om at genoprette monarkiet, og Brutus måtte dømme sine egne sønner til døden for at forsvare republikken. Maleriet forestiller grundlæggeren af den romerske republik, Lucius Junius Brutus, der sidder forpint til venstre i billedet, medens liktorer bagved kommer bærende på ligene af hans to sønner. Til højre i billedet ses Brutus' kone, der holder om deres to døtre. Maleriet er en allegori over udøvelsen af republikansk borgerdyd, idet Brutus måtte ofre sine egne sønner af hensyn til almenvellets bedste. Brutus blev dyrket under revolutionen for sin selvopofrelse og kærlighed til frihed og fædreland. Jacques-Louis David (1748-1825) blev selv valgt til Konventet i 1792, han var ven med Robespierre og aktiv deltager i terrorregimet

de ønskede at efterligne antikken. Han forklarer det med, at antikkens natur nærmest er en del af det moderne menneskes natur, der vågner i os blot ved at tænke på "deres store mænds bedrifter". De revolutionære var ifølge Constant "som en nødvendig følge af deres uddannelse gennemsyret af antikkens tænkemåder".

Jakobinernes egen selvbevidsthed om, at de var ved at skabe noget helt nyt baseret på fornuftens principper, lagde en dæmper på deres dyrkelse af antikken, Nippel (2016, 158). Robespierre havde et ambivalent forhold til Sparta, og han mente ikke, at Frankrig i 1793 kunne sammenlignes med "en lille by, hvis love var baseret på to grundlag, der forfærder os: fattigdom og ejendomsfællesskab," Hampson (2002, 410). Han insisterede på, at Frankrig overgik alt, hvad der havde eksisteret i antikken, og i modsætning til Saint-Just betragtede han ikke Sparta som en model for Frankrig, Linton (1999): "vi har ikke i sinde at skabe den franske republik efter samme form som den spartanske", Robespierre (1794a, 227).

Rousseaus politiske teori

Ifølge Constant havde revolutionens ledere

også hentet flere af deres teorier fra Rousseau og de Mably. Rousseau var stærkt påvirket af Hobbes – også derved at han formulerer en egentlig politisk teori. Rousseaus politiske teori er dog republikansk i modsætning til Hobbes' (1651) absolutistiske teori, men den er lige så autoritær.

I *Samfundskontrakten* beskriver Rousseau, hvordan individer i en naturtilstand indgår en samfundskontrakt, hvorved de afhænder alle deres naturlige rettigheder og etablerer, hvad Rousseau omtaler som "staten", "folket", "en offentlig person", "det politiske legeme" og "suverænen", Rousseau (1762, I.6, 26). Dette kollektiv af alle borgere udgør den suveræne magt, og som hos Bodin (1576) er den suveræne magt én, ubegrænset og udelelig.

Rousseau antager implicit, at der er en indre kerne i alle mennesker, deres virkelige jeg, der er ens,[11] og som er udtryk for deres sande værdier og interesser.[12] Almenviljen[13] udgør denne fællesmængde af alle borgernes viljer, værdier og interesser: "Alle statens medlemmers konstante vilje er almenviljen," Rousseau (1762; IV.2). Almenviljen er uafhændelig og kan ikke repræsenteres.

Rousseaus almenvilje er et teoretisk begreb, der ikke har noget empirisk modstykke, for kun individer kan have en vilje, men ved at omtale folket/staten/suverænen som et moralsk væsen og en "offentlig person", Rousseau (1755, 81), personificerer han staten og foregiver, at den kan have en vilje som et menneske.

Når alle individer har afhændet deres naturlige rettigheder ved indgåelsen af samfundskontrakten, og når folket er suverænt og kollektivt udøver den suveræne magt direkte, må individerne være fuldstændig underkastet kollektivet. Selv om Rousseaus samfundstilstand ikke er identisk med antikkens styreformer, så kan han siges at skabe et teoretisk grundlag for et politisk system, der minder om antikkens græske bystater.

Rousseaus begreb om frihed i samfundstilstanden adskiller sig fra Constants omtale af antikkens frihed i snæver forstand. At beslutninger kan træffes af simple flertal på en folkeforsamling, ville Rousseau afvise som havende noget med frihed at gøre.

Når Rousseau mener, at alle borgere er frie i samfundstilstanden, så skyldes det, at alle love udspringer af almenviljen, og ikke er givet udefra. De udspringer af hver enkelt individs sande jeg, og når borgerne adlyder almenviljen, adlyder de deres egne sande interesser, og de er frie, fordi de kun adlyder deres egentlige jeg: "lydigheden mod en lov, som man selv har foreskrevet for sig selv, er frihed," Rousseau (1762, I.8, 30). Det er også derfor, Rousseau kan nå frem til den paradoksale påstand, at det er til borgernes eget bedste, hvis de tvinges til at være frie: "den, der måtte nægte at adlyde almenviljen, vil blive tvunget til det af hele legemet; hvilket ikke betyder andet end, at man vil tvinge ham til at være fri," Rousseau (1762, I.7, 28).

Rousseaus fiktion om viljens énhed var en væsentlig årsag til, at den franske revolution udartede sig i totalitær retning. For Rousseau er politisk uenighed og debat legitim forud for en beslutning, og er nødvendig for at kunne *opdage* almenviljen, men den er ikke legitim efterfølgende, for når almenviljen er d**é**t, der er bedst for alle borgere, vil enhver form for opposition være samfundsskadelig, og individuel interessevaretagelse vil være at betragte som en fjendtlig handling.

Constants kritik af Rousseau

Constant havde et ambivalent forhold til Rousseau, der tydeligt kommer til udtryk i talen, og der er en bemærkelsesværdig parallel mellem den måde, hvorpå Constant bortforklarer terroren under den franske revolu-

11 "Ens" er ikke det ord, Rousseau benytter om det fælles i alle mennesker, men det er en forudsætning for at kunne aggregere alle individers præferencer til én fælles interesse.

12 I modsætning til i Berlins positive frihedsbegreb opfatter Rousseau ikke individet som splittet mellem et lavere og et højere jeg men mellem et privat jeg, der forfølger sine egeninteresser, og det "fælles jeg", der har interesser til fælles med alle andre, Flikschuh (2007, 26).

13 Det var ikke Rousseau, der opfandt begrebet almenvilje. Det har en lang forhistorie i fransk religiøs og politisk tænkning. Det var en udbredt opfattelse under det absolutte monarki, at kongen skulle varetage det almene vel (paradoksalt nok en republikansk tanke), som Montesquieu, Diderot, Helvetius og d'Holbach kaldte for almenviljen, Riley (1978).

Figur 3. Heroiseringen af Jean-Jacques Rousseau som forfatteren til Samfundskontrakten. Maleri af Nicolas Henri Jeaurat de Bertry, Allégorie révolutionnaire, 1794



tion og den måde, hvorpå han bortforklarer de autoritære træk ved Rousseaus politiske filosofi som "fejl" og "misforståelser". Selv om Constant erkender, at Rousseau skabte forudsætningerne for "mere end ét slags tyranni", så gør han sig store anstrengelser for ikke at blive

slået i hartkorn med andre af Rousseaus kritikere, og han lægger ikke skjul på sin beundring for Rousseau, som han kalder for "dette sublime geni", "en stor mand" og "et fantastisk talent og en enorm autoritet". Constants beundring for Rousseau strakte sig videre end til blot personen Rousseau, Holmes (1984, 85ff), Tyler (2022), og Constant (1810) forsøger snarere at revidere Rousseau – bl.a. ved at omdefinere en række af Rousseaus centrale begreber – end at tilbagevise ham.

I talen fra 1819 gør Constant ikke meget ud af at forklare, hvori Rousseaus fejl og misforståelser skulle bestå. Han påstår, at Rousseau og Mably har "forvekslet fællesskabets autoritet med frihed," som om der var tale om en blot og bar forveksling, hvilket ikke var tilfældet, og at de overførte "udstrækningen af samfundets magt, af kollektiv suverænitet, som tilhørte andre århundreder, til vores moderne tidsalder," som er anakronismepåstanden.

Det er forståeligt, hvis Constant ikke har ment, at hans tale i 1819 var det rette sted for en filosofisk analyse af Rousseaus skrifter, men Constant havde tidligere skrevet udførligt om Rousseau – især i sit teoretiske hovedværk, *Principles of Politics Applicable to All Governments*, fra 1806 (revideret 1810). Lidt besynderligt tager Constant ikke udgangspunkt i individet hverken metodologisk eller moralsk, men indleder med en diskussion af Rousseaus politiske teori, og han erklærer sig ikke uenig i dét, han kalder for Rousseaus første princip, at: "any authority which governs a nation must come from the general will," Constant (1810, 6).

Det er besynderligt, at Constant med en *direkte* henvisning til Rousseau overtager Rousseaus begreb om almenviljen, samtidig med at det ud fra konteksten er klart, at Constant forstår noget andet ved almenviljen, end Rousseau gjorde, og at han blot taler om regeringsmagt baseret på samtykke.

Kernen i Constants kritik af Rousseau er, at den politiske magt hos Rousseau er ubegrænset. Det er ifølge Constant en "false and dangerous" antagelse, Constant (1810, 13), og det var denne idé om den absolutte folkesuverænitet, som "inspired our Revolution and those horrors for which liberty for all was at once the pretext and the victim," Constant (1810, 13).

Ifølge Constant må statsmagten nødvendigvis være begrænset, og han påstår, at "Rousseau overlooked this truth", Constant (1815, 177), hvilket ikke er tilfældet. Det er selve kernen i Rousseaus politiske filosofi, at folket er suverænt, og når borgerne ifølge Rousseau er frie i samfundstilstanden, er det i en helt anden forstand, end den, som Constant omtaler som de modernes frihed.

Constant omtaler dét (at alle borgere må underkaste sig kollektivet) som et uafhængigt princip og som et "aksiom", Constant (1810, 8), men synes ikke at indse, at det følger af, at nationen er suveræn. Constant forklarer heller ikke, hvilke antagelser om suveræniteten, der må lægges til grund for, at individer kan have nogen naturlige eller ukrænkelige rettigheder. Han kunne som Hobbes og Locke antage, at suveræniteten ligger i individerne, at de som hos Locke (1689) kun afgiver en del af deres naturlige rettigheder til statsmagten, og at de bevarer retten til at trække deres samtykke tilbage.[14] I stedet opfinder Constant sin egen definition af suverænitet, der opløser suverænitetsbegrebet, så det ikke længere betyder absolut og ubegrænset magt: "The body of all citizens is sovereign. This is to say that no individual, no group, no faction, can assume sovereignty except by delegation from that body. It does not follow, however, that the citizen body or those in whom it has vested the exercise of its sovereignty, can use it to dispose sovereignly of individual lives. On the contrary, there is a part of human existence which necessarily remains individual and independent, and by right beyond all political jurisdiction. Sovereignty exists only in a limited and relative way," Constant (1810, 31). Det er dårlig filosofi, men det er en måde at undgå at rette en ødelæggende kritik mod Rousseaus politiske teori.

Constant kritiserer også Rousseau og hans ligesindede for, at de rettede vreden mod dem,

14 Intet tyder på, at Constant har læst John Lockes *Anden afhandling om styreformen.* Han henviser kun få steder i sit forfatterskab til Locke, men ikke på en måde, der afslører noget kendskab til Lockes begreb om naturlige rettigheder, samfundskontraktteori eller ide om begrænset regeringsmagt baseret på samtykke.

der sidder på magten frem for på magten selv: "Instead of destroying it, they have dreamed only of relocating it," Constant (1810, 21).

Den kritik rammer Rousseau, hvis politiske teori placerer den suveræne magt i nationen/staten, og som negligerer, hvor undertrykkende hele folket kan være, når de besidder en absolut magt.

Constant går også i rette med Rousseaus påstand om, at suverænen – eftersom den består af alle og kun har alles fælles interesser som mål – ikke kan skade noget enkelt medlem af fællesskabet. Rousseau (1762, I.6, 26) skriver, at: "Endelig undergiver hver enkelt sig, ved at undergive sig alle, sig ikke til nogen." Deri tager Rousseau fejl, da individerne underkaster sig kollektivet, og da individernes egeninteresser adskiller sig fra deres fælles interesser.

