

Liberalisme og velfærdsteknokratisme

– af Johannes Aakjær Steenbuch

Vor Ford – eller Freud, som han af en eller anden uforklarlig grund foretrak at kalde sig selv, når som helst der var tale om psykologiske spørgsmål – Vor Freud var den første, der afslørede familielivets forfærdelige farer. Verden var fuld af fædre – og derfor fuld af elendighed; fuld af mødre – derfor af enhver slags perversitet fra sadisme til kyskhed; af brødre og søstre, onkler og tanter – fuld af galskab og selvmord.

(Aldous Huxley: *Fagre Nye Verden*, 1932)

I Aldous Huxleys dystopiske utopi *Fagre Nye Verden* skildres en fremtid, hvor ønsket om at gøre mennesket lykkeligt er udmøntet i en totalitær politik, hvor alle andre værdier instrumentaliseres i en teknokratisk analyse, hvor produktionsteknologier og psykologiske teknikker har erstattet moral og medmenneskelighed. For Huxley var det først og fremmest fraværet af personlig frihed, der gav anledning til bekymring. I en tid, hvor netop personlig frihed til stadighed prises som det højeste politiske mål, er det derfor nærliggende at afvise Huxleys fremtidsvision. Alligevel giver det mening at tale om tidens politik som udpræget teknokratisk, idet liberalismen (som findes overalt i det politiske spektrum) i praksis udmøntes i, hvad vi kan kalde *velfærdsteknokratisme*. Der er ikke nogen modsætning mellem frihed, velfærd, teknokratisme og hedonisme.

MIDTERPOLITIK OG LIBERALISME

Hvis liberalisme er forestillingen om, at det er en politisk opgave at sikre menneskers personlige frihed i den grad, dette er foreneligt med alle andres ditto, er dansk midterpolitik i dag udpræget liberalistisk. Liberalismen er som bekendt ikke en entydig størrelse – den findes i flere modsætningsfulde varianter, som almindeligvis kan forstås ud fra den vægt, der lægges på forholdet

Liberalisme og velfærdsteknokratisme

mellem positive og negative (friheds-)rettigheder. Filosofihistorikeren Quentin Skinner opregner således tre frihedsbegreber: 1) det negative, hvor frihed forstås som fraværet af tvang (jf. »minimalstat«, og hvad der herhjemme normalt menes med liberalisme), 2) det positive, hvor frihed forstås som et menneskes opfyldelse af sit potentiale, eller *telos* (f.eks. et kristent frihedsbegreb), og 3) det demokratiske, hvor frihed forstås som uafhængighed (som vi finder i romerrettens begreb om den frie borger). I nutidige politiske sammenhænge er dette dog først og fremmest teoretiske modsætninger. I praksis, realpolitisk, er det nemlig ikke så meget indholdet af de præcise rettigheder der er afgørende, men den reelle frihed – dvs. valgfrihed – som følger af disse. Spørgsmålet kommer derfor til at lyde: hvilken type liberalisme skaber mest velstand, velfærd og valgmuligheder – og derved frihed?

Idet liberalismen bliver til et spørgsmål om optimering af valgmuligheder for individet, kan vi i den spore en særlig frihedsopfattelse, ifølge hvilken en person er fri, hvis dennes vilje og handlinger stemmer overens. Vi er altså frie, hvis vi når de mål, vi efterstræber, og »fri« og »lykkelig«, i den grad dette betyder »tilfreds«, er derved synonyme begreber. Dette er ikke det samme som omtalte »positive frihed«, som må forudsætte, at det på forhånd er givet, at der er noget, mennesket skal. Hvis frihed derimod blot er dette at kunne gøre, hvad man vil, uanset hvad dette er, må det være udtryk for ufrihed at lade sig begrænse af givne pligter og normer. En følge liberalisten må drage af dette frihedsbegreb er, at alle mål og værdier har lige krav på politisk anerkendelse, så længe opnåelsen af disse ikke forhindrer opnåelsen af andre mål (jf. at alle mennesker har ret til lige stor frihed). Liberalisten må derfor forsvare en slags metodisk værdineutralitet, som i yderste tilfælde medfører en særlig form for demokratisk nyttemoral, nemlig én ifølge hvilken noget er godt, »hvis det ønskes«. Den politiske udfordring er følgelig at optimere individets muligheder for behovsopfyldelse og selvudfoldelse, dvs. at hjælpe samfundets borgere til at nå sine mål, hvad disse end måtte være. Velstand og velfærd(sydelsler) kan her defineres som de praktiske mulighedsbetingelser for denne selvudfoldelse, og

Johannes Aakjær Steenbuch

velfærd og personlig frihed bliver derved i praksis ensbetydende begreber – frihed kan måles i velfærd.

