

Blå Memoserie
Økonomisk Institut
Københavns Universitet

Nr. 207 / februar 2003

Nogle bemærkninger om begrebet Naturlig Frihed

Hector Estrup

Stu­diestræde 6, 1455 Kø­ben­havn K
Tel 35 32 30 82 - Fax 35 32 30 00
<http://www.econ.ku.dk>

ISSN: 0107-3664 (print) ISSN: 1601-247X (online)

Nogle bemærkninger om begrebet

Naturlig Frihed

af

Hector Estrup

Problemstilling

Antag jeg har valget mellem alternativerne A og B, og at jeg vælger A. Spiller det nu, efter at jeg *har valgt* A, nogen rolle for mig, at jeg *kunne have valgt* B?

Antag i stedet at mulighederne A og B foreligger, men at myndigheden enten forbyder mig at vælge B, eller simpelthen befaler mig A. Jeg er nu ved myndighedens indgreb kommet i den situation, jeg *alligevel ville have valgt*, hvis jeg *havde kunnet vælge frit* mellem A og B. Spiller det forhold, at jeg ikke selv har bestemt det nogen rolle for min tilfredshed med at være kommet i A-situationen? Det er det problem, vi skal diskutere i det følgende. Spørgsmålet er om friheden til at vælge, om denne *frihed i sig selv*, har betydning ved min bedømmelse af den situation, jeg er kommet i, efter at valget er truffet.

Frihed og Velfærd

De fleste vil mene, at det er et gode at kunne vælge frit, men vil samtidig indrømme, at dette gode er af en helt anden art end de goder, og nydelser, den økonomiske teori ellers beskæftiger sig med. Det er jo *ting* man kan vælge imellem, mellem kartofler, gulerødder, eller teaterforestillinger, men man kan ikke vælge mellem frihed og kartofler uden netop at forudsætte frihed til at vælge. Det er derfor svært at se, hvordan frihed som et gode skal kunne indgå i en velfærds- eller nyttefunktion på linie med de andre goder, der sædvanligvis indgår i en sådan funktion. Frihed som en værdi i sig selv kan derfor ikke fanges ind af en på sædvanlig måde konstrueret nytte eller velfærdsfunktion. Men samtidig er ingen i tvivl om, at frihed er et gode, der bør respekteres, når man vil føre en politik, der skal fremme velfærden i samfundet. Hvis man derfor vil opbygge en

velfærdsfunktion, der sammenvejer alle de goder, borgerne har eller får, er det svært at få friheden med som et gode i en sådan konstruktion. Respekterer man frihed som et gode, kan man ikke konstruere en fuldstændig velfærdsfunktion,

Man kunne forestille sig, at dette problem kunne løses ved at definere frihed, eller snarere graden af frihed, ved den udstrækning, i hvilken man kunne få sine ønsker opfyldt.

Men begrebet om frihed bliver intetsigende på denne måde. Jeg ville gerne kunne flyve, det ønsker jeg. Men Vorherre har ikke udstyret mig med vinger. Og han har samtidigt indrettet verden med en tyngdelov, der gør, at jeg kan komme galt af sted, hvis jeg gør forsøget på egen hånd. Kan man så sige at han, eller naturen, ved at tvinge mig til et liv på landjorden derved begrænser min frihed? Jeg ville jo så gerne flyve, men kan altså ikke. Det er næppe på den måde, vi normalt opfatter begrebet om frihed. Jeg kan være utilfreds med mangt og meget, men altid at beklage sig over manglende frihed blot fordi verden ikke er, som man kunne ønske sig den, at den var, ville være at misforstå det, man sædvanligvis forstår ved frihed.

Der findes nemlig mange ting, der kan forhindre mig i at gøre det, jeg egentlig gerne ville, men uden derved at krænke min frihed. En nødvendig betingelse for, at jeg vil føle min frihed krænket, er hvor hindringen skyldes andre menneskers tvang, at de vil tvinge mig til det ene eller det andet. Den tvang jeg udsættes for, og som styrer min adfærd, kan vise sig på mange måder, lige fra almindelige, og oftest uskrevne, regler i familie- forenings- og arbejdsliv, til mere tydelige bestemmelser og love, der administreres af politi og domstole. Når som helst jeg støder på forbud og påbud afledt af sådanne regler, kan jeg stille spørgsmålet "Hvorfor nu det? hvorfor vil de have mig til det?" Det spørgsmål kan jeg stille, fordi de sanktioner, der kan iværksættes for manglende efterlevelse kun beror på *andre menneskers vilje* til at iværksætte dem. Hvis "*de andre*" bestemte sig om, kunne jeg måske gøre noget andet, noget jeg hellere ville, end det jeg nu har fået besked på. Jeg kan føle min frihed begrænset, hver gang jeg indser, at "*jeg kan godt, men må ikke*". Hvorfor "*må*" jeg så ikke? Skulle jeg føje mig, må jeg have et fornuftigt svar på mine spørgsmål, hvis ikke jeg skal føle min frihed krænket.

Der er ingen tvivl om, at det er et gode at være fri for den tvang, andre mennesker udøver, også når tvangen udøves af offentlig myndighed. Spørgsmålet er, hvordan staten, i det følgende kaldet diktatoren, kan respektere dette gode.

Det veldædige diktatur

Antag samfundet styres af en benevolent velfærdsdiktator. Hun kender enhver at borgernes interesser, behov, evner og karakter. Hun kender deres mentale, fysiske og materielle udrustning, og ved, hvordan de, hvis de kunne vælge frit, ville foretrække at anvende disse ressourcer. I økonomisprog kan vi sige, at hun har fuldt kendskab til borgernes initialressourcer, og til deres præferencer. Hun ved også at hvis hun "overlader det hele til sig selv", og lader hver enkelt, i konkurrence med andre, gøre, som de selv vil, så vil der under visse, ikke særligt begrænsende forudsætninger, opstå et prissystem, der tillader hver enkelt at tilpasse sine valg således at han, givet de rådende priser, havner i den for ham at se bedst tænkelige situation. Diktatoren vil derfor også kunne regne ud, hvad hver eneste borger ender med at vælge, forudsat man lader hele systemet "passe sig selv". Dette forudsætter naturligvis at diktatoren råder over vældige ressourcer af viden og regnekapacitet.

Men lad os for princippet skyld her antage, at hun faktisk er i stand til at foretage de nævnte beregninger, også således at hver enkelt borger, hvis han vil, kan efterse dem, og forstå dem. Borgeren ved derfor, at de goder, han får tildelt af diktatoren, og det arbejde, hun pålægger ham at yde, kommer til at svare nøjagtigt til det, han frivilligt ville efterspørge og udbyde, hvis der ikke var nogen diktator, men markederne var overladt til sig selv.

På en måde ville diktatoren komme til at ligne en auktionarius i et generelt ligevægtssystem, hvor borgerne ganske vist selv bestemmer hvordan og med hvem de vil handle, men hvor ingen handel kan gennemføres, før den er godkendt af auktionarius. Man kan forestille sig, at borgerne periode for periode indsender handelsforslag til et auktionskontor, der netop kun godkender sådanne handler, at ingen borger efterfølgende vil føle sig fristet til at indgå handler "på egen hånd", enten for sig selv eller i koalition med andre. Det er det, kontoret kan undgå ved at benytte sig

af et prissystem, enten offentligt ved et egentligt auktionssystem, eller internt med et system af skyggepriser, som det kan benytte sig af, når det afgør, hvilke af de foreslåede handler, der skal godkendes. Som bemærket oven for ved vi fra den økonomiske teori at der under ret almindelige forudsætninger vil findes et sæt af priser (og lønsatser), som, hvis de anvendes i de handler, der indgås, ikke vil levne enkelte borgere eller grupper af borgere, muligheder for mere fordelagtige handler. Ingen vil derfor fristes til at handle "uden om systemet", hvis man finder det rette sæt af priser. Alle vil derfor også være relativt tilfredse med de handler, de indgår, idet de med de givne initialressourcer og præferencer intet bedre kan opnå, end det de kan få ved at handle til de nævnte priser.

Lad os antage, at velfærdsdiktatoren har viden nok til at beregne det nævnte sæt af priser, men at disse ikke bruges i markedstransaktioner, men som hjælpevariable, når hun skal finde ud af, hvad hver skal have tildelt, og hvad hver enkelt skal yde. Hvis beregningerne er rigtigt udført, vil ingen af borgerne føle sig fristet til at indgå handler på egen hånd, og dermed krænke diktatorens eneret til at lede arbejdsgangen og til at fordele goderne. Ingen borger vil da føle sig motiveret til at modsætte sig den måde hun ville ordne tingene på. Hun behøver derfor heller ikke et stort politiapparat og vældige straffetrusler for at få sine beslutninger respekteret. Der ville ikke være noget egentligt implementeringsproblem, så længe hendes beslutninger aldrig gik videre end til at frembringe de resultater, man alligevel ville få, hvis hun nedlagde arbejdet, og lod markederne passe sig selv. Hvad den enkelte borger modtager, og hvad han skal yde, vil være nøjagtig det samme i de to systemer. Borgernes økonomiske velfærd vil da være den samme, hvad enten man bruger et markedssystem eller et velfungerende diktatur. Set på den måde vil der ikke være grund til at foretrække det ene system frem for det andet.