Constants kritik går dog på, at da alle handlinger udført i fællesskabets navn uundgåeligt vil blive udført af nogle få individer, så "handling yourself over to everyone else, it is certainly not true that you are giving yourself to no one. On the contrary, it is to surrender yourself to those who act in the name of all," Constant (1810, 16), Constant (1815, 177). Den kritik ramte de revolutionære under revolutionen, der tilranede sig magten i nationens navn, Baker (1987, 244), men den rammer ikke Rousseau, der antager, at hele folket kollektivt og direkte udøver den suveræne magt.

Når Constant hævder, at Rousseau og Mably forvekslede fællesskabets autoritet eller suverænitet med frihed, så tager Constant fejl. Rousseau sætter ikke lighedstegn mellem suverænitet og frihed eller sammenblander autoritet og frihed, men han udviklede sin teori om almenviljen for at kunne forklare, hvordan alle kan medvirke til at danne en sammenslutning, "som forsvarer og beskytter med hele den fælles magt hver enkelt medlems person og ejendele" samtidig med, at hver enkelt "ved at forene sig med alle alligevel kun adlyder sig selv og forbliver lige så fri som førhen," Rousseau (1762, I.6, 25).

Sammenblandingspåstanden

At revolutionen skulle være endt i terrorregimet, fordi de revolutionære havde *sammenblandet* antikkens og de modernes frihed, forekommer at være en usandsynlig forklaring, som Constant ikke underbygger med nogen form for evidens: ingen historiske analyser og ingen citater fra revolutionens ledere. Det er også en forklaring, som Constant står alene med, og som mig bekendt ikke deles af andre historikere.

Constant falsificerer ydermere sin egen sammenblandingspåstand, når han skriver, at revolutionens ledere skelnede mellem individuel frihed og folkets suverænitet, men at de "mente, at alt skulle vige for den kollektive vilje, og at alle indskrænkninger af individuelle rettigheder ville blive rigeligt kompenseret ved deltagelse i den politiske magt." Og når han i *Principles* skrev, at "The Constituent Assembly (…) seemed to recognize individual rights, independent of society," Constant (1810, 12).

Debatterne om *Menneskerettighedserklæringen* og forfatningen fra 1791 efterlader heller ikke nogen tvivl om, at de revolutionære forstod forskellen mellem folkets suverænitet og individuelle rettigheder. De deputerede opererede godt nok fra starten med to forskellige begreber om frihed: det (liberale) begreb om individuel (negativ) frihed og det (republikanske) begreb om folkets suverænitet/nationens frihed, men de blandede dem ikke sammen. De kunne bare ikke forene dem, for har individer nogle naturlige eller ukrænkelige rettigheder, så kan nationen ikke være suveræn, og er nationen suveræn, kan individerne ikke have nogen ukrænkelige rettigheder.

Denne konflikt mellem de to frihedsbegreber kom til udtryk i *Menneskerettighedserklæringen*, der på trods af præamblens højtidelige erklæring om "menneskets naturlige, uafhændelige og hellige rettigheder" endte med at sætte nationens rettigheder over individernes, så den ikke ydede nogen substantiel beskyttelse af individuelle rettigheder, Pedersen (2020a, 40-41). Der gik heller ikke lang tid, før de deputerede til Generalstænderne begyndte at udøve en mere absolut magt, end nogen af Frankrigs enevældige konger nogensinde havde gjort. Efter Oktoberdagene i 1789, hvor kongefamilien blev bragt til Paris, blev både den lovgivende og den udøvende magt de facto koncentreret i Nationalforsamlingen, og efter nationaliseringen af kirkejorden i november 1789 stod

det klart, at Nationalforsamlingen mente, at de havde ret til at lovgive om *alt*, og at intet skulle stå i vejen for den revolutionære *vilje*. Den totalitære opfattelse af, at den suveræne nation har ret til at lovgive om alt, var essensen af den revolutionære ideologi, og det var den ideologi, der i sidste ende førte til terroren, Furet (1981, 55, 62), Hampson (1988). I tiden frem til vedtagelsen af forfatningen i september 1791 var der ikke den menneskerettighed, der ikke blev krænket, Pedersen (2020b). Det var de revolutionæres opfattelse, at: "society may exercise over its members an unlimited authority and that everything the general will ordains, is rendered legitimate by that alone," Constant (1810, 13).

Robespierre var ingen undtagelse i forhold til at skelne mellem individuel frihed og folkesuverænitet. Han havde ifølge Linton (1999) en nærmest libertariansk opfattelse af, at mennesker er født med nogle naturlige rettigheder, samtidig med at han mente, at nationen er suveræn, og at folket som kollektiv har ret til at udøve en absolut magt over borgerne.

Robespierre redegør i en berømt tale fra december 1793 for forskellen mellem den forfatningsmæssige regering, hvis primære opgave er at værne om den borgerlige frihed, og den revolutionære regering, der må udøve en absolut og ubegrænset magt for at beskytte statsmagten mod angreb fra enhver fjende: "Den forfatningsmæssige regering er primært optaget af borgerlig frihed; og den revolutionære regering af den offentlige frihed. Under det forfatningsmæssige regime er det tilstrækkeligt at beskytte enkeltpersoner mod misbrug af statsmagten; under det revolutionære regime er statsmagten selv forpligtet til at forsvare sig mod alle de fraktioner, der angriber den," Robespierre (1793) – hvilket legitimerede, at revolutionens ledere måtte benytte ethvert middel til at forsvare deres egen magt.

En revolutionsregering var for Robespierre defineret ved, at den ikke hviler på nogen forfatning men på dens "forenelighed med revolutionen", Furet (1988b, 548). Det var nyt, for *l'ancien régime* var netop blevet kritiseret for ikke at hvile på nogen forfatning, og med Boldhuseden havde Nationalforsamlingen erklæret, at de ville give Frankrig en forfatning. Da Robespierre og Saint-Just valgte ikke at implementere forfatningen i 1793, kastede de vrag på alle 1789's principper, og de genoplivede argumenter fra jurister under enevælden om "nødvendigheden af den offentlige sikkerhed," Furet (1988b, 549), for at legitimere et diktatur i folkets navn. Når staten ikke længere var styret af love, var det ikke længere en republik ifølge Rousseau (1762, II.6 44): "Jeg kalder da for republik enhver stat, der er styret af love, uanset hvilken form for administration der er tale om: for kun da styrer den offentlige interesse."

Sammenblandingspåstanden må derfor siges at være falsificeret.

Implementeringspåstanden

Der var heller ikke nogen af revolutionens ledere, der forsøgte at indføre antikkens frihed i snæver eller bredere forstand, idet ingen af dem forsøgte at indføre folkets kollektive og direkte udøvelse af suveræniteten.

De ønskede fra starten at erstatte det absolutte monarki med et konstitutionelt monarki, og hen over sommeren 1789 blev det nok debatteret, hvordan magten skulle deles mellem en lovgivende, udøvende og dømmende magt, men det var ikke til diskussion, at der var tale om et *repræsentativt* demokrati og ikke et direkte demokrati.

I forfatningen fra 1791 blev valgretten stærkt begrænset, så størstedelen af de voksne mandlige borgere var uden politisk indflydelse, og kvinder havde ikke stemmeret. Der var end ikke tale om, at alle borgere selv *indirekte* udøvede den suveræne magt. Det var det bedrestillede borgerskabs revolution – ikke folkets.

Heller ikke nogen af de senere ledere forsøgte at indføre antikkens form for frihed. Den republikanske Jacques-Pierre Brissot (1754-93), der var en af Girondinernes ledere, mente ikke, at antikkens republikanisme passede til Frankrig i det 18. århundrede, Hammersley (2020, 158-59). Også Girondinernes udkast til en forfatning i foråret 1793, der var udarbejdet af Condorcet, var en forfatning for et repræsentativt demokrati. Heller ikke Montagnards stræbte efter at indføre antikkens form for direkte demokrati, da de kom til magten i sommeren 1793. Montagnards forfatning fra juni

1793 var ganske vist langt mere demokratisk end forfatningen fra 1791, men det var stadig en forfatning for et repræsentativt demokrati og ikke et direkte demokrati. Og i øvrigt trådte den aldrig i kraft.

Der var kræfter uden for Konventet, der ønskede direkte folkelig godkendelse af al lovgivning, og sans-culotterne mente, at de alene udgjorde folket med ret til at gribe ind i begivenhederne og om nødvendigt med vold. Hvilket de så gjorde gentagne gange. Men der var ingen af revolutionens ledere, der forsøgte at indføre antikkens form for frihed i snæver eller bredere forstand.

De revolutionære havde også fra begyndelsen et oprigtigt ønske om at indføre de modernes frihed ved at sikre nogle grundlæggende frihedsrettigheder efter de amerikanske staters forbillede, og det var det primære formål med *Menneskerettighedserklæringen*. Om dette skriver Constant, som citeret ovenfor, at "The Constituent Assembly, at the start, seemed to recognize individual rights, independent of society. Such was the origin of the Declaration of Rights," Constant (1810, 12).

Implementeringspåstanden må derfor siges at være falsificeret.

Antikkens ufrihed

Constant har ret i, at det var efter inspiration fra antikken og fra Rousseau og Mably, at det under terrorregimet endte med folkets fuldstændige underkastelse. Det var blot ikke under "fællesskabets myndighed" men under revolutionsregeringens myndighed, for da terrorregimet blev indført hen over sommeren 1793, var Frankrig ikke længere et demokrati.

Den 2. juni 1793 blev Girondinernes ledere udrenset fra Konventet efter krav fra oprørske parisere, der havde omringet Konventet, og de blev arresteret, dømt til døden og henrettet. Konventets sammensætning afspejlede derefter ikke længere valgresultatet, og da Montagnards udfærdigede en ny republikansk forfatning, der blev vedtaget af Konventet, blev den aldrig implementeret, fordi Montagnards frygtede at miste magten efter et nyvalg. Montagnards var kommet til magten ved et kup, Frankrig havde ingen forfatning, og demokratiet var de facto afskaffet, så der var ikke tale om "individets fuldstændige underkastelse under *fællesskabets* myndighed." Myndighederne havde ikke længere nogen demokratisk legitimitet. De udgjordes af en lille revolutionær elite, der havde erobret magten med vold. Det havde intet med antikkens frihed at gøre.

Dydens republik

Efter afsættelsen af kongen i august 1792, var Frankrig blevet en republik, og det var meningen, at Forfatningskonventet, der var blevet valgt i september 1792, skulle udfærdige en republikansk forfatning. Da det i en republik er folket, der regerer, var det ifølge Montesquieu nødvendigt, at folket kan udvise mådehold og selvkontrol. *Dyden* er derfor demokratiets grundprincip og drivkraft, Montesquieu (1748, 3.3 23). Med dyd mener Montesquieu politisk dyd, som han definerer som "kærlighed til lovene og fædrelandet. Denne kærlighed (…) kræver, at man til stadighed sætter almenvellet højere end sit eget vel," Montesquieu (1748, 4.5 38).

Inspireret af Montesquieu (og Rousseau) ønskede Konventet at fremme republikanske dyder, Parker (1937, 121), Carrithers (2023). Frankrig var i krig, og det handlede i første omgang om at fremelske en fransk patriotisme med kærlighed til fædrelandet og republikken, men Robespierre og Saint-Just gik i 1793 et skridt videre ved at gøre individernes underkastelse under "folkets sag" til et mål i sig selv, Parker (1937, 166), Carrithers (2023). Dermed gav de staten en ideologi, som de antikke bystater ikke havde haft.

Folkeopdragelse

Da dyd ifølge Montesquieu ikke er grundprincippet i det monarkiske eller aristokratiske styre, vil borgerne ikke besidde den nødvendige borgerdyd efter overgangen fra det enevældige monarki til den demokratiske styreform. Dyden må derfor indpodes i borgerne, den må læres. Den kan ikke skabes med lov. Derfor har den republikanske regeringsform "brug for al opdragelsens styrke," Montesquieu (1748, 4.5 38). Rousseau efterlyste ligeledes en statslig folkeopdragelse som i Sparta, der skulle "omforme hvert individ" til at blive den perfekte samfundsborger, Rousseau (1762, II.7, 46).

Figur 4. Robespierre og Saint-Just



Den statslige opdragelse skulle som i Sparta træne børnene i "aldrig at anskue deres individualitet på en anden måde end i relation til statens legeme og i, så at sige, kun at opfatte deres egen eksistens som en del af statens, så kan de til sidst ende med på en måde at identificere sig med dette, det største hele, at føle sig som medlemmer af fædrelandet," Rousseau (1755, 96-97).