I 1990'erne blev det for alvor klart, at socialdemokratisk velfærdstænkning og såkaldt frihedsorienteret markedsliberalisme ikke nødvendigvis er hinandens modsætninger. Idéen bag Den Tredje Vej var, at sammensmeltningen af disse skulle betegne fremtidens succesfulde socialdemokratisme, men det har vist sig, at denne vej ikke var farbar, hævdes det nu flere steder. Det er dog svært at se, at der skulle være tale om et egentligt værdipolitisk skifte, hvad man ellers gerne vil fremstille det som, snarere end blot en teknokratisk afvejning af midler til maksimering af velstand og velfærd. Hvad der imidlertid er interessant, er det fokus, der hos Socialdemokraterne er på personlig frihed, som vi nu får at vide er det højeste politiske mål (til hvilket velfærd kun er et middel).

TRIVSELSSAMFUNDET

I Socialdemokraternes seneste udspil »Trivselssamfundet«, understreges vigtigheden af den personlige frihed:

Vores politiske mål er mest mulig frihed til det enkelte menneske (...) Jo stærkere fælles velfærd desto mere frihed til den enkelte. I vores hverdag er det helt afgørende, at der er voksne nok omkring vores børn i børnehaven, at verdens bedste sundhedsvæsen tager sig af os, når vi bliver syge, og at omsorgsmedarbejderne har tilstrækkelig med tid, når vores pårørende eller vi selv bliver så gamle, at der er behov for pleje.

Man fristes til at konkludere, at personlig frihed her er at kunne slippe for at tage sig af sine pårørende – så hellere betale sig fra det via skattebilletten, så vi kan »trives mens vi er travle«, som det hedder sammesteds.

Begrebet om personlig frihed er dog temmelig usubstantielt og kræver derfor definition. Dette gør Mette Frederiksen et forsøg på i sine »ni teser«, idet hun slår fast at »frihed er, at køn, etnicitet og familiemæssig baggrund ikke skal bestemme, hvilken uddannelse, hvilket job, hvilken indflydelse på samfundslivet eller hvilken livsform man vælger og har adgang til...«. I dette ligger der mere

Liberalisme og velfærdsteknokratisme

end bare en forestilling om, at staten skal hjælpe dårligt stillede. Staten skal ikke blot stille ressourcer til rådighed for at bekæmpe dårlighed og fremme de svagestes velfærd, men sørge for at borgerens valgfrihed ikke bestemmes og indsnævres af partikulære forhold, som individet ikke selv er herre over.

Men hvad vil det sige at vælge frit? Ifølge den klassiske Aristoteliske analyse er valget ikke en mulighed uden fornuft og en form for moral, dvs. dyd eller idealer for ret handlen. I *Etikken* hedder det således, at »Handlingens årsag (...) er valget, og valgets årsag er begæret og tanken på målet. Og derfor er et valg ikke muligt uden fornuft og tænkning, og heller ikke uden moral« (bog VI, §2). For at kunne være herre over vores egne handlinger må vi altså have en slags forestillinger om, hvad der er godt og skidt, hvad der er efterstræbelsværdigt, og hvad der bør undgås. Hvor kommer disse forestillinger fra? I første omgang er de os naturligvis givne størrelser. Vi arver bestemte forudsætninger og en bestemt livsform, som vi kan vælge at genfortolke eller bryde med, men som dog er et nødvendigt udgangspunkt for overhovedet at kunne træffe valg – for at kunne vælge en livsform må man allerede have en.

I Mette Frederiksens tese vendes denne tankegang på hovedet. Vores livsform er her ideelt set ikke noget, vi har – eller hvis vi har den, skal staten hjælpe os af med den – men noget vi vælger *helt frit*. Frihed er altså, at arv ikke spiller nogen rolle for de normer, et menneske har, men at disse er noget, som vælges. Herved forudsættes, at disse normer ikke udgør en grundlæggende del af menneskers personlighed, men at de snarere er en slags lænker, der besværliggør fri udfoldelse. Selvfølgelig er det ulyksaligt, at børn af narkomaner og alkoholikere ofte selv ender i vanskeligheder, ligesom tvangsægteskaber og lignende fænomener er dybt problematiske. Men Mette Frederiksen går i sin tese langt videre end en sådan i sin form af partikulær konstatering.