Alligevel vil nok de fleste foretrække et system, hvor de selv bestemte frem for et diktatorisk system, uanset hvor veldædigt dette måtte være indrettet. Men denne præference skulle der da efter det foregående ikke være nogen rationel begrundelse for. Sagt noget skarpere: ud fra en analyse af det, man kan opnå i et *velfungerende* diktatur

kan man ikke begrunde, at den personlige frihed til selv at vælge skulle have nogen særlig værdi.

Den instrumentale frihed

Når man kommer til dette noget provokerende resultat er det fordi man med den økonomiske teoris sædvanlige rationalitets forståelse gerne betragter friheden, her borgerens frihed til selv at handle, at indgå kontrakter m.v. som et middel til for samfundet som helhed at opnå bedre resultater end ellers. I sig selv har friheden da ingen særlig værdi. Den har kun værdi som en refleks af den øgede velfærd, der kan opnås, hvis man på disse eller hine områder tilstår borgerne en ret til selv at bestemme. Borgerne vil selvfølgelig gerne have ret til selv at bestemme alt muligt. Men om denne selvbestemmelseslyst bør fremmes eller hæmmes afhænger af, hvordan den vil påvirke den samlede velfærd. Men den rationelle borger vil kunne indse, at en tilfredsstillende af denne "bestemmelyst" ingen værdi har, så længe diktatoren kun befaler ham at gøre det, han alligevel selv ville have bestemt at gøre, hvis han havde kunnet vælge selv.

I den såkaldte kalkulationsdebat fra 1930-1940'erne var et af spørgsmålene om et sådant veldædigt diktatur overhovedet var muligt. Det ville jo som bemærket forudsætte, at diktatoren kunne skaffe sig, og håndtere, al den information, der skulle til for at kunne beregne, hvordan markederne ville fungere. Spørgsmålet var, om et centralt plankontor (diktatoren) kunne erhverve tilstrækkelig information til at træffe ligeså efficiente beslutninger som hvis de blev truffet i et ideelt fungerende markedssystem, altså i virkeligheden om et centraliseret eller et decentraliseret informations- og beslutningssystem ville være mere eller mindre velfærdsbefordrende. I et markedssystem ville der altid kunne opstå diverse markedsfejl, men tilsvarende ville der i et centraldirigeret system kunne opstå planlægningsfejl. Spørgsmålet var da, hvilke af de to systemer, der ville være bedst til at justere fejlene, og mindske deres skadevirkninger for den økonomiske velfærd.

Mange har betragtet denne økonomisk-materialistiske bedømmelse af friheden som et middel til at opnå bedre resultater som en arv fra Adam Smith. Ved utallige eksempler fra historien og fra den førte politik viste Smith jo netop i W.o.N., hvorledes man ved at

lade offentlig kontrol afløse af det, han kaldte "natural liberty", kunne opnå bedre resultater ved udviklingen af nationernes velstand. Han levede i et land, hvor politisk patronage og korrupsion havde været sat i system fra århundredets begyndelse, og han ønskede at vise, hvordan dette system på det økonomiske område burde afløses af fri konkurrence, til alles bedste, undtagen for dem, der havde nydt godt af korrupsions- og monopolindkomster i det hidtidige system.

Som økonom ligger det derfor lige for at fortolke friheden instrumentalt: et system, der bygger på individuel frihed vil skabe større velstand end andre politiske styringssystemer og derfor, slutter man gerne, bør dette system alt andet lige foretrækkes. Og omvendt: hvis det ikke kan vises at et liberalt markedssystem vil føre til mindst lige så gode resultater, helst bedre, end andre systemer, så har friheden i sig selv ingen (økonomisk) begrundelse. At tillægge Smith en sådan instrumental opfattelse af friheden er imidlertid en misforståelse.

Adam Smith og naturlig frihed

Hvad ville Smith have ment om "natural liberty", hvis hans analyser havde vist, at tidens mange merkantilistiske indgreb i udenrigshandelen havde været til Englands fordel? Ville han så have nedtonet sit forsvar for "natural liberty"? Det er selvfølgelig et "hvad nu hvis"-problem, der aldrig kan besvares, men Smith kunne formentlig have svaret, at spørgsmålet byggede på en misforståelse af det, man skulle mene med "natural liberty". Ganske vist taler Smith gerne om politiske systemer, om "the agricultural system" og "the mercantile system", hvor især det sidstnævnte stilles op over for det han kalder "a system of natural liberty"; men ser man på den måde, han argumenterer på, er det også klart, at hans "system of natural liberty" er af en helt anden art end de systemer, han sammenligner det med. Han udleder ikke systemet ved at vise, hvordan det kan begrundes ud fra grundlæggende principper om menneskets naturlige frihed, således som der var tilløb til det hos fysiokraterne. Han går *negativt* til værks: hans advokatur for friheden består i at vise, punkt for punkt, hvorledes de indgreb i friheden, der impliceres af alternative politiske systemer, har uheldige følger, Hvis nemlig et økonomisk politisk indgreb, eller "system", der ifølge sagens natur må indskrænke borgernes handlefrihed,

ikke har gavnlige virkninger for velstanden, så har det heller ikke nogen begrundelse alle ville kunne være enige om. Ideen bag hans argumentation er den simple, at friheden kun bør tåle indskrænkning, hvor det kan begrundes således, at alle, der tænker sagen igennem, vil kunne acceptere det. Eksempelvis vil, iflg Smith, foranstaltninger, der tager sigte på landets forsvar, kunne begrundes på denne måde. Navigationsakten, der var i strid med ethvert princip om fri handel, kunne forsvares med, at det ved sin støtte til engelsk skibsfart muliggjorde opretholdelse af en mobiliseringsdygtig orlogsflåde, da det jo dengang var sådan, at et civilt fartøj normalt ville kunne bestykses, så det kunne overgå fra koffardi til orlogsfart. Og en mobiliseringsdygtig orlogsflåde kunne være nødvendig, netop for at beskytte den frie handel.

Naturlig frihed hos Adam Smith er derfor ikke noget, der kan identificeres positivt, for eksempel ved definition af et eller andet "frihedsprincip". Frihed er et residual, nemlig det, der bliver tilbage, når man har taget højde for alle velbegrundede indskrænkninger i friheden. Man kan derfor heller ikke, een gang for alle, indføre et system af "natural liberty". For de indskrænkninger i friheden, der har gode begrundelser, er jo noget, der skifter med tid og sted, med samfundets økonomiske udvikling. Begrebet "a system of natural liberty" referer ikke, og kan ikke referere til noget aktuelt eksisterende. Det er derimod et ideal, der skal være styrende for den måde, man diskuterer frihedsindskrænkende indgreb på, et ideal, der tjener som et regulativt princip i den politiske diskussion, og det er også sådan Smith anvender det i W.o.N.

Hvad skal man da forstå ved velbegrundede indgreb i borgernes handlefrihed? Det er, som man ved, svært at sige noget klart om, hvad en god begrundelse er. Men også her argumenterer Smith negativt. Han påpeger hvor svært det er at give en for alle acceptabel begrundelse for bl.a. de (merkantilistiske) indgreb i handlefriheden, der på grund af korrupsion og monopoldannelse kun kom til at fremme særinteresser. At et indgreb, eller en institution, er til gavn for en privilegeret gruppe kan ikke være nogen god begrundelse for de indskrænkninger i handlefriheden indgrebet indebærer. Smiths diskussion af "the entail system" hvorefter visse ejendomme skulle overdrages udelte efter førstefødselsretten kan også ses som et eksempel herpå, og ligner det, der senere er blevet fremført herhjemme: bindingen af fast ejendom i udelelige majorater tjener nok

til at opretholde adelens privilegerede stilling, men er herudover måske mere til skade end til gavn for den øvrige befolkning. En tilsvarende diskussion har man i dag vedrørende det omfang i hvilket et selskabs ledelse skal have muligheder for at modsætte sig "fjendtlige" overtagelsesforsøg; de kaldes fjendtlige, selvom det mange gange netop vil være til fordel for selskabets aktionærer at acceptere det "fjendtlige" tilbud, medens det at afvise det kun kommer den siddende ledelse til gode.

Frihed og den upartiske iagttager

I W.o.N bruger Smith ikke eksplicit ideen om *den upartiske iagttager*, der er hovedperson i hans tidligere værk om de moralske følelser. Men figuren optræder indirekte. Man kan sige, at det i W.o.N er forfatteren selv, der forsøger at argumentere og analysere den førte politik som en upartisk iagttager. Dermed har man også en formel til afgørelse af, hvad man skal forstå ved velbegrundede indgreb i handlefriheden. Herved må da forstås *sådanne indgreb, hvis indhold og rækkevidde kan godkendes af en upartisk iagttager*. For hvis en upartisk iagttager, der ikke selv har nogen interesse i sagen, kan godkende et indgreb i handlefriheden, så må man også forvente, at alle tænkende væsener, der undersøger sagen fordomsfrit og uden personlig bias, vil nå til samme resultat.

Ligesom begrebet om "a system of natural liberty" er ideen om en upartisk iagttager et idealbegreb, der bør være styrende for den måde, man undersøger politiske problemer og deres løsning på: det gælder i diskussionen om at nå frem til en upartisk bedømmelse, som, netop fordi den er upartisk, må kunne deles af alle, der tænker sagen godt nok igennem. Om en bedømmelse er upartisk er ikke noget, der kan afgøres ved et positivt test. På den måde ligner begrebet "upartisk" begrebet "fejlfrit": trykfejl kan opspores tilfælde for tilfælde, men at teksten skulle være fri for trykfejl kan i princippet ikke bevises i et endeligt antal skridt. Den fejlfri tryktekst er ligesom den upartiske bedømmelse et ideal, som den gode korrekturlæser stræber henimod, men som han aldrig kan bevise, han er nået frem til. Men idealet om det fejlfri er styrende for den måde han arbejder på.