Robespierre overtog denne opfattelse, og ved fremlæggelsen af forfatningen den 24. juni 1793 præsenterede han en plan for statslig opdragelse af børn, Parker (1937, 127, 161), Blum (1986, kap. 10), der skulle skabe "det nye menneske", der som spartanerne var fuldstændig socialiserede til at tjene republikken.

Men folkeopdragelse var ikke nok. Robespierre var som Machiavelli (1531) og Rousseau kritisk over for kristendommen og kristne dyder, men han var ikke ateist, og i en berømt tale fra den 7. maj 1794 forklarede Robespierre (1794c), hvordan samfundsmoralen skulle understøttes af en borgerlig religion efter Rousseaus (1762, IV.8) anvisninger, og af afholdelsen af nationale festivaler der kunne samle hele folket. Samme dag vedtog Konventet at stifte den nye borgerlige statsreligion, *Tilbedelsen af det Højeste Væsen* [culte de l'Être suprême], og alle større kirker skulle udøve den nye religion. Den 8. juni blev der afholdt en festival for *Tilbedelsen af det Højeste Væsen*, designet af David.

Terrorens nødvendighed

Montesquieu var udmærket klar over, at dyd ikke er naturligt for mennesker, for det er altid "en meget smertelig sag" at "give afkald på sit eget" for fællesskabets skyld, Montesquieu (1748, 4.5 38). Robespierre opererede omvendt med en nærmest mytisk forestilling om folket – *le peuple* – der var naturligt dydigt. Den opfattelse blev sværere og sværere at forene med, at ikke hele folket støttede ham. Gradvist blev definitionen af "folket" indsnævret, så den ikke omfattede aristokrater, monarkister, de rige, katolske præster, moderate, "spekulanter", Girondister, Dantonister, Hebertister og alle andre, der ikke bakkede helhjertet op om Robespierres linje, Blum (1986, 197-200, 204-11, 217, 261). For Robespierre måtte enhver modstand skyldes egoisme, ond vilje og korrumpering, og med stigende intensitet anvendte Robespierre en retorik, hvor han stillede "dyd", "sandhed", "renhed" og "republikkens enhed" op over for "egeninteresse", "falskhed", "korruption" og "individualisme", Blum (1986, 195), Jennings (2011, 9). Robespierre anskuede mere og mere revolutionen i messianske termer som

en kamp mellem det gode og det onde, Linton (1999, 49), og stillet over for ondskaben selv, er der ikke plads til kompromiser. Ondskaben må vige, og dyden må sikres med ethvert middel. Om nødvendigt med terror.

I sin berygtede tale fra den 5. februar 1794 erklærer Robespierre (1794a,b), at "Hvis den folkelige regeringsmagts drivkraft i fredstiden er dyden, er den folkelige regeringsmagts drivkraft under revolutionen på en gang *dyd og terror*: dyd, uden hvilken terroren er katastrofal; terror, uden hvilken dyden er magtesløs. Terroren er ikke andet end retfærdigheden – prompte, streng og ubøjelig. Den udgår derfor fra dyden. Den er i mindre grad et særligt princip end en følge af demokratiets generelle princip anvendt på fædrelandets mest presserende behov." Terroren var det middel, der skulle skabe dydens herredømme – og guillotinen det instrument, der skulle skille de onde fra de gode, Furet (1981, 69-70).

For Robespierre var der ingen forskel på kampen om magten og kampen på folkets vegne. I Robespierres og Saint-Justs retorik var "folkets sag" identisk med deres egen, og "Robespierre or Saint-Just claimed in their own persons to embody the general will against the false advice of the multitude," Berlin (2006, 142). "Jeg er selv folket" [Je suis peuple moi-mê me!], udtalte Robespierre, Blum (1986, 160).

Magt korrumperer

Historikere har peget på mange faktorer, der medvirkede til, at den franske revolution udviklede sig til terrorregimet. At magt korrumperer, er en af dem.

Constant var meget opmærksom på, at rendyrket magtpolitik ofte føres under dække af retoriske påskud om frihed eller dyd. Constant (1810, 13) omtaler, hvordan "the factional interest of the men who had seized power" var en medvirkende årsag til terroren, og at de revolutionære handlede under dække af tilsyneladende uvildige principper, selv om de hvilede på teorien om den absolutte folkesuverænitet og ideen om, at alt hvad almenviljen foreskriver, er legitimt. Det var denne teori, der "inspired our Revolution and those horrors for which liberty for all was at once the pretext and the victim," Constant (1810, 13). Constant var altså udmærket klar over, at terroren ikke alene skyldtes en sammenblanding af antikkens og de modernes frihed eller et forsøg på at indføre antikkens form for frihed.

Afsluttende bemærkninger

Sammenfattende kan det konkluderes:

1. Sammenblandingspåstanden er falsificeret, og Constant gjorde det sådan set selv.
2. Implementeringspåstanden er falsificeret. Ingen af de revolutionære ledere forsøgte at indføre antikkens form for frihed med direkte demokrati, og Menneskerettighedserklæringen er bevis på deres intention om at indføre de modernes form for individuel frihed.
3. Robespierre og Saint-Just ønskede at etablere "dydens republik" – ikke "frihedens republik", og det var ikke antikkens frihed, de forsøgte at indføre, men antikkens ufrihed i form af antikkens republikanske dyder drevet til det ekstreme. Og uden antikkens direkte demokrati.
4. Terrorregimet førte til folkets fuldstændige underkastelse under revolutionsregeringens myndighed – og ikke under "fællesskabets myndighed". Demokratiet var afskaffet, før terroren blev officiel politik.
5. Under terrorregimet var det ikke længere almenviljen, der kom til udtryk i lovene, men en lille revolutionær elites vilje, og Frankrig var ikke længere en republik i Rousseaus forstand.
6. Politisk dyd blev et mål i sig selv og en ideologi for republikken, og etableringen af "dydens republik" var et moralsk projekt med religiøse overtoner, der skulle understøttes af en ny borgerlig religion.
7. Det drejede sig ikke længere om at opdage almenviljen, men om at opdrage almenviljen. Borgerne skulle tvinges til at være dydige, ikke til at være frie – og om nødvendigt med terror.

I sin ungdom havde Benjamin Constant forsvaret terrorregimet indtil kort tid efter henrettelsen af Robespierre, men i de efterfølgende år tog han meget klart afstand fra terroren, Luca (2009), Vincent (2011).

Det er derfor svært at forklare – politisk eller psykologisk – hvorfor Benjamin Con-

stant i sin tale 25 år senere ikke vil tage utvetydigt afstand fra terroren. Han bagatelliserer den som "ulykker" og "uendelige onder", han bortforklarer dens årsager som "fejl", og han undskylder terrorens bagmænd med, at de ellers var "velmenende mænd", hvis "mål var ædle og storsindede". Constant mener derfor, at "Selv deres fejl var undskyldelige," så "Gud forbyde" at han "skulle bebrejde dem for hårdt." Næsten samme sprogbrug anvender Constant om Rousseaus politiske filosofi, som han også undskylder med, at den skyldes "fejl" og "misforståelser".

Påstandene om, at revolutionens ledere skulle have sammenblandet antikkens og de modernes frihed, og at de ved en fejl skulle have forsøgt at implementere antikkens frihed i stedet for den frihed, der passer sig for de moderne, er en "falsk melodi", og Constant synes ikke at have erkendt, at de totalitære tendenser, der førte til terroren, allerede var til stede i 1789.

Talen efterlader ikke alene indtrykket af, at Benjamin Constant var principløs, hvilket også var mange samtidiges opfattelse, men Constants villighed til at bortforklare og undskylde terroren rejser uundgåeligt spørgsmålet, hvor liberal Constant egentlig var.

Litteratur

Baker, Keith Michael (1987): "Representation redefined" optrykt i Baker: *Inventing the French Revolution*. Cambridge, 1990.

Berlin, Isaiah (2006): "The idea of freedom," i Isaiah Berlin: *Political Ideas in the Romantic Age*. London 2006.

Brint, M. E. (1985): "Jean-Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A Dialogue on Freedom and Tyranny." *The Review of Politics* 47(3), 323-46.

Blum, Carol (1986): *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution.* Ithaca.

Bodin, Jean (1576): *On Sovereignty. Six Books of the Commonwealth*. Oxford.

Carrithers, David W. (2023): "Montesquieu on Virtue." Callanan and Krause (eds.): *The Cambridge Companion to Montesquieu.* Cambridge.

Constant, Benjamin (1810): *Principles of Politics Applicable to All Governments.* Liberty Fund, 2003.

Constant, Benjamin (1814): *The Spirit of Conquest and Usurpation* i Fontana (ed.): *Constant. Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge, 1988.

Constant, Benjamin (1815): *Principles of Politics Applicable to All Representative Governments* i Fontana (ed.): *Constant. Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge, 1988.

Constant, Benjamin (1819): "On the liberty of the ancients compared with that of the moderns." Fontana (ed.): *Constant. Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge, 1988.

Constant, Benjamin (2024): "Antikkens frihed sammenlignet med de modernes." *LIBERTAS* nr. 84, 20-34.

Flikschuh, Katrin (2007): *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives*. Cambridge.

Fontana, Biancamaria (ed.) (1988). *Benjamin Constant. Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge.

Furet, Francois (1981): *Interpreting the French Revolution.* Cambridge.

Furet, Francois (1988a): "Terror." Furet og Ozouf (eds.): *A Critical Dictionary of the French Revolution.* Cambridge, Ma. 1989.

Furet, Francois (1988b): "Revolutionary Government." Furet og Ozouf (eds.): *A Critical Dictionary of the French Revolution.* Cambridge, Ma. 1989.

Garsten, Bryan (2009): "Behind the Nostalgia for Ancient Liberty." *European Journal of Political Theory* 8(3), 401-11.

Garsten, Bryan (2010): "Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures." *Political Theory* 38(1), 4-33.

Gauchet, Marcel (1988): "Constant." Furet and Ozouf (eds.): *A Critical Dictionary of the French Revolution.* Cambridge, Ma. 1989.

Hammersley, Rachel (2020): *Republicanism. An Introduction.* Cambridge.

Hampson, Norman (1988): *Prelude to Terror. The Constituent Assembly and the Failure of Consensus, 1789-1791.* Oxford.

Hampson, Norman (2002): "Mably and the Montagnards," *French History* 16(4), 402-15.

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

Holmes, Stephen (1984): *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism.* New Haven: Yale University Press.

Holmes, Stephen (2009): "The Liberty to Denounce: Ancient and Modern." Rosenblatt (ed.): *The Cambridge Companion to Constant.* Cambridge.

Holmes, Stephen (2012): "Rethinking Liberalism and Terror." Raf Geenens and Helena Rosenblatt (eds.): *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day.* Cambridge.

Israel, Jonathan (2014): *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton.

Jennings, Jeremy (2009): "Constant's Idea of Modern Liberty." Rosenblatt (ed.): *The Cambridge Companion to Constant.* Cambridge.

Jennings, Jeremy (2011): *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. Oxford.

Jennings, Jeremy (2012): "Liberty." Berenson, Duclert and Prochasson (eds.): *The French Republic. History, Values, Debates.* Cornell.

Keohane, Nannerl O. (1980): *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment.* Princeton.

Linton, Marisa (1999): "Robespierre's political principles." Haydon Colin and William Doyle (eds.): *Robespierre.* Cambridge.

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

Luca, Stefano de (2009): "Benjamin Constant and the Terror.." Rosenblatt (ed.): *The Cambridge Companion to Constant.* Cambridge.

Machiavelli, Niccolò (1531): *Drøftelser af de første ti bøger hos Titus Livius*. Hasselager, 2004.

McNeil, Gordon H. (1945): "The Cult of Rousseau and the French Revolution." *Journal of the History of Ideas* 6 (2), 197-212.

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

Nippel, Wilfried (2016): *Ancient and Modern Democracy. Two Concepts of Liberty?* Cambridge.

Parker, Harold Talbot (1937): *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the Development of the Revolutionary Spirit.* Chicago.

Pedersen, Torben Mark (2020a): "Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder." *LIBERTAS* nr. 72, 21-45.