Mette Frederiksen er dog klar over, at personlig frihed ikke kommer ud af den blå luft og understreger derfor vigtigheden af den enkeltes (og ikke mindst den stærkes) pligt over for samfundet. Det er dog svært at læse talen om pligt og ansvar som andet end en teknokratisk analyse af, hvad der skal til for at optimere den samlede mængde velfærd og personlige frihed, og ikke som en normativ

Johannes Aakjær Steenbuch

konstatering af, at andre mål er politisk efterstræbelsesværdige. Hvad der ellers er moralske begreber (pligt og ansvar), bliver gjort til elementer i en velfærdskalkule. Dette kan illustreres med et citat fra en debat på P1, hvor Mette Frederiksen udtaler, at »hvis ikke flertallet af os yder mere end vi nyder, og hvis ikke rigtig mange af os vågner op om morgenen og visualiserer med den dér fornemmelse, hvad kan jeg gøre for mit samfund, så kan vi ikke *få regnestykket til at gå op*« (mk).

DEN NATURALISTISKE FEJLSLUTNING

I anledning af 40-års jubilæet for studenteroprøret er der blevet sagt og skrevet ikke så lidt om de værdier, der lå i 68, og de normer, som – berettiget eller uberettiget – røg ud med badevandet.

Ikke mindst er det den af Rousseau inspirerede forestilling, om at mennesket fra naturens side er grundlæggende godt, som har stået for skud. Kritikere anfører således, at grundlaget for dette menneskesyn er blevet »modbevist«. Bl.a. skriver Kasper Støvring i en kronik, at »Denne idealistiske idé om en harmonisk naturtilstand strider (...) mod oparbejdet biologisk og historisk viden«, og »Mennesket er ikke godt, men »ondt« af natur«. Støvring berører her noget væsentligt, men kommer ikke helt ind til sagens kerne. Af »naturen« er mennesket nemlig hverken »godt« eller »ondt« – af naturen er mennesket blot natur. »God« og »ond« er ikke naturlige egenskaber, men moralske.

Dette har at gøre med, at vi som bekendt ikke bare kan slutte fra »er« til »bør«. Det at noget er på en bestemt måde, kan ikke uden videre fortælle os, hvordan tingene *bør* være og derved, hvordan vi *bør* handle. Så meget mere besynderligt er det, at forestillingen om, at noget er »godt«, *fordi* det er »naturligt«, alligevel har nydt endog meget stor udbredelse. Dette viste sig ikke kun i studenteroprørets ideologi, men i så forskellige fænomener som såkaldt videnskabelig marxisme, hvis argument for revolutionen var det klasseløse samfunds *uundgåelighed*, utilitarismen i nævnte variant, som hævder, at noget er

Liberalisme og velfærdsteknokrati

godt, fordi det *ønskes*, og psykoanalysen, som i sine vulgære udgaver hævder, at de naturlige *drifter* ikke må undertrykkes, simpelthen fordi de er naturlige.

Med ovenstående snak om »værdi i sig selv« kan det være oplagt at spørge, om et sådant begreb overhovedet giver mening. *Common-sense*-filosoffen G. E. Moore undersøger i sin berømte »Principia Ethica«, hvad det vil sige at noget er »godt«, altså efterstræbelsesværdigt. Ordet »god«, hævder han, er ligesom ordet »gul« simpelt og ikke-analyserbart i den forstand, at det ikke kan reduceres til andre begreber og derfor ikke »forklares«. Det er derfor udtryk for en fejlslutning at hævde, at noget, f.eks. nydelse, er godt, bare fordi vi ønsker eller begærer dette. Noget er ikke godt, fordi det ønskes, men omvendt – noget ønskes, fordi det er godt, men noget kan i princippet også være godt, uden at det ønskes. Lykke, forstået som opfyldelsen af behov, kan være den psykologiske motivationsfaktor for vores handlinger, men der er altså ikke en nødvendig sammenhæng mellem, hvor værdifuldt noget er, og hvor stor lykke dette noget bidrager med. Det er derfor kun, hvis man hævder, at et menneskes frihed er at nå sine mål, og at menneskets frihed er det vigtigste af alt, at man er nødt til at antage en fuldstændig værdineutralitet.

Det kan virke kunstigt at tale om, at værdi er en »egenskab« ved »ting«, men så snart man overhovedet begynder at ville tale om værdier, har man indladt sig på en tankeform, som er åben for Moores korrektion. Påpegningen af den naturalistiske fejlslutning skal derfor snarere ses som et (måske lidt kluntet) værn mod ideologiske bortforklaringer end som endnu et forsøg på at konstruere et moralfilosofisk system. Selvom vi som ovenfor kan hævde, at en tings værdi ikke afhænger af den grad, denne bliver begæret, giver det imidlertid stadig mening at hævde, at det er et politisk mål at optimere den enkeltes mulighed for at nå sine mål (ikke mindst fordi der ikke på forhånd kan gives et skema over, hvad der har selvstændig værdi). Da »god« er et irreducerbart begreb, er det dog også klart, at vi ikke på forhånd er tvungne til at hævde, at alle gode ting er »lige gode«.