Jeg vil derfor aldrig kunne bevise, at min bedømmelse af en sag er fuldstændig upartisk. Jeg kan naturligvis bestræbe mig på at frigøre mig fra fordomme, personlige vurderinger og idiosynkrasier, men jeg kan selvsagt ikke dokumentere, at det er lykkedes for mig. Der kan jo være dybtliggende personlige holdninger, som jeg ikke selv er bevidst om, og som uden at jeg ved af det har påvirket min vurdering af sagen. Så for at teste min upartiskhed af, har jeg ingen anden mulighed, end at afprøve min bedømmelse i en samtale med andre. Hvis disse andre har en anden bedømmelse af sagen, kan det jo netop skyldes, at mine, mig ubevidste personlige holdninger har spillet en rolle, som de andre da kan påpege over for mig. Tilsvarende kan jeg søge at opspore manglende upartiskhed i deres synspunkter. I samtalen justerer vi gensidigt vore synspunkter for at eliminere den form for uenighed, der kun skyldes at vi er forskellige personer, med forskellige personlige vurderinger, holdninger og lyster. Vi taler jo sammen, ikke for at skændes, og i sidste ende slås, men vi gør det for at finde en fælles forståelse af sagen, så vi kan blive enige om, hvordan den skal bedømmes.

Fornuftsidealismen

Dette ideal, at man ved en fornuftsbåren fordomsfri samtale kan nå frem til en fælles forståelse af, hvordan selv de mest indviklede problemer kan løses, er et grundlæggende træk i det vi kan kalde *fornuftsidealismen*, og som også præger Smiths måde at se tingene på. Alle fordomme, politiske holdninger og idiosynkrasier vil opløses i fornuftens klare lys. Det er det, der kan ske i en fornuftig samtale, hvor ideen om den upartiske iagttagelse er den katalysator, der fremmer erkendelsen af det, man kan blive enige om. Dette ideal er naturligvis karakteristisk for det 18. århundredes "rationalitetsoptimisme", men det ligger trods alt heller ikke så fjernt fra os. Det er bl.a. det samme ideal, der ligger bag enhver videnskabelig debat: ideen om at debatten kan føre til et resultat alle med fornøden indsigt i sagen må erkende er det rigtige. Men medens vi gerne indsnævrer dette ideal til fortrinsvis at skulle gælde videnskabelig erkendelse, er det for Smith et ideal, der også bør angå drøftelsen af politiske problemer, samt tillige moralske spørgsmål.

Som omtalt kan der ikke gives nogen positiv definition af det Smith kalder "natural liberty". Friheden kan kun identificeres i lys af de indgreb i form af forbud eller påbud, man stiller den over for. Jeg har min naturlige frihed, hvis ethvert af de påbud og forbud den offentlige regulering stiller mig over for har en begrundelse, der kan godkendes af den upartiske iagttager, og derfor også af mig, hvis jeg formåede at bortse fra irritation og modvilje, og tænkte sagen objektivt igennem, kort sagt evnede at lade fornuften dæmpe min harme over ikke at måtte betræde græsset. På den anden side er min naturlige frihed krænket, hvis den tvang, jeg udsættes for, ikke i sidste ende har en fornuftig begrundelse. Og at der, ideelt set, bør kunne findes en fornuftig begrundelse for omfanget af den tvang, jeg i konkrete situationer udsættes for, kan der ikke være tvivl om: det er jo netop det, den upartiske iagttager skal kunne afgøre, og da nå frem til et resultat, som alle, der evner at tænke sagen lidenskabsløst igennem, vil kunne være enige om. Det er selvfølgelig en fornuftsillusion at tro, at dette resultat normalt realiseres, men det bør være styrende for den måde, man gennemtænker tingene på. Til gengæld kender vi alle eksempler på det *ufornuftige*, hvordan for eksempel et i sig selv fornuftigt regelsæt har aflejet sig i administrationen som et patch-work af spidsfindige, og for alle udenforstående at se, uforståelige rutiner.

En af mine kammerater var for mange år siden menig kontorordonnans på regimentets motorkontor, hvor han i en stor protokol skulle indføre kilometerkørsel og brændstofforbrug for enhedens køretøjer. Når en side var fuld skulle han gøre transport til den næste ved at addere tre kolonner, først antallet af kørte kilometer, dernæst brændstofforbruget, og endelig skulle han, på god bogholdervis, også summere kolonnen, hvori de anvendte køretøjers registreringsnumre var indført. Da han spurgte om meningen med denne sidste udregning frabad lederen sig med bulder og brag al nævenyttig akademikersnak, og påpegede, at hvis han havde noget at anføre, kunne han indgive klage til Østre Landsdelskommando (det hed det dengang), ad kommandovejen begribeligvis.

I W.o.N trækker Smith på sin encyklopædiske viden om historie og samfundsforhold for at give en upartisk bedømmelse af den politik, der bliver og er blevet ført i de forskellige lande, selvfølgelig især af Englands regering. Og alle hans overvejelser er båret af det

grundlæggende princip vedrørende begrebet frihed: det er ikke friheden, der kræver begrundelse, men de indgreb, man udsætter den for. Friheden er ikke i sig selv et politisk princip, der kan sammenlignes med andre principper. Ved diskussion af ethvert politisk system er friheden nemlig forudsat, fordi diskussionen må bestå i at begrunde omfanget af den tvang, systemet udsætter borgerne for.

Frihed som ideal

Hvis man, i positivistisk ånd, partout vil tale om værdidomme, kan man sige, at Smiths politisk-etiske holdning bygger på eet grundlæggende værdiprincip: tvang, der udøves uden saglig, eller upartisk begrundelse, er af det onde. Man kan selvfølgelig diskutere, om der da er tale om en værdidom i sædvanlig forstand, som en der i sidste ende bygger på subjektive vurderinger. For de fleste vil jo opfatte tvang, der udøves arbitrært, for vold, som det ikke er vanskeligt at tage afstand fra, hvis man kender den betydning, man normalt lægger i ordene. Måske kan man formulere det på følgende simple, og ukontroversielle måde:

Tvangsforanstaltninger er af det onde, med mindre der er gode (upartiske) begrundelser for deres iværksættelse. Og, helt symmetrisk: Individuel frihed (til at gøre lige hvad man har lyst til) er et gode, med mindre der er gode (upartiske) grunde til at indskrænke den på dette eller hint specifikke område.

Analogt hermed kan man opfatte Smiths syn på forholdet mellem individuel frihed og offentlige tvangsforanstaltninger som en *prime facie* liberalisme: alt andet lige bør borgerne have frihed til at gøre som de selv synes; og hvis alt andet ikke er lige, så ligger bevisbyrden hos den myndighed, der vil udøve tvang. Man kan også sige, at princippet om, at borgerne bør have frihed ikke er ufravigeligt, men at det er "defeasible", dvs det skal anvendes som hovedregel, men må i konkrete tilfælde vige for begrundede indvendinger: friheden er almen, tvang er specifik: den må begrundes tilfælde for tilfælde.

Frihed kan derfor ifølge sagens natur *aldrig være et politisk middel*. Diskussion om politik vil altid dreje sig om indhold og udstrækning af de forbud eller påbud, man i specifikke tilfælde skal udsætte borgerne for. Men i enhver sådan diskussion er friheden

forudsat: i den politiske diskussion drøfter man hvilke fornuftige begrundelser, der i disse eller hine tilfælde er for den tvang, man vil udøve over for borgerne; men at tale om tvang må forudsætte, at borgerne "kunne finde på" at gøre noget andet, end det, de nu skal tvinges til. Al tale om tvang har derfor friheden som forudsætning.

Men når friheden ikke kan anskues som et middel til at nå "højere" mål, hvorfor værdsætter vi den så? Det ved vi sådan set alle i forvejen: friheden er et gode i sig selv. Hvad der ligger heri skal vi se i det følgende.

Zombie-modellen

Når friheden mange gange er blevet anskuet som et middel til fremme af velfærdens skyldes de måske den særlige anskuelse af menneskelige samfund, man finder i mange samfundsvidenskabelige modeller. De er ofte opstillet som zombie-modeller, hvori de involverede aktører anskues som bevidstløse stimulus-respons-mekanismer, for eksempel således, at aktørens handlinger ses som udslag af den information han (den) modtager. På det grundlag søger man at opbygge en model, f.x en økonomisk model, der kan give en fuldstændig forklaring på, hvordan folk tror, tænker, beslutter og handler. Også Adam Smiths økonomiske "model" fra Wealth of Nations er blevet fremstillet på dette grundlag.

Stillet overfor en befaling er det for det bevidste individ altid et spørgsmål, om man skal adlyde eller ej.

Sådan er det ikke for den bevidstløse zombie. Zombien reagerer automatisk på de befalinger den får, og overvejer ikke, om den vil eller ikke adlyde det, den får besked på. Den vil være en idealfigur i en Skinner'sk behaviourisme: den kan analyseres som en stimulus-respons-mekanisme. Den stimuleres af befalingerne til at gøre som befalet, og reagerer den ikke hensigtsmæssigt på sådanne stimuli, kan man ved passende belønnings- og straffestimuli påvirke mekanismen, så den kommer til at fungere bedre. Hvis man kunne definere og måle noget, der kunne kaldes "zombie-velfærd", ville man også, med fornøden viden om, hvordan zombie-mekanismerne virkede, kunne styre zombie-samfundet, så denne velfærd blev så stor som mulig; på samme måde som en garagemester kunne sørge godt for de køretøjer, han skulle passe.