Pedersen, Torben Mark (2020b): "Folkesuverænitet, lighed og kampen om forfatningen 1789-91" *LIBERTAS* nr. 73, 12-56.

Pedersen, Torben Mark (2021): "Individ – kontrakt – stat. Thomas Hobbes' politiske filosofi" *LIBERTAS* nr. 76, 4-66.

Pedersen, Torben Mark (2023): "Venstre" og "højre" og i den franske Nationalforsamling" *LIBERTAS* nr. 83, 33-59.

Pedersen, Torben Mark (2024): "Benjamin Constant om antikkens og de modernes frihed." *LIBERTAS* nr. 84, 35-49.

Pettit, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government.* Oxford.

Riley, Patrick (1978): "The General Will Before Rousseau." *Political Theory. Special Issue: Jean-Jacques Rousseau*, 6(4), 485-516.

Robespierre, Maximilien de (1793): "Rapport du 5 nivôse an II sur les principes du Gouvernement révolutionnaire" https://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_du_5_niv%C3%B4se_an_II_sur_les_principes_du_Gouvernement_r%C3%A9volutionnaire

Robespierre, Maximilien de (1794a): "Vedrørende de politiske moralske principper, som bør lede Nationalkonventet i dets indre administration af Republikken (5. februar 1794)." Thorup et al (red.): *Den franske revolution.* Århus, 2015.

Robespierre, Maximilien de (1794b): "February 5, 1794 (17. Pluviôse, An II): Robespierre's Report on the Principles of Political Morality." Paul H. Beik: *The French Revolution. Documentary History of Western Civilization.* New York, 1970.

Robespierre, Maximilien de (1794c): "May 7, 1794 (18 Floréal, An II): Robespierre's Report on Religious and Moral Ideas and Republican Principles." Paul H. Beik: *The French Revolution. Documentary History of Western Civilization.* New York, 1970.

Rousseau, Jean-Jacques (1755): "Afhandling om den politiske økonomi." Mikkel Thorup (red.): *Jean-Jacques Rousseau. Politiske skrifter.* Århus, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Samfundskontrakten*. København, 2007.

Shklar, Judith N. (1969): *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory.* Cambridge.

Tyler, Colin (2022): "Rethinking Constant's ancient liberty: Bosanquet's modern Rousseauianism" *History of European Ideas* 48(3), 280-95.

Vincent, K. Steven (2000): "Benjamin Constant, the French Revolution, and the Origins of French Romantic Liberalism," *French Historical Studies* 23 (4), 607-37.

Vincent, K. Steven (2011): *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*. New York.

Frihedens fjender

David Gress

I anledning af tildelingen af Adam Smith prisen til Martin Ågerup havde Libertas inviteret David Gress til at holde en tale om "Frihedens fjender," der er optrykt her. David Gress er selv tidligere modtager af Adam Smith prisen.

Tak for invitationen til at tale til jer i dag i anledning af, at Martin Ågerup modtager Adam Smith Prisen. Torben Mark Pedersen foreslog, at jeg skulle tale om frihedens fjender. Hvis jeg skulle gøre det grundigt, ville vi stadig sidde her i morgen. Det havde været lettere at bede mig tale om frihedens venner. Det ville blive et kort foredrag, hvori navnet Martin Ågerup dog ville spille en stor rolle.

Når vi ser os omkring i verden i dag i oktober 2024 i ugerne før det amerikanske valg, i andet år af den nye Mellemøstkonflikt og i tredje år af krigen i Ukraine kan det være vanskeligt at få øje på lyspunkter. Friheden, hvordan vi end definerer den, synes at være på tilbagetog over alt. Seriøse iagttagere spørger, om konflikterne i det amerikanske samfund overhovedet vil tillade valget at finde sted under ordnede forhold. Friheden er truet der. Mellemøstkonflikten har afsløret en grad af jødehad i de såkaldt demokratiske samfund, som åbenbart har overrasket mange, der ikke har fulgt med i, hvad der er sket i medier og samfundsdebat de sidste mange år. Denne eksplosion af jødehad har ikke mødt væsentlig modstand blandt politikere. Tværtimod har mange politikere i Vesten udvist en påfaldende tendens til at favorisere jødehaderne, hvilket ikke ligefrem øger friheden for dem, der ikke deler jødehadet. Krigen i Ukraine, eller rettere de vestlige regeringers reaktioner på den, har skadet de europæiske og den amerikanske økonomi uden dog at garantere ukrainsk sejr, som forekommer mere usandsynlig dag for dag. Den har også medført en ensretning i debatten, som ikke tjener friheden. I det hele taget er den villede og planlagte ensretning af debatten på vigtige politikområder måske den væsentligste umiddelbare grund til, at friheden taber terræn.

Men hvem eller hvad er frihedens fjender, og hvorfor handler de, som de gør? Jeg skal i dette oplæg tage jer på en lille rundtur omkring forskellige institutioner og ideologier og ved nogle eksempler vise, hvordan frihedens fjender ser ud. Når vi kommer til slutningen af rækken, vil jeg afsløre, hvor jeg ser den farligste af alle fjenderne.

Lad mig begynde med at definere begrebet fjende. En fremtrædende storpolitisk iagttager sagde en gang, at vores fjende er den, hvis svækkelse fremmer vor overlevelse. Oversat til dagens emne betyder det, at fjenden er den, hvis svækkelse fremmer friheden. Fjenden kan være såvel konkret og fysisk som usynlig og psykisk.

Før jeg kommer til eksemplerne, må jeg hellere gøre rede for, hvad frihed, altså det, vi alle sammen forsvarer, er. Store tænkere har siden Aristoteles givet mange definitioner af frihed, som jeg ikke her kan opregne. Det er heller ikke nødvendigt, for de fleste af dem kan reduceres til to slags.

Blandt de tidligste er den, Aristoteles kom med, og som ganske enkelt siger, at frihed er, at enhver kan leve, som han vil. Man kan kalde den definition for den fjerne forfader til den i vor tid udbredte forestilling, at frihed netop er at leve, som man til enhver tid vil, en forestilling, man kan kalde udfoldelsesfrihed. Det var

naturligvis ikke, hvad Aristoteles mente, idet hans definition forudsætter, at "enhver" er et voksent, forstandigt menneske, der ikke er underlagt skiftende indfald og tvangstanker.

Nærmere vor tid har vi den britiske tænker Isaiah Berlin, hvis essay om to slags frihed fra 1959 stadig og med rette nyder stor indflydelse. Mange her vil kende det. Den ene slags frihed, siger han, er friheden til at sige fra, eksempelvis over for statsmagten. Denne slags frihed garanterer individets ukrænkelighed og besvarer spørgsmålet "hvem er herre?" Det er den slags frihed, der optræder i Uafhængighedserklæringen og i mange landes forfatninger. Den anden slags frihed er udfoldelsesfriheden, retten til at gebærde sig, som man vil, uden hindringer og besvarer spørgsmålet "hvor langt er jeg herre?" Hvad er mit råderum? Det er udfoldelsesfriheden, som de fleste i vor tid i de vestlige lande vil anse som den egentlige, personlige frihed.

Det er ikke den frihed, der er i den største fare. Mange lande, hvis regeringer er begyndt at straffe folk, der mener noget andet end de, tillader mange ting, der var utænkelige for blot få år siden, så som kønsskifte eller rettere illusionen om kønsskifte. Hvis der er noget, der i vor tid udtrykker udfoldelsesfriheden, er det vel netop illusionen om kønsskifte.

Berlins inddeling er nyttig, men ikke helt nok. Jeg vil gå et skridt videre og sige, at ja, der findes overordnet set to slags frihed, og den ene af dem er ganske rigtigt udfoldelsesfriheden. Dens modsætning er den frihed, et menneske opnår ved at udvikle sig selv. Den frihed er ikke noget givet, men noget, der bliver til for enhver. Ifølge den frihed er et menneske mere frit, når det kan og vil mere. At beherske færdigheder og at tilegne sig den for én selv højst mulige grad af viden og kunnen, som ikke er det samme som at tage en høj uddannelse, er at øge sin frihed.

Den slags frihed går tilbage til nogle af betydningerne af det latinske liber og liberalis. De ord havde oprindelig intet med økonomi at gøre. En liberalis var én, der var storsindet og gavmild, hvilket stadig er én af betydningerne af liberal på engelsk. Den betydning må ikke forveksles med den amerikanske, politiske betydning af liberal, som snarere betyder progressiv, venstreorienteret og i vore dage ideologisk snæversynet og herskesyg. Den slags betydninger er nærmest det modsatte af gavmild og storsindet.

Når jeg i det følgende nævner frihed, er det denne større, mere menneskelige og mere rummelige definition, jeg tænker på, selv om den også kan omfatte en fornuftig, beskeden og ikke herskesyg udfoldelsesfrihed. At en sådan beskeden udfoldelsesfrihed i vore dage langt hen er erstattet af en dominerende og intolerant udfoldelsesfrihed er udtryk for et forfald. Det ser vi eksempelvis i forskellen på en abstrakt maler som Jackson Pollock, der ville udfolde sig uden at trampe på andre, og en narcissist som Andrès Serrano, der forlangte, at alle skulle beundre hans kunstværk, som er et krucifix nedsænket i urin.

Lad os nu komme til eksemplerne på fjender af friheden. Den første kategori omfatter dem, man kan kalde panikmagerne. Det kan ikke være undgået nogens opmærksomhed, at menneskeheden og især den vestlige i de sidste mange år har levet særdeles farligt, hvis man skal tro disse panikmagere.

Det gælder især på tre områder:

1. Kloden er ved at blive ubeboelig på grund af menneskeskabte klimaforandringer, hvorfor befolkningerne må indstille sig på voldsomme ændringer i levevis og især på langt mindre frihed.
2. Bølge efter bølge af ekstremt farlige sygdomme vælter ind over os og kræver lige som klimaforandringerne drastiske indskrænkninger i friheden for at kunne bekæmpes.
3. Højreekstreme populister truer med at vinde valg i land efter land, hvorfor ytringsfriheden må indskrænkes, så de i magthavernes øjne forkerte meninger ikke udbredes.

Jeg begynder med klimasvindlen, som jeg med citat af norske Kent Andersen kalder den. Naturligvis forandrer klimaet sig, og derfor er ordet "klimabenægter" meningsløst. Det svarer til at sige "vandbenægter" eller "luftbenægter", og er ikke mere end et nedsættende skældsord anvendt af journalister, politikere og andre, der påstår at vide ting, de umuligt kan vide.

Hvad vi, der ser skeptisk på panikmagernes påstande om menneskeskabte klimaforandrin-

ger, siger, er to ting. Hvis du er Bjørn Lomborg, siger du, at det formentlig er sandt, at menneskeskabte drivhusgasser påvirker temperaturen, men at alle de foreslåede forholdsregler med garanti ikke vil have anden virkning end at gøre folks liv dyrere og vanskeligere og spilde penge til ingen nytte, kort sagt at indskrænke friheden.

Hvis du derimod er Ole Humlum, Ian Plimer, Richard Lindzen eller én mange ligesindede, afviser du grundpåstanden, at menneskelige aktiviteter i målelig grad og i global skala kan påvirke klimaet. Der er simpelt hen for mange variable til, at man kan pille nogle få ud sige, at netop de skyldes menneskelig aktivitet og har en afgørende indvirkning. Pointen er imidlertid, at såvel folk som Lomborg som de andre er aldeles enige om, at alle de iværksatte og påtænkte forholdsregler er fuldstændig formålsløse, hvis formålet skulle være at standse temperaturstigninger.

Men det egentlige formål er naturligvis ikke at standse temperaturstigninger. Det er at berige spekulanter og få politikere til at føle sig vigtige. Jeg har ikke tal på, hvor meget kløgtige folk har tjent på klimasvindlen til dato, det tror jeg, ingen har, men vi taler formentlig allerede om trillioner af dollar. Under alle omstændigheder bruger politikerne klimasvindlen til at gennemføre den suverænt største overførsel af ressourcer fra fattige til rige folk i verdenshistorien. Hvis der nogen sinde har været tale om rendyrket udbytning til fordel for en lille klasse af snyltere, ser vi den her. I industrisamfundets tidlige år fandt udbytning også sted, men i langt mindre målestok, og udbytningen havde dog positive følger, nemlig økonomisk vækst og efterhånden større velstand. Den pågående udbytning i klimaets navn hæmmer væksten og medfører større ulighed.