Johannes Aakjær Steenbuch

PLIGT, VÆRDI, RELATIVITET

At noget har værdi, er ikke i første omgang det samme, som at vi har pligt til også at beskytte eller fremme forekomsten af dette. W. D. Ross påpegede, med henvisning til Kant, over for Moore, at der er forskel på »det rigtige« og »det gode«, idet vi har pligter, som betyder at vi nogle gange må tilsidesætte hensynet til det, vi opfatter som værdifuldt (pligter som vi ifølge Ross, ligesom værdi, erkender intuitivt, dvs. per samvittighed). F.eks. har vi almindeligvis pligt til at holde, hvad vi lover, selv om vi kunne fremme den almene velfærd en smule ved at undlade, og det virker ikke urimeligt at hævde, at vi kan være forpligtede til at ofre vores egen velfærd til fordel for andres. Denne pointe er endnu mere tydelig, idet vi erfarer, at det kan give mening at holde et løfte til en afdød, selv om dette overhovedet intet »godt« (ingen gode ting) fører med sig. Samtidig er det dog indlysende, at vi kan have pligt til at fremme og beskytte de ting, vi anser for at være værdifulde – ikke mindst for vores medmenneskers skyld. Men pligt – og ikke værdier – må til enhver tid være moralens kerne (med »værdier« mener jeg i det følgende vores forestillinger om, hvilke ting der er at betragte som »goder«). Her vil liberalisten samstemmende erklære, at vi netop altid har pligt til at sikre alle menneskers rettigheder – lighed og frihed – uden i første omgang at tage højde for, om den samlede mængde goder bliver mindre dermed. Dermed har liberalisten imidlertid udelukket, at vores pligter kan være bestemt af partikulære forhold, hvilket kun kan skyldes, at denne antager et abstrakt menneskeideal, som skal definere forholdet mellem mennesker uanset tid og sted.

At tro at vi, fordi vi per fornuft kan opdage en bestemt idé om, hvad mennesket er, derfor også har pligt til at efterstræbe dette ideal, er at begå en fejlslutning, der ligner den naturalistiske. Af begrebet om den naturalistiske fejlslutning følger et begreb, vi kan kalde den *metafysiske fejlslutning*: Lige så lidt som begrebet »god« kan reduceres til at benævne én bestemt naturlig ting, lige så lidt kan det reduceres til at benævne noget metafysisk, forstået som noget evigt, uden for tid og rum. Det er denne fejl, liberalisten begår, hvis han tror, at man kan udlede etiske principper af et utidsligt menneskeideal. Noget er altså hverken

Liberalisme og velfærdsteknokratisme

godt, blot fordi det er naturligt, eller fordi det eksisterer uden for tid og rum. At f.eks. venskab er et gode, er altså noget, vi slutter ved at generalisere ud fra oplevelser af, at en række konkrete venskaber har værdi. »Alt tidsligt som synes at være en del af noget evigt er en filosofisk illusion – kløften mellem det tidslige og det evige er uoverstigelig« skriver Brian Hutchinson i sin bog om G.E. Moore (2001). Vi er altså afskåret fra per fornuft at kigge ind i evigheden og *derived* afgøre, hvad der har værdi (teologisk set er kun Gud god, men da dette hævdes som åbenbaring, må det netop forstås som en benægtelse af menneskets mulighed for af sig selv at få fuld indsigt i »det gode«). Samtidig er vi frataget muligheden for at »eje« værdi, idet værdi ikke kan være noget mennesket *skaber*, men noget det *erfarer*. Tid og sted kan derfor være begrænsende faktorer for, hvornår noget har værdi, og det samme må gøre sig gældende med pligt: at jeg her og nu erfarer, at det er min pligt at handle på en særlig måde, betyder ikke, at jeg ud fra denne erfaring kan formulere almengyldige love, som skal gælde til enhver tid for ethvert menneske. Pligt er således heller ikke noget, der ligger og venter på at blive samlet op, men noget, som handler om et enkelt menneskes forhold til sine medmennesker. Der findes altså ikke en politisk pligt *in abstractum*, som kan fortælle os, hvordan vi skal indrette vores samfund.