Men behøver man aktivt at styre zombierne for at kunne maksimere deres velfærd? Her kommer nu det overraskende resultat: hvis man, lidt overfladisk måske, kombinerer Benthams idé om mennesket som en pleasure-pain-mekanisme, med Adam Smiths argumenter for fordelene ved fri konkurrence, så vil man, under ret almindelige forudsætninger, nå frem til, at den bedste måde at styre zombierne på, kan være at give dem deres frihed. Så behøves ingen befalinger, fordi de enkelte mekanismer selv ville søge hen, hvor deres pleasure-pain overskud er størst, og man ville kunne vise, at man så ville havne i en situation, hvor man ikke kunne forøge overskuddet hos den ene zombie, uden at det måtte formindskes hos andre. Ved at give zombierne frihed, vil de "af sig selv" finde frem til et Pareto-optimum. Man ville opdage, at friheden kunne bruges som et middel til at fremkalde et (relativt) maksimum for zombie-velfærden. Herved ville man få, hvad der lignede et "bevis" for, at frihed kunne anskues som et middel til at befordre velfærden med.

Kritik af zombie-modellen

Dette "bevis" kan imidlertid næppe holde, når talen er om bevidstløse zombie-mekanismer. Det er fordi begreberne frihed og velfærd næsten kun kan forstås i forbindelse med bevidste væseners frihed og velfærd. At bygge forestillingen om zombiernes velfærd op på en ide om zombierne som pleasure-pain-mekanismer, rejser umiddelbart spørgsmålet om, hvorledes disse bevidstløse maskinerier overhovedet kan føle glæde og smerte, hvis man da ikke, på en eller anden måde, alligevel ville tillægge dem en form for bevidsthed. Min bil kan have defekte tændrør, der giver startvanskeligheder. Men det er også diagnosen. Jeg siger ikke til mekanikeren, at den *lider* af defekt tænding (og at det er *synd* for den). Så hvad der menes med pleasure og pain når talen er om bevidstløse zombie-mekanismer er problematisk.

Det samme kan siges om begrebet frihed. Uanset hvor mange forskelligartede opfattelser af frihedsbegrebet, man møder, synes ingen af dem at anfægte den grundlæggende betydning af ordet: frihed betyder, at man selv kan bestemme. Men da zombierne er bevidstløse stimulus-respons-mekanismer kan de ligeså lidt som min bil bestemme nogetsomhelst. Et væsen, der bestemmer noget, må have bevidsthed om

det, det bestemmer. Ellers har ordet "bestemme" ingen mening i sammenhængen. Men når zombierne ikke kan bestemme noget, fordi de ikke har bevidsthed om noget, så har det heller ingen mening at tale om, at man giver dem deres frihed. Så i et samfund af zombier, som det beskrevne, har begreberne frihed og velfærd ingen anvendelse, hvis man vil fastholde den betydning, man normalt tillægger disse ord.

SCIO-modellen

Det afgørende argument mod eksistensen af en sådan zombie-model af et menneskesamfund er imidlertid et simpelt selvrefleksionsargument.

Lad os antage, der fandtes en sådan fuldstændig zombie-model. Den ville kunne forklare alt, hvad vi troede, tænkte, besluttede og gjorde, som udslag af stimulus-respons mekanismer. Modellen ville være "videnskabelig", og derfor tilgængelig for alle, der ville sætte sig ind i den; den kunne måske fås på CD-ROM, med cover-naming; "SCIO-modellen eller Kend Dig Selv". Ved hjælp af den kan jeg regne ud, hvad den enkelte i givne situationer vil sige og gøre. Den vil også kunne beregne, hvad jeg selv vil gøre, hvis den kendte samtlige de stimuli, jeg udsattes for. Udsættes jeg derimod for stimuli, der ikke kan kodes ind i modellen, kan den heller ikke i alle tilfælde bruges til at beregne, hvad jeg vil sige eller gøre. Antag jeg køber "CD-ROM:SCIO" og sætter mig ind i, hvordan den er programmeret; det skulle jo i princippet være muligt for mig at finde ud af, hvordan den virker, Den stimulus, jeg herved udsætter mig for, kan ifølge sagens natur ikke være klarlagt af modellen. SCIO kan godt indeholde regler af formen: hvis zombie AB lærer SCIO at kende, vil den reagere med PQR. Men den regel vil så selv være en del af SCIO, der da ikke kan klarlægge, hvordan AB da vil påvirkes af at kende netop den regel. Den erkendelse, jeg opnår ved at undersøge SCIO, er derfor en stimulus, der ikke kan indgå blandt de stimuli, SCIO beskæftiger sig med. Den beskrivelse, som SCIO giver af mig som en stimulus-respons-mekanisme, vil derfor altid være *ufuldstændig*.

Jeg kan godt se, at jeg på adskillige punkter opfører mig som en stimulus-respons-zombie. Men en erkendelse af, at jeg altid og under alle forhold reagerer som en zombie vil være selvmodsigende, fordi det at erkende, ligesom det at undersøge, opdage, finde

ud af o.l., må forudsætte bevidsthed om det man gør. Den Skinner-behaviourist, der vil søge at godtgøre, at vi alle "i virkeligheden" er bevidstløse stimulus-respons-mekanismer kan netop ikke selv være en sådan mekanisme; for så kunne han ikke godtgøre nogetsomhelst. Han kan højst prøve at godtgøre, og da måske triumferende hævde: alle, undtagen mig selv, er bevidstløse stimulus-repons-mekanismer. Hertil kan vi, en anelse vulgært, nøjes med at svare: det kan enhver komme og sige. Antag vi blev overbevist af Skinner-behaviouristens argumentation og bevisførelse. Så kunne hver af os hævde: jeg er Skinner-behaviourist, og har derfor erkendt, at alle undtagen mig selv er zombier. Ingen af os ville da være bevidstløse stimulus-respons-mekanismer, fordi det at erkende noget forudsætter et subjekt, der er bevidst om det, han erkender, altså at han netop ikke er nogen zombie. Hvis alle skulle være enige med Skinner, ville vi altså også være enige om, at han tager fejl. Så med en *consequentia mirabilis* kan vi slutte, at behaviouristen tager fejl: vi er ikke zombier.

Forholdet mellem frihed og velfærd kan derfor ikke belyses ved hjælp af sådanne zombie-modeller. Adam Smith ville heller ikke selv acceptere sådanne mekaniske modelbetragtninger. Hans sympatiprincip udelukker netop en forestilling om at mennesker betragter hinanden som zombier. I den psykiatriske klinik vil man tilsvarende sige, at autisme heldigvis ikke er det normale.

Oplyst enevælde

Lad os nu vende tilbage til begrebet om naturlig frihed. Der foreligger som omtalt ikke tvang, hvis jeg kun beordres til at gøre det, jeg efter moden overvejelse alligevel selv ville have bestemt at gøre. Den frihedsindskrænkning, der kan begrundes af en upartisk iagttagere, behøver jeg derfor ikke at føle som nogen tvang: jeg ville jo nå til samme resultat som den upartiske iagttagere, hvis jeg tænkte mig om. Så hvis jeg blot kunne være sikker på, at myndigheden udøvede sin magt som en upartisk iagttagere, så ville jeg ikke føle mig underlagt nogen som helst form for tvang. Alt hvad jeg blev kommanderet til at gøre af en sådan figur kunne jeg jo se måtte være det rigtige, når man som upartisk iagttagere beskuede tingene i fornuftens klare lys. Og hvis jeg med en rational analyse kan finde ud af, hvad jeg bør gøre, så ville det være misvisende at hævde, at jeg da vil

blive tvunget af min fornuft til at gøre noget bestemt, at jeg altså var underlagt en art fornuftens tvangsregimente. Hvad jeg selv indser som fornuftigt kan jeg ikke samtidig anse for et bånd på min handlefrihed. Ligesålidt som jeg vil føle det som en indskrænkning af min ytringsfrihed at jeg skulle overholde sprogets grammatiske og syntaktiske regler når jeg ville sige noget. Det måtte jeg jo gøre, fordi det ellers ville gå ud over forståeligheden af det, jeg sagde.

Lad os for at belyse dette vende tilbage til det tænkte samfund, hvor borgerne i alle henseende styres af en veldædig diktator. Veldædigheden ytrer sig ved, at hun i alle sine afgørelser tager beslutninger som en upartisk iagttager ville gøre det, således at alt, hvad hun bestemte ville kunne godkendes af hver eneste borger, der så bort fra særinteresser og blot lod sine tanker lede af den rene fornuft.

Det, vi skal forestille os, er et "idealt" diktatur, bygget på et princip om, at den upartiske fornuft altid vil kunne finde frem til de problemløsninger, som alle, der tænker sig om, ville kunne være enige om. Al politisk uenighed skyldes da at man i mange tilfælde ikke når til ende med de undersøgelser, der burde gennemføres for at opklare en sag, førend en beslutning skal fattes. Man kommer derved let til at tro, at uenigheden skyldes forskellige holdninger og vurderinger, at uforenelige værdisæt støder an mod hinanden, men i virkeligheden skyldes den, groft sagt, uvidenhed, og beror på, at man endnu ikke har fået undersøgt tingene godt nok.