Der er to slags folk, der tjener på klimasvindlen. Den første er dem, der oftest med statsstøtte opretter virksomheder, der skal bekæmpe klimaforandringer. De tjener vældig godt og er kloge nok til at hoppe ud af svindlen, når virkeligheden langt om længe begynder at banke på, som det i disse dage er ved at ske for store virksomheder i flere lande. Den anden er politikerne, som får mere magt over folks adfærd og behov med den bedst mulige undskyldning, som er klodens fremtid.

Magt over almindelige menneskers behov var et grundprincip i de kommunistiske stater og er det derfor stadig i Kina. Det er intet tilfælde, at panikmagerne efterstræber den slags magt, men den ødelægger friheden. Det er ikke frihed at udskamme folk til ikke at spise kød, flyve eller køre bil, selv om meget tyder på, at udskamningen nok virker retorisk, men næppe meget i praksis.

Jeg kan fatte mig kort om de to andre slags panik, for mønstret er det samme. Næste gruppe af panikmagere, og som i vid udstrækning består af samme folk som den første, er dem, som udnyttede en måske menneskeskabt sygdom, nemlig COVID-19, til at gennemføre en hårdhændet begrænsning af almindelige menneskers liv, som ingen havde vovet før, selv ikke under virkeligt farligere epidemier så som Den spanske Syge i 1918-19, der kostede 25-50 millioner mennesker livet. Undskyldningen var som med klimasvindlen, at liv afhænger af, at folk gør, som de får besked på. Det værste ved nedlukninger var dog, at vi fandt os i dem. Folk lystrede, selv når det var absurd eller smerteligt.

Man må sige, at troen på, at de fleste mennesker dybt nede hellere vil være frie end trælle, fik et skud for boven. Men der må vi huske Alexis de Tocqueville, som udmærket kunne se i 1830'rne, at demokratiet var på fremmarch, men samtidig så, at det demokratiske menneske risikerede at degenerere til en tryghedssøgende arbejdsmyre styret af en almægtig stat. Frihed, mente han, var noget, kun de få efterstræbte, men han håbede dog, at der i hvert slægtled ville være nok af disse få til, at friheden ville overleve. Er det kun et fromt håb?

Så er der truslen fra populisterne. I 2024 har såkaldte populister opnået væsentlige sejre ved valg i flere europæiske lande, lige som det kan ske i USA. Fælles for disse populister er, at de mener, at deres egne nationer og folk er værd at bevare. Bare den mening er utålelig for den store gruppe af meningsdannere og magthavere, som gerne vil kontrollere, hvad menigmand siger og tænker. Denne store gruppe af panikmagere kan vi løst kalde globalisterne, legemliggjort i EU-systemet, i FN og i World Economic Forum og dettes talrige skare af disciple,

herunder mange i dansk politik og erhvervsliv.

Et sigende eksempel var, da Ursula von der Leyen og med hende hele venstrefløjen i EU-parlamentet forsøgte at udskamme den ungarske premierminister Viktor Orban. Som regeringschef i det land, der har det halvårlige formandskab i EU, skulle han holde tale i parlamentet. Den var som alle hans taler af et format, ingen anden politiker i Europa i dag bare kommer i nærheden af. Han er statsmand, den eneste i vor tid, de andre er undermålere. Måske var det netop hans overlegne evner, der gjorde, at reaktionen ikke bestod i at imødegå hans argumenter, men barnagtig larm, mens fru von der Leyen med sit sædvanlige stive sergentblik kun formåede at antyde nogle beskyldninger om, at Orban var i lommen på Vladimir Putin. Man skal være usædvanlig afstumpet og historisk uvidende for at beskylde en demokratisk ungarsk politiker for at være russervenlig, men erfaring har rigelig vist, at von der Leyen er begge dele. Hun legemliggør om nogen en fjende af friheden.

Globalisterne, Den dybe Stat, Sumpen eller Komitéen – ukært barn har mange navne – bekæmper populisterne med tre redskaber: propaganda, politiske studehandler og censur. Propagandaen består i at definere, hvad der for få år siden var normale, konservative holdninger til nation og historie som højreekstreme og farlige for, hvad de kalder "vort demokrati". Det er i øvrigt påfaldende, at ingen af dem fatter, hvor ironisk den betegnelse er blevet, men nu hører ironi heller ikke til globalisternes stærke sider.

Propagandaen skal via udskamning føre til, at folk, der gerne vil være anstændige, ikke stemmer på disse fjender af "vort demokrati", men kun på de partier, der tjener globalisternes dagsorden, som på dette område går ud på at nivellere de eksisterende europæiske nationer og gøre indbyggerne til udskiftelige medlemmer af en stor og anonym menneskehed. Den taktik har i nogen grad virket i Tyskland, hvor landets eneste virkelig demokratiske parti, AfD, synes at være blokeret på omkring 30 pct. af stemmerne i de østlige delstater, fordi overvægten af ældre vælgere stemmer kristelig-demokratisk, altså på CDU, som for længst ikke mere er et konservativt parti, men gerne samarbejder med De Grønne, hvis det kan forhindre AfD i at komme til magten.

De politiske studehandler fik vi eksempler på i Frankrig, da det ekstreme venstre gik sammen med midten for at hindre Rassemblement National i at vinde så mange mandater, som dets stemmetal ellers ville berettige til, og i Bruxelles, da globalistpartierne slog sig sammen for at genvælge Ursula von der Leyen til kommissionsformand.

Censuren ser vi i mange lande, også i Danmark, hvor en kendt politiker i disse dage anklages for at have fremsat nogle faktuelt uangribelige udsagn. Den sag er typisk for en voksende tendens i den vestlige verden: hvis visse kendsgerninger eller korrekte iagttagelser kan genere visse magthavere eller visse favoriserede grupper, kan man straffes for at nævne dem. George Orwell må se sig bekræftet: at nævne eller blot huske bestemte forhold, som alle kender til, men som magthaverne ikke ønsker omtalt, udgør crimethink, krimtanke. Og den slags må straffes.

I andre lande sker der værre ting for friheden. I England og Tyskland kan man blive opsøgt af et masseopbud af politi i den årle morgenstund, blive anholdt og få sine computere beslaglagt, hvis man har begået, hvad tyskerne nu kalder "delegitimering af staten". Jeg har altid ment, at det er enhver fri borgers ret og måske endda pligt at delegitimere staten og forhåne dens håndlangere, men jeg har åbenbart taget fejl. Jeg bryder mig normalt ikke om at sammenligne forhold i det indtil for nylig fredelige, demokratiske Tyskland med dem i Hitlertyskland, men når jeg hører en tysk minister true med straf for "delegitimering af staten", må jeg gøre en undtagelse. Den slags tale er Hitler-tale.

Fælles for panikmagerne på de tre områder – og de er, som nævnt, langt hen de samme personer – er, at deres mål er det totale overvågningssamfund. De tåler ingen meninger, der afviger fra deres, og som truer, hvad de kynisk kalder "vort demokrati". De vil lukke munden på borgere, der stiller ubekvemme spørgsmål eller vil have indsigt i materialer og bevisligheder, som panikmagerne, globalisterne, eller hvad vi skal kalde dem, ikke ønsker frem.

Netop i disse dage optræder de stedse mere

skamløst og lægger stedse mindre skjul på deres hensigter. Den tidligere amerikanske miljøminister og præsidentkandidat John Kerry beklager nu offentligt, at det 1. tillæg til USA's forfatning garanterer ytringsfriheden. For ham er det et problem, fordi ytringer og meninger, han ikke kan lide, fordi de strider imod hans ideologi, frit kan fremsættes. Han håber på, at Kamala Harris vinder valget, for så vil det måske være muligt at indskrænke den irriterende ytringsfrihed og "smadre" de forkerte meninger.

Det er vanskeligt at overdrive, hvor chokerende en sådan holdning ville have været for blot få år siden. Det 1. forfatningstillæg indtager for ordentlige amerikanere en næsten mytisk stilling, som man vel kan sammenligne med Jyske Lovs fortale for danskere. Nu fik Kerry intet modspil i de etablerede medier, fordi de åbenlyst deler hans holdning. Chefen for NPR, det skattefinansierede tv-netværk i USA, Katherine Maher, har således kaldt ytringsfriheden for en "udfordring", når det gjaldt om at hindre, hvad hun og hendes ligesindede kalder "disinformation".

Få dage efter Kerry kom en anden tidligere minister og præsidentkandidat, Hillary Clinton, med en lignende erklæring. Hun sagde, at ytringsfriheden ikke mindst på det sociale medium, der nu hedder X, var et problem, fordi "vi" risikerer at "miste den totale kontrol" med, hvad folk har lov til at mene, sige og tænke. I hendes univers er det normale altså, at hun og hendes slags kontrollerer meningsdannelsen.

Kerry, Clinton og deres talrige ligesindede i magtapparatet, i medier, på universiteter og i erhvervslivet i USA og Europa mener naturligvis, at de sidder inde med den rette viden om eksempelvis klima, økonomi, corona, køn og storpolitik. Det er derfor for dem utåleligt, at andre meninger end deres frit kan fremsættes, og at deres egne meninger kan kritiseres. De har glemt eller aldrig vidst, at ægte demokrati forudsætter fri debat og meningsudveksling. I "vort demokrati" skal meninger, som magthaverne ikke bryder sig om, ikke debatteres, men forbydes. Noget mere tydeligt angreb på friheden kan vanskeligt tænkes.

Det hører med til globalisternes verdenssyn, at de mener, at verden ville være et bedre sted uden grænser og uden nationer. I en sådan verden vil en ensartet menneskehed kunne udvikles, en menneskehed, hvis enheder er udskiftelige. Det er deres drøm.

Jeg kommer nu til sidste punkt, som er masseindvandringen og især den fra de muslimske lande i Afrika og Asien. Jeg skal ikke kunne sige, om globalisterne rent faktisk mener, at det ikke gør nogen forskel, om eksempelvis Danmark er beboet af efterkommere af danskere eller af andre, men de agerer i al fald, som om de mener det. Det hører med til globalisternes ideologiske DNA, at der ikke findes væsentlige forskelle på mennesker og især ikke i evner, flid og intelligens. Derfor kan man sagtens importere en halv million muslimer til Danmark, uden at det vil forandre landets økonomi eller sociale stabilitet.

Der er nu sket det ganske interessante, som realister forudså, men globalisterne overså, at deres drøm om en ensartet verden af udskiftelige mennesker har indgået en egentlig naturstridig alliance med rettroende muslimers drøm om at forvandle de fordums kristne lande til dele af islams hus. Den er naturstridig, fordi de rettroende muslimer aldeles ikke ønsker at blive opløst i en ensartet menneskehed.

At visse globalister, som vi har set i europæiske storbyer siden 7. oktober 2023, ganske bevidst står på de rettroendes side og derfor alligevel ikke rigtig tror på den ensartede verden, er kun en bonus for de rettroende. Den holdning udtrykker, hvad den afdøde engelske filosof Roger Scruton betegnede som oikofobi, had til éns hjem. Oikofobien er en vigtig faktor i globalisternes ideologi.

Disse bemærkninger vil provokere mange ikke-muslimer, som gerne vil anse sig for at være progressive og menneskekærlige. De kan ikke provokere muslimer, som stolt bekender sig til erobringsideologien. Hassan al Banna, som grundlagde den vel vigtigste internationale muslimske organisation, nemlig Det muslimske Broderskab, i 1928, skrev, at "det hører til islams natur at beherske og ikke at blive behersket, at påtvinge alle nationer dens love og udbrede sin magt over hele kloden". En anden førende tænker i moderne islam – netop moderne islam, ikke den klassiske – Sayyid Qutb, som er blevet kaldt "Osama bin Ladens åndeli-

ge fadder", førte tanken videre, da han skrev, at "islam kom til verden for at etablere Allahs styre på Allahs klode og kalde alle folk til at dyrke Allah. Denne islam har ret til at fjerne alle de hindringer, den måtte finde på sin vej, således at den kan tiltale den menneskelige fornuft og intuition uden indblanding og modstand."

At den slags forhåbninger er i radikal modstrid med, hvad vi i Vesten opfatter som frihed, behøver jeg næppe at begrunde nærmere.