Fornuftsidealismen ligger heller ikke så fjernt fra en nutidig betragtning. For det er jo netop en del af en velfungerende administrations opgaver at forklare den uforstående borger om indhold og mening med de ellers uforståelige forbud og påbud, han møder på sin vej. Og over for politikerne er det en væsentlig opgave for administrationen at forsyne disse med sådan viden om samfundets indretning, at de får indsigt nok til at træffe saglige- upartiske- beslutninger. For den gode administration er den upartiske bedømmelse et ideal, der principielt vil kunne udjævne enhver politisk uoverensstemmelse: enhver beslutning skal have en begrundelse, så alle der sætter sig ind i tingene vil kunne acceptere den. Der bliver ikke brug for politiske "holdninger" eller "meninger". Kun konkret viden og omtanke tæller.

Idealet er i virkeligheden det, man kan kalde *oplyst enevælde*: magten udøves alene på grundlag af viden -oplysning- om sagernes rette sammenhæng. Man kan selvfølgelig være uenig om sagernes sammenhæng. Men er man det bør uenigheden kunne afklares ved yderligere undersøgelser. Ingen uenighed kan bestå, hvis man blot undersøger tingene godt nok. Det er dette ideal, der er forsøgt skitseret i forestillingen om et samfund, der er styret af en veldædig diktator.

I det skitserede diktatur har vi forestillet os diktatoren således oplyst af fornuften, at hun kan anskue alle problemer som en upartisk iagttager, og tage beslutninger i overensstemmelse hermed. Og ingen, der som hun tænker tingene sagligt og upartisk igennem vil kunne finde begrundede indvendinger mod det, hun bestemmer. Hun er derfor, i en vis forstand, i stand til at sørge for, at borgerne vil være i "den bedste af alle verdener". Sagt lidt vulgært: det er hende, og det, hun bestemmer, der sikrer samfundet maksimal velfærd.

Når enhver af diktatorens beslutninger tages på grundlag af en upartisk bedømmelse, vil den velorienterede borger kunne indse eller forstå, at beslutningen ikke vil afvige fra det, han selv ville have bestemt, hvis han havde tilstrækkeligt kendskab til sagen, og tænkt sig godt nok om. Den indskrænkning i friheden, den enkelte subjektivt måtte opleve ved at skulle adlyde diktatoren, skyldes da kun manglende indsigt i sagernes rette sammenhæng.

Hvis nu hver af borgerne var udstyret med samme viden og fornuft, som vi har forudsat diktatoren er, og fuldt og helt efterlevede, hvad en upartisk analyse fortalte dem, ville diktaturet være overflødig. Men dette ville stille overmenneskelige krav til den enkeltes karakter og viljestyrke. Den enkelte kan måske nok se, hvad fornuften byder, men kan ikke altid tage sig sammen til at leve op til det. Og når diktatoren befaler ham at gøre det, vil han også kunne indse, at hun har ret, og derfor adlyde hende. Det er i såfald ikke mangel på indsigt hos borgerne, men forventelige menneskelige fejl, hidrørende fra karakterbrist og viljessvigt, der begrunder hendes diktatoriske magt. Det er den, hvormed hun kan sikre, at velfærden, den bedste af alle verdener, ikke skades af menneskelig svaghed. Det er hendes magt, der skal erstatte den viljestyrke, der kan svigte her og der hos samfundets borgere. Den karaktersvage borger bør derfor være

taknemlig for den hjælp, han på den måde får af den veldædige diktator. Ja, han burde ære hende, på samme måde som man bør ære sin fader og sin moder.

Enevælde og frihed

Hvor bliver nu friheden af i et sådant system? Ja, holder man sig til et begreb om naturlig frihed, så indskrænkes friheden ikke af tvangsindgreb, hvis indhold og rækkevidde kan godkendes af den upartiske iagttager. Og alt hvad diktatoren udsteder af forbud og påbud er jo forudsætningsvis godkendt på denne måde, så alle hendes beslutninger kan ses som udtryk for den upartiske fornuft. Borgernes naturlige frihed bliver derfor ikke berørt af hendes virksomhed. Hun kunne, lidt retorisk ganske vist, hævde, at kun under hendes styre kommer friheden til fuld udfoldelse, for i andre samfund ser man gang på gang at borgerne udsættes for tvangsindgreb uden at det kan begrundes i en upartisk fornuftsanalyse, og det er præcis sådanne overgreb, man undgår hos hende.

Og hvorfor skulle jeg ikke føle mig fri i et sådant diktatur? Alt det, diktatoren befaler mig svarer jo nøje til det, jeg selv ville have valgt at gøre, hvis jeg havde tænkt mig om. Jeg har vel ingen grund til at opponere mod en autoritet, der med magtbud indretter mit liv nøjagtigt sådan som jeg selv ville have indrettet det. Hvis jeg havde haft frihed til selv at vælge, ville jeg have valgt at leve nøjagtigt sådan som hun nu befaler mig at gøre det. Så den frihed, jeg formelt kunne have haft finder netop sit udtryk i det, at jeg punktligt adlyder hendes befalinger. Jeg adlyder hende villigt, nemlig med vilje, og det er i denne vilje til at adlyde at min frihed finder udtryk.

Alligevel er der noget, der ikke stemmer. For uanset hvad man iøvrigt kan mene om begrebet frihed, så kan frihed ikke bestå i, at man skal være tvunget til at adlyde en andens befalinger. Tvungen føles, det ved vi, hvis man med ultimative trusler om magtanvendelse, får besked på at gøre noget (eller afholde sig fra det), selvom man både kunne og ville gøre noget andet, hvis man ikke havde fået befaling til at gøre noget bestemt. At man havde mulighed for at gøre noget andet er en selvfølge, for det er det, der giver befalingen mening som befaling. Men spørgsmålet er, om der, set i lyset af sund fornuft, foreligger tvang, når man kun befales til at gøre det, man alligevel både

kunne og ville have gjort, selvom man ikke havde fået besked på det. I så fald behøver man jo ikke at begrunde sin handling med at man er blevet tvunget til det, at man har adlydt en befaling: man ville jo have gjort det, hvadenten man havde fået besked på det eller ej. Den latente trussel om straf for ulydighed ville være noget rent hypotetisk, der ikke skulle bruges i begrundelsen for det man gjorde. Så selvom der formelt set skulle være tvang til at gøre det, man gjorde, ville tvangen ikke være følelig, fordi man alligevel ville have gjort det, man fik besked på. Jeg bruger nr.42 i sko. Hvis jeg fik polititilhold om aldrig at måtte antræffes iført sko af anden størrelse, ville jeg selvfølgelig synes det var en underlig befaling, men ikke et tilhold, der ville lægge tvangsmæssige bånd på min handlefrihed, selvom jeg skulle ifalde strafansvar, hvis jeg overtrådte det. Tag et udtryk som "at betale sin skat med glæde". Hermed tilkendegiver man, måske for de flestes vedkommende lidt hyklerisk, at skatten svarer til det, man alligevel frivilligt ville have betalt for de offentlige ydelser, selvom man ikke var tvunget til det: den tvang, jeg påføres af det offentlige kommer til at svare til de byrder, jeg alligevel frivilligt ville have påtaget mig. Skattefinansierede sociale sikringsordninger skulle da fuldtud kunne erstattes af frivillige bidrag - af privat velgørenhed. Og når fondsbaseret social sikring etableres på grundlag af tvangsbidrag fra de involverede skyldes det udelukkende hensyn til manglende forudseenhed og karaktersvagthed hos den enkelte, der, hvis han formåede at gennemtænke sagen som upartisk iagttager, og handle derefter, også frivilligt ville betale sit bidrag, og huske at gøre det til tiden.

Den tvang, jeg udsættes for af det offentlige, når jeg befales (eller forbydes) at gøre noget bestemt vil ikke være følelig, hvis befalingen efter sit indhold kun pålægger mig at gøre, hvad jeg alligevel ville have gjort, også uden befaling. Resultatet, for mig selv og for det øvrige samfund, bliver da det samme, hvadenten jeg handler efter befaling eller efter eget hoved. Så vurderet alene på konsekvenserne bliver der i så fald ingen forskel på et "befalingssystem" og et "selvbestemmelsessystem".

Ansvar

Der er imidlertid en forskel, der ikke har så meget med handlingens konsekvenser at gøre, som med den måde, man over for andre kan begrunde det, man har gjort.

For mennesker kan tale sammen, begrunde og forklare det, de gør. Også når de adlyder en befaling. I begrebet om en befaling ligger, at den der befales til at gøre noget, kunne finde på at gøre noget andet, altså at den, der befales kunne være ulydig. Selvfølgelig kan man forestille sig et menneske, der adlyder passivt, automatisk, som en zombie. Men når han behersker sproget har han en mulighed for ved selvrefleksion og samtale med andre at erkende sine handlinger som handlinger, der udspringer af lydighed mod en befaling, som ingen naturlov tvinger ham til at adlyde. Han vil kunne erkende, at han, i hvert fald i princippet, kunne gøre noget andet end det, befalingen går ud på. Men denne erkendelse bliver det ham selv, der i sidste ende må afgøre, om han vil adlyde. Det kan der være gode grunde til, for eksempel drakoniske straffe for uefterrettelighed, men det er noget, han selv må tage i betragtning, når han beslutter sig til, om han vil adlyde eller ej.

Man kan derfor aldrig tvinge viljen helt i knæ, for uanset hvor indsnævrende og nærgående befalinger og restriktioner, man udsætter mennesket for, så har man altid i princippet muligheden for at sige nej: jeg *vil ikke*. Selv KZ-fangen har bestandig sin fulde frihed til lydighedsnægtelse. Så bliver han ganske vist skudt, men det er da frihedens pris, kunne kynikeren sige. I princippet kan man altid sige "jeg vil ikke", og da selv tage følgerne. Men disse følger, nemlig sanktioner for uefterrettelighed, beror på andres, menneskers vilje til at iværksætte dem. De er med Hume's ord "artificial". Ellers har det "ikke at ville" ikke megen mening. Det, at man "ikke vil" forudsætter at love og regler, forbud, påbud og straffe kunne være anderledes end de er, og at man derfor, i princippet, kunne slippe af sted med "ikke at ville", nemlig hvis andre gav efter, og ikke iværksatte de sanktioner, der ellers ville blive gennemført over for modvillige subjekter. Det er en kamp mellem viljer, slavens og herrens. Dette gælder netop ikke, når talen er om naturens lovmæssigheder. Jeg kan ikke "ville" mig ud af tyngdeloven, og reglen om, at man bliver beruset når man indtager alkohol i passende mængde er man nødt til at "adlyde". Man kan ikke nyde genstand efter genstand og samtidig gøre det til en viljessag, om man vil beruses af det eller ej. Her har "jeg vil ikke" ingen mening. Beruselse er nemlig ikke en menneskeskabt, men en naturbestemt følge af, at man indtager alkohol,

Men de sanktioner, man udsætter sig for ved ikke at adlyde en befaling er ikke naturbestemte. De beror som omtalt på andres vilje til at iværksætte dem. I ulydigheden støder min vilje an mod befalingsviljen, og udfaldet vil bero på det indbyrdes magtforhold. Men i reglen vil den enkeltes "*vil ikke*"-vilje stå over for overmagten hos staten, systemet, eller blot den kollektive vilje hos "de andre". Da afgørelsen om at adlyde eller ej i sidste ende altid må ligge hos den enkelte, kan det undertiden være uklart, både i juridisk og moralsk forstand, om ansvaret for en befalet handling udelukkende skal hvile på den, der har udstedt befalingen. Straf, og trusler herom, kan selvfølgelig være meget stærkt motiverende for at handle på en bestemt måde, men det, man beslutter sig til, er ikke en nødvendig følge af ens handlings*motiver*. Motiver, eller bevæggrunde, referer til forudsætningerne for en handling, men er ikke i sig selv årsager til, at handlingen udføres. På samme måde som det forhold, at glasset er skørt, er en forudsætning for at glasset let kan gå itu, men ikke årsag til, at det faktisk bliver knust. Det, at man er stærkt fristet er heller ikke i sig selv årsag til, at man falder for fristelsen. Når man vil analysere menneskelig adfærd i handlingskategorier har man derfor allerede forudsat, at mennesket "selv bestemmer". For enhver handling har en ophavsmand, der udfører handlingen, og på hvis vilje det beror, om den iværksættes eller ej. Dette gælder også den handling det er at adlyde en befaling. Voldsomme straffe for uefterrettelighed er et stærkt motiv til lydighed, men ikke i sig selv årsag til, at man faktisk adlyder i denne eller hin situation. På den måde har man i sidste ende selv ansvar for sin lydighed. Men jo større straf man har kunnet forvente for ulydighed, med desto større vægt kan man selvfølgelig imødegå kritik af sin handling med, at man har handlet "efter ordre". Men jeg vil altid have et vist medansvar for den handling, jeg har fået besked på at udføre; for i princippet kunne jeg have ladet være at adlyde.

I det ovennævnte *eu*-topiske diktatur spiller dette ansvarsproblem øjensynlig ingen rolle for den tænksomme borger. Ved at analysere tingen rationelt vil han jo forudsætningsvis kunne indse, at han kun befales at gøre det, han alligevel ville have gjort, selvom han ikke havde fået besked på det. Når jeg over for andre skal begrunde, hvad jeg har gjort, kan jeg både bruge en autoritetsbegrundelse; jeg købte sko i størrelse 42, fordi det var det, jeg havde fået besked på, eller jeg kan bruge en realbegrundelse: når jeg købte de

sko, var det fordi det var dem, der passede mig bedst. Hvis realbegrundelsen er tilfredsstillende, er autoritetsbegrundelsen i en vis forstand uproblematisk: den vil jo kun have vægt, hvis man kunne forestille sig, at jeg gerne ville have købt sko i anden størrelse, og realbegrundelsen viser netop, at det var noget, jeg ikke kunne tænke mig. Så i dette tilfælde ville ingen finde på at spørge mig, hvorfor jeg havde underkastet mig autoriteten og gjort som jeg havde fået besked på. Autoritetsbegrundelsen vil kun være interessant hvis der er eller kunne være modstrid mellem det, jeg får besked på, og så det, jeg selv vil. Og i vort *eu*-topiske diktatur findes ingen sådan forskel. Selvom diktatoren derfor kan belægge sit system af befalinger med voldsom straf for ulydighed vil dette ikke spille nogen aktuel rolle for mig. Og dog ville jeg hellere leve i et system, hvor jeg handlede på grundlag af råd fra en *consiliarius*, end i et, hvor jeg var underkastet en *imperator's* diktat. Hvordan kan jeg begrunde det, når jeg ikke kan se nogen konflikt mellem diktatet og så det, jeg selv vil?

Befalingens logik

Her findes et simpelt argument, der har at gøre med befalingens logik. I befalingens begreb ligger det, som tidligere omtalt, at den befalingen retter sig imod, kunne finde på at gøre noget andet end det, befalingen går ud på. Den vil derfor føles som et indgreb min frihed, hvis den skulle tvinge mig til at gøre noget andet, end det jeg i forvejen havde tænkt mig. Men når det ikke er tilfældet, synes det, at jeg kunne gøre noget andet, kun at være noget rent formelt, der ikke skulle spille nogen rolle for vurderingen af om befalingen indskrænkede min frihed.

Lad os for enkeltheds skyld nøjes med at se på befalinger, der *påbyder* en bestemt handlemåde. Antag jeg skal vælge mellem tre muligheder (handlemuligheder, aktiviteter, forbrugsgoder etc.), som vi kan kalde A, B og C, og antag at jeg, efter at have overvejet mulighederne, ville foretrække A, hvis jeg selv kunne bestemme. Nu kommer diktatet, måske i anbefalet brev, og det påbyder mig netop at gå ind for A, at gøre A. Det svarer jo til det jeg selv ville have gjort, og føles derfor ikke umiddelbart frihedsbegrænsende. Påbuddet om A indebærer imidlertid også, at mulighederne B og C må fravælges. De er i en vis forstand forbudt. Men ikke kun det. For i det, at jeg påbydes at gøre A, forbydes

ikke alene B og C, men tillige alt mulig andet, som man kunne finde på at gøre istedet for A. Hvad ligger der i dette "alt muligt andet"?

Når diktatoren påbyder mig at gøre A er hendes argument, og heri er jeg enig, at A er bedre end mulighederne B og C. Skal jeg imidlertid acceptere argumentet som grundlag for mit valg, må jeg også acceptere, at A, B, og C giver en udtømmende opregning af de muligheder jeg har, eller kunne tænkes at have. Skal jeg være overbevist må hun udover at bevise, at A er bedre end både B og C kunne godtgøre at mulighedsmængden D: "hverken A, B eller C" enten er tom, eller kun indeholder muligheder, der domineres af A, B, eller C. Men det bevis kan hun ikke føre, for det ville forudsætte, at hun ville kunne forudse, hvad jeg (og andre) kunne *finde på*.

Jeg har opstillet valget som et mellem A, B og C, og her har jeg foretrukket A. Men A kan kun være det bedste netop af disse tre muligheder. Der kunne jo være muligheder, som jeg endnu ikke har opdaget, som ville være endnu bedre. Jeg kan sige, at A er den bedste af de muligheder, jeg indtil videre har fået øje på, nemlig A, B og C, men jeg kan jo ikke vide, om der ikke skulle findes en fjerde mulighed D, der ville vise sig endnu bedre. Den, der derfor vælger A som den bedste, tager dermed ansvaret for, at der ikke findes en endnu ikke opdaget fjerde mulighed, der skulle vise sig at være bedre end A. Det er også det, der sker ved påbuddet om at gøre A. Herved forbydes jo ikke alene B og C, men også alt muligt andet, der netop vil omfatte handlingsmuligheder, der muligvis ville være bedre end A, men som kun yderligere undersøgelser ville kunne finde frem til. Jeg kan udmærket være enig med diktatoren om, at A er den bedste mulighed af de forelagte, men ved at påbyde A, forbyder hun mig at gøre noget endnu bedre, som jeg muligvis kunne finde på, hvis jeg satte min opfindsomhed og tankekraft ind på det. Og det, jeg kunne finde på af nye og hidtil *uopdagede* muligheder, har diktatoren ingen muligheder for at kunne forudsige. Det hun krænker ved sit diktat er mine muligheder for *uhindret at finde på noget nyt*. Hun hæmmer min opfindsomhed, og det føler jeg vil *krænke min frihed*. For selvom det aldrig skulle lykkes mig at finde på noget nyt, og jeg derfor altid aktuelt vil være enig med diktatoren, så består min frihed i det potentielle, at mine muligheder for at søge nye veje ikke begrænses af offentlige magtbud.