Masseindvandringen har mange følger. Vold og usikkerhed, ikke mindst for hvide kvinder og unge, er måske den mest påfaldende. Den mest massive er utvivlsomt de omkostninger, indvandringen påfører samfundet, idet de fleste indvandrere af det, vi eufemistisk kalder anden etnisk herkomst, over et livsforløb koster flere gange, hvad de bidrager med i skat. Den på længere sigt mest alvorlige er befolkningsudskiftningen. I Danmark mener mange ganske vist, at en noget strammere indvandringspolitik har bremset denne udskiftning. Det er kun sandt for de nærmeste år. De muslimske indvandreres markant højere fødselstal betyder, at udskiftningen også skrider frem her, om end i et lidt lavere tempo end for ti år siden.

Befolkningsudskiftningen er ønsket og villet af globalisterne og deres mange hjælpere i politik, medier og forskning. Den er ikke noget påfund eller nogen konspirationsteori. Politikerne praler af den, lige siden Bill Clinton i 1993 glædede sig til den dag, USA ikke længere ville have hvidt flertal. Den dag er rykket meget nærmere de sidste 30 år.

Jeg har beskrevet nogle af frihedens fjender, men jeg mangler at nævne den farligste.

Den farligste fjende er os selv eller rettere vor egen mangel på selvtillid og styrke. De ydre fjender ville ikke være på vej til at vinde, hvis ikke vi, altså det stadig eksisterende flertal af europæere, havde tilladt det. Vi kan beskylde politikerne alt det, vi vil, men hvis de viser sig som fjender af det folk, der har valgt dem, og af alle folks frihed, må man spørge, hvorfor folket i de fleste lande bliver ved med at vælge dem.

Hvor kommer denne svaghed, der så let glider over i den oikofobi, jeg har nævnt, fra? Den har mange rødder, men den vigtigste er tabet af tro, af kristendommen.

Fornuftens og videnskabens sejr over over-tro er nemlig blevet udlagt og misforstået som sejr over al tro, især kristendommen. Skal man være fornuftig og videnskabelig, som er det, globalisterne tror, de er, må man nødvendigvis forkaste kristendommen. Men sandheden er, at den vestlige videnskab, herunder samfundsvidenskaben, er barn af kristendommen. At udslette erindringen herom er måske det største selvmål, den vestlige kultur har påført sig selv, fordi fornuft og videnskab løsrevet fra al tro og al mystik fører til den tomhed, der præger de vestlige samfund og gør dem sårbare for deres fjender. Symptomerne er blandt andre modviljen mod børn og ideologien om, at køn er en social konstruktion.

Det er tid at runde af.

Fælles for frihedens ydre fjender er foragten for og hadet til det frihedselskende Europa med dets religion, historie og forskellige nationer, sprog og kulturer.

Fælles er også, at disse fjender og deres hjælpere har infiltreret og overtaget mange af de institutioner, som man tidligere kunne regne med støttede frihed og de europæiske folks overlevelse.

Fælles er endelig, at de også er livets fjender.

Den indre fjende, vor egen svaghed, opstår af mistillid til én selv, éns folk og éns historie. De endeløse forsøg på at pådutte vore forfædre skyld for alt muligt og især kolonisering og racisme udspringer af netop denne mistillid, som igen bunder i manglen på tro.

Et foredrag som dette skal gerne slutte med forslag til at afhjælpe de onder, foredraget har handlet om. Jeg kan kun foreslå, at vi holder op med at stikke hovedet i busken og lade, som om det nok skal gå. Vi er nødt til at blive meget mere uforfærdede og frygtløse i vor kritik af frihedens fjender. De har i alt for lang tid kunnet lukrere på, at de var de moralske, og at deres modstandere var nogle amoralske racister. Det forholder sig omvendt, og det må vi blive bedre til at råbe fra tagene. Vi får måske ikke adgang til de regimetro massemedier, men dem er der alligevel ikke mange, der for alvor tror på.

Held og lykke og tak for opmærksomheden.

Adam Smith Prisen 2024: Martin Ågerup

Libertas Selskabet har siden 1988 uddelt Den Danske Adam Smith Pris. Hædersprisen uddeles traditionelt på eller omkring årsdagen for den skotske økonom Adam Smiths (1723-90) dåbsdag d. 5. juni.

"Prisen uddeles til en dansker eller udlænding, der i tale, skrift eller handling har gjort en bemærkelsesværdig indsats for at fremme idéerne om personlig frihed, det frie samfund og det frie marked."

Bernt Johan Collets tale ved tildelingen af Adam Smith prisen til Martin Ågerup d. 11. oktober 2024

Mange tak for opfordringen fra Libertas til at knytte nogle ord til selskabets tildeling af Adam Smith prisen til Martin Ågerup. Jeg helt enig i Libertas' begrundelse for tildelingen af prisen, og jeg er glad for at få lejlighed til at bidrage med mit perspektiv. Det er et langt perspektiv. For dem der ikke ved det, var jeg i sin tid formand for det udvalg, som skabte CEPOS, og i ti år herefter var jeg bestyrelsesformand og Martin var direktør. I dette lange forløb var målet for vort samarbejde at skabe en tænketank på højde med de bedste i verden. Og det gjorde Martin.

***

Den 16. november 2003 lavede de omkring 30 ledende, borgerlig-liberale tænkere i Danmark den spæde start til CEPOS. Det skete symbolsk og fint, nemlig i Landstingssalen på initiativ af Berlingskes Bent Blüdnikow. For at skabe tænketanken blev der nedsat et udvalg, hvor jeg som nævnt blev formand. Efter at vi i løbet af et års tid havde fået det hele på plads: Idégrundlag, vedtægter, strategi, overordnet ledelse og ikke mindst de 15 millioner i driftskapital, så manglede vi kun det allervigtigste for at tænketanken kunne blive en bragende succes, nemlig en formidabelt dygtig direktør. - Ham mødte jeg på et pissoir! Her roste jeg ham i pausen under en stor uddannelseskonference for et indlæg, hvor han eftertrykkeligt havde givet en universitetsrektor et velfortjent kæmpegok i nødden. Noget senere slog vi direktørstillingen op, og der kom omkring 40 kandidater op med trawlet. Martin fik stillingen efter mange tests og interviews, herunder med en grillering af landets ledende headhunter. Der var ingen tvivl. Og så gik det ud over stepperne i fuld fart, alt imens Søren Espersen fra Dansk Folkeparti gav os gode ord med på vejen og kaldte CEPOS for "en fis i en hornlygte"; lige så veltalende var chefredaktøren for *Alt for Damerne*, som savnede kvinder i ledelsen af CEPOS og bramfrit skrev i sin leder: "CEPOS bliver aldrig til en skid".

Allerede efter det første driftsår under Martins ledelse havde CEPOS utrolig succes med at få sine formidable analyser og forskning i medierne. I det første driftsår fik CEPOS over 2 mio. hits på hjemmesiden, var citeret i 1127 avisartikler og blev interviewet i Radio og TV næsten 150 gange. Der blev også tid til at

Figur 1. Diplom og statuette af Adam Smith



afholde 25 større møder og konferencer og få David Gress' bog, *Velstandens kilder* udgivet. Alt sammen var det resultatet af kun 4 medarbejderes indsats – dag og nat. Siden iværksatte vi en ny strategi og voksede til 20-30 medarbejdere og et budget, der nærmede sig 30 millioner. Og medietilstedeværelsen eksploderede. Det var mageløst, hvad Martin evnede at få ud af de begrænsede ressourcer han rådede over.

Både venner og fjender roste os. På vores tre års fødselsdag gjorde medierne status over resultaterne. Berlingskes overskrift over en hel side var: "CEPOS sidder på den offentlige mening". Politiken skrev: "Den borgerlige tænketank Cepos er drømmeeksemplet på, hvor meget politik man kan få ud af at ansætte et hold analytikere, placere dem i et fælles lokale med computere og stole – og så sige til dem: Nu skal I lave troværdige analyser og undersøgelser". Ritzaus overskrift i artiklen lød kort og godt: "Tænketank i turbofart!".

Denne fantastiske udvikling af mediedækningen kom bestemt ikke af sig selv. Med den store majoritet af venstreorienterede journalister skal man her i landet kunne sælge sand i Sahara for at få dem til at dække borgerlig-liberale forslag til forbedringer af samfundsindretningen. Men det opnåede Martin alligevel ved at sørge for, at vores forslag var bygget på kvalitetsforskning med nulfejlskultur. Ikke nogen politiske godtkøbsbetragtninger her. Samtidig var det lykkedes os at overbevise medierne om rigtigheden af vores meget skarpt formulerede uafhængighedserklæring. Vi var ikke i lommen på nogen. Det bidrog også stærkt til opfattelsen af vor uafhængighed og generelle troværdighed, at vi gav borgerlige regeringer og politikere på pukkelen, når de var på gale veje. Af samme grund var daværende statsminister Lars Løkke Rasmussen bestemt ikke en af CEPOS' største beundrere.

***

Har CEPOS så haft stor indflydelse i sin snart 20 årige levetid? Ja, det ved enhver, der følger med. Men den har kun været stor i forhold til det mulige i et demokrati med mange magtstrukturer, hvor det jo er svært at få indflydelse. Men lad os først se på de vigtigste overordnede beslutninger, som var afgørende for at CEPOS blev en succes. Altså de beslutninger som virkelig har flyttet noget.

- Beslutningen om at etablere CEPOS-Uni (Akademi) medførte, at studerende derfra i dag sidder som retsindige folkevalgte politikere og i offentlige administrationsstillinger. Vel nok en af de vigtigste langtids-

Figur 2. Bernt Johan Collet holder motivationstale



resultater for CEPOS.

- Da konkurrence ikke styrer effektiviteten i det offentlige, rangerede CEPOS i stedet efter at have målt deres effektivitet de enkelte offentlige organisationer, f.eks. skoler og kommuner, fra top til bund. Det virkede fint, fordi det var flovt for dem, der var i bunden, og det motiverede dem stærkt til forbedring. Men konkurrence ville naturligvis have virket bedre.
- Og så var der vores beslutning om, at der skulle være gnidningsfri fusion af V og K synspunkter under CEPOS' paraply. Lykkedes dette ikke ville vi være dødsdømte. Der var en hidsig debat herom ved det oprindelige stiftende møde Det nærmeste man nogensinde er kommet et sådant samarbejde var et antal fælles møder for V- og K-folketingsgrupperne i 1959 om en grundlæggende reform af den økonomiske politik. Det er aldrig sket hverken før eller siden.
- CEPOS' skabelse hævede det politiske debatniveau i landet. Vi var den første egentlige, uafhængige tænketank (AE er styret af Socialdemokratiet og fagbevægelsen). Vi havde et herligt monopol i de første 3-4 år. Men vi smittede, og antallet af nye tænketanke, store som små, udgør i dag omkring 30. Uden os havde der formodentlig ikke været nogen. Men selv om det for os var irriterende med modspil fra alle de nye tænketanke, er det en stor fordel for den politiske stillingtagen i et land, at så mange meninger kan brydes, og der kommer bedre beslutninger ud af det. Det politiske debatniveau i landet blev efter CEPOS' oprettelses hævet - med mange etager.
- Martin satte monumentalt ind på holdningsbearbejdelsen. Hans og de øvrige medarbejderes avisindlæg, kommentarer, bøger, flere hundrede podcasts, videoer, radio og TV mv. samt påpegning og forklaring af politikfejl, så det blev forståeligt og konkret for den almindelige dansker, har haft en kæmpestor betydning for holdningsdannelsen i landet. Hertil kommer Martins fem bøger, hvoraf den sidste, *Hvad det vil sige at være borgerlig*, er et knivskarpt og letlæst opgør med velfærdssocialismen og med forslag til, hvad der skal sættes i stedet. Denne bog har format til at blive en international klassiker og til at være pensum i gymnasiet.

Ja, det var så resultaterne på det helt overordnede plan. Men også på det almindelige lovgivningsarbejde fik CEPOS betydelig indflydelse. Tilgiv at jeg remser lidt op. Men det er jeg jo nødt til for at vi kan få det hele med og rose Martin ordentligt.

- Stop af væksten i det offentlige forbrug med sanktionsmekanismen ved budgetoverskridelser.
- Mellemskatten fjernet.
- Mindre regulering af overførselsindkomsterne.
- Bidrag til nuancering af uligheds- og fattigdomsdebatten gennem registeranalyser.
- Nedsættelse af bilafgifter.
- Mere markedsøkonomi i klimapolitikken.
- Politikforslag fra CEPOS skabte enighed hos samlet blå opposition om regelbortfald.
- En meget vellykket indsats for at sænke de mange tåbelige, politiske forslag. Et eksempel: Udslagsgivende argumentation, der sikrede, at S-regeringen aldrig fik

gennemført tvangsfordelingen af gymnasieelever.
- Generelle krav om øget produktivitet i økonomiaftalerne mellem KL og regeringen.
- Frisættelse af ældrepleje.
- Og mange, mange flere.

***

I meget vid udstrækning har Martin været ansvarlig for, at det ud af den blå luft blev muligt at skabe den også i international sammenhæng særdeles effektive tænketank. Der er meget få enkeltpersoner i vor tid, der som Martin har haft virkelig indflydelse på vigtige områder inden for den danske samfundsindretning. Dette er sket ved at fornuftige ændringer i overordnede principper og regler er sivet ned til den enkelte borger, hvis liv er blevet lidt friere og rigere. Men sammenhængene er for overordnede og indviklede til, at den enkelte borger - og faktisk også den offentlige mening - forstår, at den åndelige fader her i mange tilfælde har været Martin. Sådanne tilfælde har været forbedringer i folkeskolens undervisning og den kommunale administration. Her ved ingen, at den åndelige fader har siddet i CEPOS. Og af den grund har Martin ikke altid fået den ros, han fortjener.

Derfor kan jeg ikke takke Libertas nok for at have givet prisen til en af Adams Smiths mest trofaste disciple. Lige i dette øjeblik sidder Adam Smith oppe på sin hvide sky og klapper af Martin.

Tillykke Martin!

Takketale

Martin Ågerup

Tusind tak for Adam Smith prisen. Det er en stor ære og et meget fint selskab I har valgt at sætte mig i, blandt andre Henning Fonsmark, Bent Jensen, Anders Fogh Rasmussen, Vàclav Klaus, David Gress, Bernt Johan Collet, Bent Blüdnikow, Lars Tvede og Madsen Pirie. Jeg er stolt og glad. Tak!

Libertas har været bannerfører for borgerlig ideologisk tænkning i mere end 4 årtier. Derfor har jeg valgt at tale om betydningen af netop ideologi i moderne politik og samfundsdebat.

Ordet "ideologi" opfattes i brede kredse negativt. Noget forbundet med ekstremisme og dogmatisme. Mange betragter politiske ideologier som teorier, der er fjerne fra hverdagen og den praktiske virkelighed.

Politiske kommentatorer, særlige rådgivere, Christiansborg-journalister og andre, der arbejder professionelt med politik, opfatter ideologi som naiv idealisme, som ikke har ret meget relevans i den praktiske politiske virkelighed. Ideologi er noget, der taber valg. Ideologi står i vejen for professionel politikudøvelse, hvor et partis ledelse dygtigt flytter partiet derhen, hvor vælgerne befinder sig.

Partitoppen kan i dag diktere partiers politik, også når den går stik imod partiets eget princippprogram vedtaget af medlemmerne. Hvis et menigt medlem af folketingsgruppen siger noget, der modsiger partitoppen, opfattes det ikke som relevant at forholde sig til, om det er partitoppen eller det menige folketingsmedlem, der er tro mod princippprogrammet eller partiets ideologiske udgangspunkt. Man skal følge partitoppen, ikke principper eller ideologi.

Med andre ord: Ideologi ses i dag som noget for ungdomspolitikere, tillidsfolk og andre amatører, det er ikke relevant for professionelle politikere.

Sandheden er imidlertid, at ideologi er et uundværligt værktøj i politik og for alle, der vil forstå samfundet i en politisk kontekst. Ideologier giver os en ramme, hvorigennem vi kan fortolke, forstå og reagere på sociale og politiske spørgsmål. Ideologi er grundlag for konkrete beslutninger og handlinger o+g altså ikke bare abstrakte idéer.

Det er netop ikke naivt åbent og bevidst at bekende sig til en politisk ideologi, når man beskæftiger sig med politik. Tværtimod er det naive at tro, at man kan hæve sig over ideologi eller agere ideologifrit i det politiske domæne.

Alle politiske beslutninger, som begrundes i gavn for almenvellet, indebærer en normativ vurdering af, hvad man ser som værende godt for almenvellet, herunder en afvejning af forskellige modstridende hensyn. En sådan vurdering og afvejning kan kun foretages med udgangspunkt i ideologisk tænkning, som begrunder, hvorfor en politisk handling er god, og hvorfor det ene hensyn skal veje tungere end det andet.

Så hvad er ideologi? En politisk ideologi tilbyder – eller tilstræber at tilbyde – et logisk sammenhængende sæt af tanker og idéer. Ideologier indeholder ofte to hovedkomponenter: en analytisk og en normativ.

Den analytiske del præsenterer en forståelse og forklaring af samfundet, der stræber efter at være objektiv og beskrivende. Det er en teori om, hvordan verden fungerer, herunder samfundsstrukturer, politiske processer og økonomiske systemer.

Den normative del af en ideologi udspringer af ideologiens analytiske indsigter og drager konklusioner om, hvordan et retfærdigt

og velfungerende samfund kan indrettes. Den analytiske komponent af en politiske ideologi hjælper os altså med at forstå, hvordan verden fungerer, mens den normative komponent guider os i vores politiske valg.

At den normative del udspringer af den analytiske understreger, at ideologi netop ikke er – som mange tror – synsninger og fikse ideer afskåret fra virkeligheden.

At socialister tænker, som de gør, skyldes ikke tilfældigheder men deres analyse af samfundet. At vi borgerlige ikke er socialister skyldes, at vi afviser socialismens samfundsanalyse, nemlig Marx' arbejdsværditeori. Marx mente, at al værdi i en vare kommer fra den arbejdskraft, der er investeret i den, og at kapitalister udnytter arbejderne ved ikke at betale dem den fulde værdi af deres arbejde. Profitten var aflønning af kapitalisten for ikke at bestille noget. Kapitalisterne udbyttede arbejderne.

Den normative komponent i marxismen udspringer direkte af Marxismens analyse af samfundet, nemlig i form af en vision om et samfund, hvor kapitalisternes udbytning er afskaffet ved en nationalisering af produktionsmidlerne, så den kapitalistiske udbytter og mellemmand afskaffes.

Der er flere fejlslutninger i marxismens analytiske komponent – og dermed også i den normative. For det første afgøres værdien af et produkt ikke kun af, hvor mange arbejdstimer der er lagt i at fremstille det. Produktivitet spiller hovedrollen for den skabte værdi. Og kapitalinvesteringer har stor betydning for, hvor produktive arbejderne kan være. Disse investeringer øger arbejdernes produktivitet og dermed også deres løn. Arbejderne bliver altså ikke udbyttet af kapitalisterne, men hjulpet af dem til at opnå højere produktivitet og løn.

Kapitalinvesteringer koster dog også penge, som kapitalisten ellers kunne have brugt på sig selv i stedet for dels at udskyde sit forbrug og dels at risikere at miste hele investeringen, hvis investeringen ikke lykkes. Derfor er det ikke udbytning, når virksomhedsejeren får sin del af den værdi, produktionen i virksomheden skaber. Det er aflønning for at løbe en risiko og for at udskyde sit forbrug til en gang i fremtiden.

Den marxistiske ideologi bygger altså på en forfejlet analyse, hvorved dens forudsigelser og visioner for samfundet også er forfejlede, fx idéen om, at samfundet er et nulsumsspil, hvor nogle taber, mens andre vinder – som giver anledning til den afledte og overdrevne insisteren på at inddele samfundets borgere i vindere, som skal holdes nede af statsmagten, og tabere, der skal hjælpes af statsmagten. I sidste instans forklarer Marx' forfejlede værdilære derfor, hvorfor socialister i mindre grad end borgerlige har tiltro til, at mennesker selv kan tage ansvar for deres eget liv.

Wokeness udspringer af denne socialistiske besættelse af at se sociale relationer som magtrelationer mellem en stærk og en svag, en udbytter og en udbyttet. Man kan ikke forstå wokeness uden at forstå socialistisk ideologi. Man kan heller ikke som borgerlig kritisere eller vaccinere sig selv imod wokeness-virussen uden at forstå socialistisk ideologi, og hvad der er i vejen med dens grundantagelser.

Det er vigtigt, at borgerlige mennesker forstår socialismens misforståede ideer. Skal man være kompetent politiker, politisk analytiker, politisk rådgiver eller politisk journalist, er det en forudsætning at forstå socialismen som ideologi.

Der findes grundlæggende tre politiske ideologier: Socialismen, liberalismen og konservatismen. Altså én rød og to blå. Disse ideologier udmærker sig alle tre ved at være udviklet af en række tænkere over flere hundrede år. Og de eksisterer uafhængigt af de partier, der har navngivet sig efter ideologierne.

Det sidste er vigtigt at forstå, og det er mit indtryk, at langt de fleste danskere ikke har forstået det. Så lad mig understrege og uddybe: En politik bliver ikke liberal af at blive foreslået af partiet Venstre, eller konservativ af at blive foreslået af de Konservative. Med den konservative juraprofessor Ditlev Tamms ord er det "vigtigt at fastslå, at der slet ikke behøver at være overensstemmelse mellem det politiske parti, der kalder sig konservativt, og…. hvad konservatisme er".

Socialdemokratiet bekender sig ikke klart til en af de klassiske politiske ideologier – hverken liberalismen, konservatismen eller socialismen. Partiet anvender elementer af liberalismen i sin delvise opbakning til mange

Figur 1. Martin Ågerup holder takketale



af borgernes frihedsrettigheder, og fra socialismen henter den sin støtte til omfordeling, regulering og statslige velfærdsmonopoler. Men Socialdemokratiet er hverken et socialistisk eller et liberalt parti. Det støtter en kapitalistisk samfundsindretning med privat ejendomsret til produktionsmidlerne, men kæmper samtidig imod bærende principper i denne sam-

fundsindretning.

Nogle hævder, at partiets ideologi er "socialdemokratismen", men en sådan ideologi findes ikke. Det bekræfter tidligere formand for Socialdemokratiet Svend Auken i Hans Mortensens interviewbog *Det, Svend mener er* fra 2009", hvor Auken omtaler Socialdemokratiet et parti, "der ikke bygger på en nedskreven ideologi".

Hvad er socialdemokratismen så? Som jeg argumenterer for i min seneste bog *Hvad det vil sige at være borgerlig*, er Socialdemokratismen primært en analyse af, hvordan man får og fastholder magten. Sådanne magtstrategier har borgerlige partier selvsagt også, men disse strategier eksisterer adskilt fra – og er ofte i konflikt med – borgerlige partiers ideologiske rødder. Her ligger den store forskel på socialdemokratiet og på de borgerlige partier.

I den offentlige debat har i årtier spøgt den påstand, at den gamle højre-venstre-akse ikke længere er relevant. Påstanden er baseret på socialdemokratisk tænkning, og den er i virkeligheden et anti-borgerligt budskab om, at ideologi ikke længere bør spille nogen rolle. Hvilket ville være socialdemokratismens endelige sejr: udryddelsen af borgerligheden. Uden liberalisme og konservatisme er der nemlig ingen borgerlighed.

Det er næppe tilfældigt, at en af bannerførerne for denne tankegang er chefredaktør Bjarne Corydon, selv tidligere socialdemokrat. Det implicitte budskab er, at borgerlige mennesker bør overgive sig endeligt til velfærdsstatens og socialdemokratismens logik, hvor alt er til forhandling, og den "rigtige" politik er den, man kan blive enige om, når velfærdsstatens særinteresser har udkæmpet deres magtkamp. Grænsen mellem det private og det politiske bør være flydende og til evig forhandling. Demokrati er samtale, som Hal Koch udtrykte det. Et anti-liberalt budskab, hvor der ikke skal være nogen grænser for politik. Ingen grænser for, hvad politikere skal have lov til at snakke sig frem til. Ingen frihedsrettigheder, der beskytter borgerne imod den politiske vilkårlighed.