Ansvar for det, der ikke kan forudses

Når diktatoren påbyder mig A, tager hun som sagt ansvaret for, at der ikke findes upåagtede muligheder, der er bedre end A. Hvis hun overlader det til mig at vælge, påtager jeg mig ved valget dette ansvar. Hvis nu A alligevel skulle vise sig ikke at være det bedste, har enten hun eller jeg et forklaringsproblem: vi må kunne svare for os, hvorfor vi valgte det A, der efterfølgende viste sig ikke at være det bedste. At påtage sig et ansvar er at være villig til at modtage bebrejdelser for de fejl man måtte begå, og se i øjnene, at man bør kunne besvare kritikken. Ansvar er ikke effektivt, hvis alt går efter planen, som forventet. Det er når det går galt man taler om skyld eller ansvar. Og det sker netop, når der dukker ting op, man ikke havde taget højde for, da man besluttede sig.

Kan man ikke i en beslutningsmodel sikre sig fuldstændigt mod det uventede?. Det kan man selvfølgelig ikke i praksis, men det synes heller ikke at være muligt i logikken. Det er fordi ingen model kan gå videre end på givne forudsætninger at udregne, hvad den optimale beslutning skal være: under de og de forudsætninger skal man gøre sådan og sådan. Hvis modellen skal udtale sig om virkeligheden, kan den derfor kun udtale sig i hypotetiske sætninger: hvis forudsætningerne passer, så gør konklusionen det også. I ovenstående eksempel, hvis valget står mellem A, B og C, så er A det bedste; men om A da skal vælges afhænger af, om valget faktisk står mellem disse tre muligheder. og det siger modellen intet om. Den, der bruger modellen til at finde sit optimale valg, må derfor selv tage ansvaret for en art tillægsforudsætning om, at der i det faktiske valg ikke findes nogle af modellen upåagtede muligheder, der kunne være bedre end det A, som modellen peger på. Men rigtigheden af denne tillægsforudsætning kan aldrig eftervises. Det ville svare til at søge et bevis for en påstand om, at der ikke findes ting, vi endnu ikke har opdaget.

Antag at både diktatoren og jeg er enige om, at A må være den bedste mulighed at vælge. Vi kan som anført ikke bevise, at A nu også er det bedste. Når vi alligevel mener det er det fordi vi, selv med opbydelse af al vor fantasi og tankekraft, ikke kan forestille os, at der skulle være en hidtil upåagtet mulighed, der var bedre end A. Som borger vil jeg så finde det helt ukontroversielt at gå ind for A, hvadenten jeg selv skulle bestemme,

eller jeg skulle rette mig efter en befaling fra hende. Det er imidlertid ikke så mærkeligt, når vi netop har forudsat, at diktatoren og jeg er enige. og det er i virkeligheden denne enighed, der gør, at jeg er ligeglad med, om det er hende eller mig selv, der bestemmer i denne sag. Men det ville jeg også være, selvom det, vi var enige om, skulle vise sig at være forkert. Det afgørende er derfor ikke, om A faktisk er den rette løsning, men det, at vi er enige om en, måske falsk, tro på, at A er det rette at vælge.

Men hvorfor skulle vi blive enige om noget? Det skulle vi kunne blive, fordi vi har forudsat, at diktatoren ikke er despot, men oplyst af fornuften, og at borgeren ligesåvel som hun har en mulighed for at finde frem til sagernes fornuftige løsning.

Fornuftsidealismen fortæller, at ethvert spørgsmål har en saglig løsning, blot tingene undersøges godt nok, og det er så en løsning man så at sige tvinges til at være enige om, fordi man ikke vil kunne finde fornuftsbaserede indvendinger imod den: det er jo det, der ligger i at hævde, at den er fornuftig, saglig, eller rationel, hvad ord man nu vil bruge. Det er til gengæld også den metode, man må anvende for at overbevise sig om, at man har fundet den fornuftigste løsning: man må kunne vise, at den kan stå sig mod indvendinger, at der ikke findes fornuftige argumenter imod den.

Fornuft og Demokrati

Ethvert bevis for, at A repræsenterer det fornuftigste valg må derfor være, i en vis forstand, *indirekte*: det må foregå ved, at man viser at andre, i princippet *alle andre*, valg ville være ufornuftige, Men et sådant bevis kan ikke gennemføres i et endeligt antal skridt, fordi mængden: {alle andre valg end A}, er indefinit: vi kan i et endeligt antal skridt sammenligne A med et endeligt antal af andre muligheder, og da måske bevise, at A er bedre end disse, men vi kan ikke undersøge *alle* andre muligheder i et endeligt antal skridt.

Så diktatoren kan ikke føre bevis for, at der ikke er andre muligheder at tage iagt end dem, hun har set på for at finde den fornuftigste. Ingen kan jo skrive en bog, der samtidig svarer på det, kritikerne vil sige om den. Så uanset hvordan hun har analyseret sagen kan hun ikke bevise, at jeg af min fornuft skulle være tvunget til at være enig med hende. I praksis kan jeg mange gange være det, men så er det fordi jeg ikke har fantasi,

eller vovemod, nok til at pege på muligheder, som jeg kan se, hun i sit ræsonnement ikke har taget hensyn til. men som jeg kan se må være endnu bedre end det, hun er nået frem til. Hun kan nok føre et bevis, men kan ikke samtidig bevise, at ethvert fornuftigt menneske bør være enig med hende. Hun kan højst *tro*, at de bør være det, men bevise denne tro, så den fremstår som ubestridelig viden, det kan hun ikke. Vil hun undersøge bærekraften i denne tro har hun ingen anden mulighed end at teste den af i samtale med de borgere, hun regerer. Det er i samtalen, og kun der, der kan opstå enighed om, hvad det fornuftigste er. Der findes nemlig ingen model, eller algoritme, der på forhånd kan afgøre, hvad alle tænkende mennesker fornuftigvis burde være enige om.

Det betyder også, at forestillingen om en veldædig diktator, der har tilstrækkelig viden og fornuft til at foretage alle valg, så intet fornuftigt menneske vil være uenig med hende, er en illusion. Ideen om oplyst enevælde, som her forstået, kan derfor heller ikke referere til noget aktuelt eksisterende. Det er snarere et ideal i Kants forstand, dvs et regulativt princip der skal styre den måde, man diskuterer politiske spørgsmål på. For når man i den politiske samtale, eller diskussion, søger at overbevise hinanden, er det jo netop fordi man i tankerne har et ideal om en løsning på problemerne, som alle med deres fornuft må kunne indse vil være den rette. Ellers taler man forbi hinanden. I denne henseende er der ikke nogen principiel forskel på en politisk samtale og en videnskabelig diskussion. Begge steder gælder det jo om at nå frem til en fælles forståelse af det, man ellers kunne være uenig om.

I virkeligheden fører ideen om den af fornuften oplyste enevælde derfor til tanken om det debatterende demokrati: ingen sag bør afgøres før man, diktator og borgere, har diskuteret den færdig, og er nået til enighed. I debatten skabes der samklang mellem diktatorens ønsker og borgerens vilje, Den fornuftige borger burde ikke føle sig undertrykt i et sådant system.

Problemet ved dette system er naturligvis at den tilstræbte enighed er ideel, men ikke praktisk, fordi man ikke på forhånd kan vide, hvorlænge man skal diskutere for at nå til enighed. Og da spørgsmålet om iværksættelse af en handling altid må have en tidsreference, kommer dette i strid med et princip om, at man skal diskutere indtil man

bliver enige, På et tidspunkt må det være muligt at afbryde diskussionen: Nu har vi hørt nok!, og tage en beslutning,

I et diktatur ligger denne kompetence hos diktatoren, Men i et diktatur, hvor idealet er den fornuftige beslutning, er idealet da en beslutning, som hun forventer alle ville kunne være enige om, hvis man havde haft tid nok til at undersøge tingene. Og hun må tage ansvaret, og være indstillet på at modtage bebrejdelser, hvis det senere viser sig, at hun tog fejl. Respekterer hun fornuften forvandles hun derfor fra despot til at være parlamentarisk leder, hvor parlament tages i ideal betydning som det forum, hvor hun debatterer med borgere om, hvad man skal gøre.

Lad os derfor vende problemstillingen: i stedet for at søge den fornuftigste løsning på et beslutningsproblem kan vi sige, at det for hende gælder om at tage beslutninger, der ikke efterfølgende viser sig at være fejlagtige, og da pådrager hende ansvar. Enhver beslutning er jo, selv i det tilfælde at alt er undersøgt så godt at alle er enige, et spring ud i fremtiden, hvor der altid vil være et eller andet, der kan gå galt. At en beslutning skulle være den rigtige vil jo altid bygge på visse forudsætninger, og de kan, når den besluttede handling er iværksat, vise sig at være uholdbare. "Det skulle man bare have tænkt på!", kan reaktionen være, "og hvorfor gjorde man ikke det?" tilføjer man skuffet. Det er heri beslutningstagerens ansvar består: med beslutningen tager hun ansvar for, at de forudsætninger, som beslutningen hviler på, ikke vil bryde. Det er et ubehageligt ansvar, for derved tager hun ansvar for, at alt det, der ikke kunne forudses i beslutningsøjeblikket, heller ikke kommer til at spille nogen rolle, når beslutningen gennemføres.