Borgerlige politikere bliver ofte fristet af denne tænkning, måske fordi de ser ideologi som en besværlig begrænsning af deres handlefrihed som politikere. De misunder socialdemokratiets kyniske magtstrategi. At lade ideologi trænge i baggrunden giver dem øget fleksibilitet til at agere politisk og finde nye veje til at tiltrække vælgere og stille stærke og højtråbende særinteresser tilfredse. Det er besværligt at skulle overbevise vælgerne om at komme til sig. Det er straks nemmere at flytte sig hen, hvor vælgerne ser ud til at befinde sig.

Det er imidlertid også en kortsigtet strategi, der på langt sigt ødelægger borgerlige partiers identitet. Borgerlige vælgere er trods alt borgerlige. Et eller andet sted derinde bekender de sig til nogle borgerlige værdier og principper. Socialdemokratismen er, hvad ledelsen siger den skal være. Sådan er det ikke at være borgerlig. Borgerlige politikere kan ikke omdefinere deres principper. De kan kun afvige fra dem.

At afvige lidt fra principper er nødvendigt i politik. Det kaldes pragmatisme. Men at afvige konsekvent er principløst. Borgerlige vælgere kan ikke acceptere principløse politikere – se bare på vælgerflugten fra partiet Venstre. Borgerlige vælgerne vil trods alt gerne forstå, hvad et parti står for, inden de stemmer på det.

At have en ideologi er ofte blevet sammenlignet med at have et kompas, og det er en fin sammenligning. Hvis man er på vandring og gerne vil mod nord, nytter det naturligvis ikke at holde sig blindt til kompasset – at være dogmatisk. Dukker der forhindringer op – en flod, for eksempel, eller et bjerg – må man ændre kurs, indtil der kommer en bro eller et bjergpas. Det er at være pragmatisk: Man orienterer sig efter terrænet. Man er dog stadig på vej mod nord, mod målet. Principløs er man derfor, hvis man, når man møder en forhindring, blot begynder at gå i en tilfældig anden retning.

Ideologi er nyttig, fordi den er retningsgivende, ligesom et kompas. Den gør én i stand til at se, når man er faret vild, så man igen kan komme på ret kurs. Kompromiser er nødvendige i politik, men man kan netop ikke gå på kompromis med noget, hvis man ikke står for noget – altså har et ideologisk ståsted.

Går en borgerlig politiker ind til en forhandling med politiske modstandere uden en klar idé om, hvad det principielt og overordnet børe være retningen set fra et borger-

Figur 2 Sekretær for Selskabet Libertas, Simon Gardner Mogensen, overrækker Adam Smith prisen



ligt perspektiv, bliver denne politiker tørret af modstanderne, måske endda uden selv at opdage det. Den, der ikke står for noget, falder for hvad som helst. Det borgerlige knæfald for velfærdssocialismen i løbet af de seneste 6-7 årtier er det bedste eksempel på dette. En tidligere modtager af denne pris, Henning Fonsmark, beskriver i *Historien om den danske utopi* knæfaldet frem til og med VKR-regeringen. Min egen bog *Hvad det vil sige at være borgerlig* beskriver det fortsatte knæfald frem til og med SVM-regeringen, hvis dannelse jeg ser som den hidtidige kulmination på denne udvikling.

Demokrati er samtale, men det er ikke kun samtale. Demokrati er også konflikt. Konflikt imellem forskellige hensyn, som ikke alle kan tilfredsstilles samtidig. Konflikt imellem samfundssyn, som kan sameksistere fredeligt i samtale med hinanden, men som er forskellige.

Man siger, at vælgerne er troløse, men det er kun den halve sandhed. Vælgerne skifter oftere parti, end tidligere, men de er stadig ikke ret tilbøjelige til at skifte blok. Nogle er socialister, andre er liberale og konservative.

Vi deler os altså stadig efter anskuelse. Det indebærer, at ideologisk bevidsthed er selve forudsætningen for et velfungerende demokrati. Forstår man det ideologiske grundlag for andres synspunkter, er der basis for en samtale om antagelser, analyser og fakta. Som kritikere af socialismen som ideologi, forstår vi, hvorfor socialister tænker som de gør. Vi kan redegøre for, hvorfor vi mener, deres grundantagelser er forkerte. Det gør os også i stand til at indse, at socialister ikke er onde, de tager bare fejl. Og det er jo som bekendt menneskeligt at fejle.

Så ideologisk bevidsthed gør nøjagtigt det modsatte af, hvad kritikere frygter. Ideologisk bevidsthed menneskeliggør ens politiske modstandere. Det mindsker polariseringen at indse, at der findes vidt forskellige opfattelser af, hvad der vil være godt for samfundet, som bunder i forskellige forståelser af verden. Jeg tror ikke, at det er helt tilfældigt, at den stigende polarisering af den offentlige debat falder sammen med af-ideologiseringen af det politiske liv.

Afslutningsvis vil jeg demonstrere, hvordan liberal ideologi kan fungere – og er helt nødvendigt - som et praktisk retningsgivende værktøj til politikudvikling i konkrete politiske spørgsmål for borgerlige politikere.

Lad mig først i korte træk skitsere den liberale ideologis analytiske og normative ramme. Liberalismen bygger på den analyse, at det meste af samfundets viden og indsigt ligger i hovederne på den enkelte borger. Deraf følger den normative del af liberalismen, som foreskriver, at de fleste beslutninger bør træffes decentralt af borgerne selv, og samarbejder mellem borgere bør være frivillige og ikke pålagt ovenfra af politikere og bureaukrater. Heraf følger også, at borgerne bør bære ansvaret for egne handlinger og beslutninger, hvilket mere konkret vil sige, at konsekvenserne af vores beslutninger skal ramme eller tilfalde borgerne selv, både når det er skidt, fx et økonomisk tab, og når det er godt, fx økonomisk gevinst.

Af dette følger mangt og meget, som sætter en konkret politisk retning: Færre love er bedre end flere love. Lavere skatter er bedre end højere skatter, færre offentligt ansatte er bedre end flere offentligt ansatte. Mere konkurrence er bedre end mindre konkurrence. Flere selvforsørgende borgere er bedre end færre selvforsørgende borgere. Og så videre. Vanskeligere

behøver det egentlig ikke at være.

I et samfund som det danske, hvor velfærdssocialismen har fået godt fat, må man dog anerkende, at der er mange liberale dilemmaer. De er dog ikke uløselige. De kalder ikke på at opgive at tænke ideologisk stringent. Tværtimod indebærer de et endnu større behov for at anvende ideologi som et retningsgivende værktøj for ikke at fare vild.

Og så til et konkret eksempel: Til tider bliver der foreslået skattefinansierede madordninger på alle folkeskoler. Tilhængere af forslaget lægger især vægt på det argument, at udsatte børn dermed kan sikres et godt måltid mad, som nogle af dem ellers ikke ville få. Det vil være til gavn for deres trivsel og læring.

Modstandere tillægger det mere vægt, at staten dermed overtager ansvaret for en vigtig forældreopgave: at ernære deres børn. Og der skabes grundlag for allehånde statsligt formynderi og politisering af borgernes madvaner i den henseende. Begge positioner er ideologisk baseret. Modstanden er i høj grad baseret på liberal ideologisk tænkning.

Men stringent liberal tænkning muliggør også et kompromis. Det centrale er jo ikke, at forældrene smører madpakker. Så forveksler man mål og midler, hvilket tit sker for borgerlige, der ikke forstår ideologi. Tænk bare på afskaffelsen af Store Bededag, som Venstre forvildede sig ud i, fordi partiet havde fået bildt sig selv ind, at det er borgerligt at øge arbejdsudbuddet ved at forsøge at tvinge borgerne til at arbejde mere, end de selv har lyst til.

Tilbage til skolemaden: Det er en naturlig del af samfundsudviklingen, at hjemmet delegerer opgaver til markedet. De fleste slagter heller ikke deres egne kyllinger længere. Vi er borgerlige, ikke reaktionære. Det centrale set fra et borgerligt ideologisk perspektiv er fem ting. For det første, at forældrene bevarer indflydelsen på deres børns madvaner, da det er en vigtig del af opdragelsen. For det andet, at der ikke opbygges offentlige monopoler af kommunalt drevne skolekantiner. For det tredje, at der kommer brugerbetaling for alle forældre, der selv har råd til at betale, så de ikke bebyrder skatteyderne. For det fjerde, at finansieringen findes ved at omprioritere indenfor de allerede rigelige offentlige budgetter. For det femte skal kommunen kunne fravælge kantinedrift, hvis der ikke er opbakning blandt forældrene.

Ovenstående er retningsgivende: Man kunne forestille sig kompromisser: fx at halvdelen af finansieringen kom fra besparelser og halvdelen fra råderummet, mod at et tilsvarende beløb fra råderummet bruges på at lette skatten.

Eksemplet illustrerer betydningen af ideologi som retningsgivende værktøj, men også betydningen af ideologi som basis for kompromisser.

Jeg vil slutte med et citat fra Tolstojs *Anna Karenina*, som jeg læser for tiden. Afsnittet handler om en af bogens hovedpersoner, Stefan Arkadjevitsj Oblonski.

"Stefan Arkadjevitsj holdt en liberal avis, ikke yderliggående, men af den retning, som flertallet hyldede. Og skønt hverken videnskab, kunst eller politik interesserede ham i synderlig grad, fulgte han dog opmærksomt alle de spørgsmål, som beskæftigede flertallet og hans avis, og holdt fast ved sine meninger om disse spørgsmål så længe, indtil flertallet ændrede mening – eller rettere: han ændrede overhovedet ikke sine meninger; når tiden fordrede det, ændrede de sig i ham, uden at han mærkede det.

Stefan Arkadjevitsj valgte hverken retninger eller anskuelser, men retningerne og anskuelserne kom til ham af sig selv, ganske på samme vis som han ikke valgte sin hats facon eller sin frakkes snit, men tog den hat og den frakke, man viste ham".

Jeg vil påstå, at man uden de store problemer kunne skifte navnet Stefan Arkadjevitsj ud med navnene Troels Lund Poulsen eller Lars Løkke Rasmussen og stadig stå med en ret rammende personkarakteristik.

Dét er det borgerlige Danmarks egentlige problem. Og dét problem, som det borgerlige Danmark har brug for at få løst.

Tak for ordet. Og endnu en gang: Tusind tak for prisen.

Figur 3 Sekretær for Selskabet Libertas, Simon Gardner Mogensen, Adam Smith prismodtager Martin Ågerup og Bernt Johan Collet



Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til LIBERTAS, så send en mail til: torbenmarkp@hotmail.com
LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger og film m.m., men redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret.

Skrivevejledning

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

Litteratur

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

Kommende numre af LIBERTAS

LIBERTAS nr. 86. December 2024: **50 år: Nozick, Hayek og den østrigske skole**

LIBERTAS nr. 87. April 2025: **Klimapolitik**

LIBERTAS nr. 88. August 2025: **Den skotske oplysning**

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

DEN SYNLIGE HÅND

Hvorfor har EU ikke sendt en mand til månen?

Ryan Smith

Mange synes, det er lidt trist, at EU aldrig har sendt en mand til månen.

Men hvis hver EU-arbejder bruger 2 timer om året på at klikke ”ja til cookies,” og den samlede arbejdsstyrke i EU er 235 millioner, bruges der omkring 470 millioner timer om året på at klikke ”ja til cookies” i EU.

Cookie-lovgivningen har været aktiv fra 2011. Over de seneste 13 år er der altså brugt 6,11 milliarder timer på at klikke ”ja til cookies” i EU.

Den gennemsnitlige timeløn i EU er 25-30 euro.

Hvis vi antager en gennemsnitlig timeløn på 25 euro, vil de 6,11 milliarder timer, der er brugt på at klikke ”ja til cookies” over 13 år, svare til en samlet omkostning på 152,75 milliarder euro.

SpaceX’s bemandede månelanding, som har til formål at vende tilbage til Månen, koster 2,9 milliarder USD.

For de 152,75 milliarder euro, som vi i EU har brugt på at klikke ”ja til cookies” over 13 år, kunne man have hyret SpaceX til at udføre en bemandet månelanding 56 gange.

Venner — det kan godt være, vi ikke har været på Månen. Men vi har trykket ja til cookies. Hold da op, hvor har vi trykket ja til cookies. Her er vi fuldstændig usårlige. Verdens førende. Det er vores rumprogram.

Let us know you agree to cookies

We use cookies to give you the best online experience.
Please let us know if you agree to all of these cookies.

Yes, I agree

No, take me to settings