Om man skal påtage sig et sådant ansvar har ikke kun med fornuft at gøre. I en fornuftskalkyle kan man udregne, hvad der, med givne forudsætninger, vil være bedst at gøre. Når det drejer sig om at finde den rette beslutning udtrykker fornuften sig i hypotetisk form: Hvis disse eller hine forudsætninger holder, da er A det rette at gøre. Men fra sådanne hypotetiske sætninger vil man aldrig kunne udlede et imperativ i formen "Gør A!". Ved befalingen om at gøre A garanterer befalingsudsteder, at de nævnte forudsætninger er holdbare, at hun tror på dem, og derfor også på, at A er det rette at gøre. Men selvom jeg med al min fornuft er overbevist om, at A er det bedste, er

det jo ikke sikkert, at jeg også vil sætte mit hoved i pant på det; for ingen fornuftskalkyle kan sikre mig mod det uforudsete, der kan få forudsætningerne for mine beregninger til at briste.

Der vil derfor altid være et *ikke-rationelt spring* fra fornuftens beregning af, hvad den bedste beslutning må være, og så til selve beslutningen. *Vilje, beslutsomhed, karakter*, er ord, man bruger for at belyse dette spring. Det er ved hjælp af sådanne ord man kendetegner personen frem for robotten. Når man bruger dem om nogen viser man, at man, i Kants forstand, respekterer *personens autonomi*. Man bruger dem jo ikke på samme måde om hunde, biler eller pottedplanter.

Afsluttende kommentar

Lad os vende tilbage til det spørgsmål. Vi startede med i indledningen. Det var, om det selv at kunne vælge havde nogen værdi i sig selv. Sagt på anden måde, spiller det nogen rolle for mig, at styret respekterer min "personlige autonomi", hvis bare det sørger godt nok for mig? Kan et liv som burhøne med mad til faste tider ikke være langt behageligere end et stresset hønsegårdsliv med alles kamp mod alle, hvor den høne klarer sig bedst, der skraber mest til sig? Hønsene vælger naturligvis ikke selv, om de vil leve som burhøns. Men hvad med mennesker? Er forestillingen om lyksaligheden ikke ideen om et evigt liv på Sheraton, hvor Gud betaler regningen? Kan man da ikke vælge, een gang for alle, at overlade al beslutningskompetence til styret, så at sige at umyndiggøre sig selv? Hvis man har frihed har man vel også frihed til at give afkald på sin frihed. Det gør man jo utallige gange i det daglige, for eksempel når man lader lægen anvise kur og ordinere medicin, eller, mere sædvanligt, når man overlader det til ægtefællen at bestemme menuen (og meget andet.) Men ved på disse eller hine områder at overdrage beslutningskompetence til andre, giver man jo ikke afkald på sin frihed i det hele taget, for man bestemmer jo selv, hvordan og på hvilke betingelser, man vil give andre kompetence til at beslutte på sine vegne. Spørgsmålet er, om man har frihed til at overdrage al beslutningskompetence til andre, til styret, eller til en diktator. At gøre det vil imidlertid være det samme som at *opgive sig selv som person*.

Frihed har at gøre med, at mennesker er eller kan være bevidste om det, de har gjort, gør, og vil gøre. Det gør, at vi kan opfatte deres adfærd i handlingskategorier, og at vi kan spørge dem, hvorfor de har gjort eller vil gøre dette eller hint. Det kan vi, fordi folk der er bevidste om deres foretagsomhed, vil kunne opfatte deres gøremål som svar på problemstillinger, de har været stillet i, og at det, de har gjort da kan ses som den for dem bedste løsning på disse opgaver. De kan reflektere over deres foretagsomhed og give sprogligt udtryk for det, og må derfor også kunne tage stilling til spørgsmålet:

hvorfor gjorde du det?. På en vis måde udgør bevidsthed, sprog og handling nemlig en treenighed, der ikke kan rives fra hinanden, hverken i analyse eller i praksis

Når man da ikke kan overdrage al sin frihed til andre, er det fordi man ikke samtidig kan "aflære" sit sprog; thi også efter overdragelsen vil man nemlig være et sprogbrugende væsen, der kan tale og diskutere, finde på, og sige "hvorfor?" Hvis de, der bestemmer over mig, ikke tager mine spørgsmål alvorligt, måske fordi de anser mig for deres slave, en umyndig eller som et dyr eller en robot, så respekterer de mig ikke som menneske, de krænker min naturlige ret som menneske, min autonomi. Ved ikke at føle sig forpligtet til begrunde og forklare det, de vil have mig til, krænker de min naturlige frihed, den frihed, jeg som *sprogbrugende væsen er afskåret fra at overdrage til andre*. Der bliver i en vis forstand tale om overgreb, der "strider mod naturen", hvor *natur her refererer til det faktum, at vi alle er sprogbrugende væsener*.

.Hvordan indgår da respekten for personens autonomi i overvejelser om individernes velfærd? "Mine kaniner har det godt", siger jeg og peger på de velnærede dyr i de rummelige bure; og de fleste der ser dem, vil også give mig ret., og bedømme min indsats for kaninernes velfærd positivt. Her er det for såvidt ikke vanskeligt at forstå, hvad der, i store træk, skal forstås ved et begreb om velfærd. Man skal naturligvis vide noget om kaniner for at kunne udtale sig, men kender man lidt til det, er det heller ikke svært at bedømme, om dyrene bliver passet ordentligt. Den kyndige iagttager vil kunne afgøre, at dyrene har det godt uden at ville føle sig usikre på, hvad kaninerne selv synes om deres liv. De er jo også afskåret fra selv at synes eller mene noget som helst, fordi de ikke har noget sprog. Det er kun os, der iagttager dem, der kan synes eller mene noget om, hvordan de har det. Og selvom kaninerne, i det meget skjulte, skulle have

deres egne meninger, så ville det være umuligt for os, logisk umuligt, at overbevise dem om, at de faktisk havde det godt, hvis vi fik mistanke om at de i det skjulte ikke var helt tilfredse. Vi er da, som velfærdsdommere, i en privilegeret stilling set i forhold til de væsener, hvis velfærd vi vil bedømme.

Spørgsmålet er, om denne "kaninmodel" kan anvendes, hvis det drejer sig om at forstå, hvad velfærd er, når talen er, ikke om kaniner, men om mennesker. Hvad nu hvis kaninerne kunne tale, og altid forlangte svar på et "hvorfors", uanset hvor godt man prøvede af sørge for dem? "Fordi det er til jeres eget bedste", ville jeg svare, men så ville de blot spørge videre om, hvorfor jeg syntes det. O.s.v. Diskussionen kunne fortsætte, indtil kaninerne ville være overbevist om, at det jeg gjorde, var det rigtigste. Eventuelt ved at de blev enige om at tro på, at jeg nok var den, der vidste bedst. Så kunne man måske tale om kaninsamfundet som et velfærdssamfund. Men diskussionen kunne også ende med, at kaninerne opdagede, at jeg, som sandt var, kun holdt kaniner for min egen fornøjelses skyld, og i virkeligheden var helt ligeglad med den enkelte kanin for dens egen skyld. Kaninerne ville opdage, at de kun var nogle af de midler, jeg brugte for at tilfredsstille mine egne behov for forlystelse og adspredelse. Så ville de næppe anse sig som borgere i en velfærdsstat. De ville nemlig se, at de blot var brikker i mit puslespil, og at min bedømmelse af deres "velfærd" kun beroede på, om de passede godt ind i mit spil. De ville, som her, sætte ordet velfærd i anførselstegn sådan som de mente jeg brugte det. I så fald ville kaninerne, som mennesker i samme situation, anse deres naturlige frihed krænket, fordi deres autonomi som individer blev overset..

Hvis jeg i valget mellem A og B vil foretrække A, men nu af myndigheden tildeles A, spiller det så nogen rolle for min velfærd, at jeg ikke selv har valgt A, men har fået det tildelt? Jeg ville jo alligevel have fået A, hvis jeg selv havde måttet vælge, og det må jeg altså ikke. Det var det spørgsmål vi startede med. Vi skulle nu kunne se, at det, der krænker min frihed ikke er at jeg for en enkelt gangs skyld tvinges til at gøre noget, jeg måske alligevel selv ville have valgt at gøre. Det, der kan krænke min frihed er den kompetence, myndigheden har til at gribe ind i mit valg. Hvis denne kompetence, og den måde den udøves på, ikke har en forklaring, der kan godkendes af en upartisk iagttager, og derfor også af mig, hvis jeg tænkte tingene godt nok igennem, så vil jeg

føle min frihed krænket, og jeg vil anse spørgsmålet om min velfærd for irrelevant førend det er afklaret, om der foreligger en sådan krænkelse.

Man kan da sige det sådan, at respekten for den personlige autonomi, for friheden, ikke er et *element* i velfærden, men er en *forudsætning* for at anvende velfærdsbegrebet, når talen er om *sprogbrugende væsener*, dvs om mennesker.

Litteratur:

Haakonsen, Knud: The Science of a Legislator, Cambridge University Press. 1981

Hartnack, Justus: Grundtræk af politisk filosofi. Aarhus 1984.

Kant, Immanuel: Critique of Practical Reason, oversat af T.K.Abbot, New York, 1996.
(1787)

Adam Smith ,Works and Correspondences , Glasgow Edition, Vol.I (Theory of Moral Sentiments), Vol II (Wealth of Nations), and Vol. V (Lectures on jurisprudence)