TEKNOKRATISME

Den franske jurist og intellektuelle altmuligmand Jacques Ellul (d. 1994) beskrev i sin *La Technique: L'enjeu du siècle*, hvordan effektivitet med den moderne tekniske tankegang var blevet en nødvendighed. Hvor det før har været tilstrækkeligt at udføre en opgave »godt nok«, skriver Ellul, er kun den absolut bedste metode nu god nok. Da alting rationaliseres og gøres målbart, er det muligt at angive den ene bedste metode, hvorfor det for en teknisk tænkning derfor ikke er meningsfuldt at tale om, at vi hver især må foretage valg ud fra en kontekstbestemt, intuitiv forståelse af, hvad der er det rigtige. Dette hænger sammen med, hvad Ellul kalder »myten om menneskeheden«, som opstod i 1700-tallet sideløbende med teknologiens opkomst. Denne myte kræver stadigt

Johannes Aakjær Steenbuch

fremskridt for »menneskehedens« skyld. Et rationelt, abstrakt begreb om »mennesket«, som kan gøres til mål for en teknisk kalkule, er muligt, idet vi netop anskuer mennesket ud fra et teknisk tankesæt, og ifølge Ellul er det teknologiske fremskridt en proces med sin egen fremdrift, hvis motor er løftet om menneskehedens lyksalighed. Denne abstrakte lyksalighed er således det eneste værdifulde – alt andet gøres til midler – og efterhånden kommer teknikken selv til at udgøre sindbilledet på denne lyksalighed og derved optræde som sit eget eneste formål. Dette kommer bl.a. til udtryk i menneskets stigende fascination af teknikkens produkter, som imidlertid har tendens til selv at skabe problemer, som kun kan løses teknisk – hvad blot skaber ny fascination af teknikkens muligheder. Derved optræder teknikken i stigende grad som en monisme eller en »første-bevæger« (en slags guddom), og som autonom udgør den sin egen selv-tilstrækkelige virkelighed og vil følgelig ikke vide af noget højere. Konsekvensen af denne tankeform er, at det enkelte menneske ikke længere er at betragte som noget unikt (og menneskeheden som summen af unikke mennesker), men i stedet reduceres til at være en instantiation af »mennesket«. Vi har derved ingen særlige pligter over for vores medmennesker, og fremskridtet bliver et moralsk krav, som trumfer alle andre.

Med Ellul er det oplagt at forstå den liberale nyttemoral i en skikkelse, som vi kan kalde *velfærdsteknokratisme*. Alting kan potentielt gøres til faktor i velfærdsoptimeringens kalkule, og efterhånden lades intet tilbage som havende selvstændig værdi, og kun *det højeste mål* af velfærd er godt nok (vi kræver stadig vækst for velfærdens og den personlige friheds skyld). Kapitalismen og planøkonomien var ifølge Ellul begge udtryk for teknikkens konsolidering. Den moderne politiske erkendelse af, at velfærdstat og markedsøkonomi ikke er hinandens modsætninger, kan forstås som en udgave af dette.

Liberalisme og velfærdsteknokrati

RETTIGHEDSRAMBUKKEN

Liberalisten vil nok hævde, at ikke alt handler om velfærd – at det enkelte menneske dog har værdi i sig selv. I velfærdsteknokratiske perspektiv er talen om »det enkelte menneske« dog kun meningsfuld, idet det enkelte menneske kan forstås som en deduktion fra et abstrakt begreb om »mennesket« – en metafysisk konstruktion, der ved sin frigjorthed fra alle partikulære relationer og pligter ikke vil andet end selvudfoldelse. Det »enkelte menneske« har derfor kun værdi, for så vidt det kan reduceres til repræsentant for menneskeheden og som sådan som *container* for målbar lykke (jf. lykkeforskning o.l.). Således muliggør rettighedstænkningens principorienterede menneskesyn den kvantificering, som er nødvendig for den nyttekalkule, som er et bærende element i velfærdsteknokratismen.

I EU's Charter om grundlæggende rettigheder hedder det i artikel 21, at

Enhver forskelsbehandling på grund af køn, race, farve, etnisk eller social oprindelse, genetiske anlæg, sprog, religion eller tro, politiske eller andre anskuelser, tilhørsforhold til et nationalt mindretal, formueforhold, fødsel, handicap, alder, seksuel orientering eller ethvert andet forhold er forbudt.

JuniBevægelsens Jens-Peter Bonde skriver i sin bog om Lissabontraktaten, at folkekirkens »privilegerede stilling under Grundloven er åbenlys ulovlig under Lissabontraktatens bestemmelser og formentlig allerede i dag«. Den danske folkekirkeordning er derved et eksempel på noget, som kan risikere at måtte lade livet for velfærdsteknokratismen, hvilket man må antage sker i samme øjeblik, folkekirken ikke længere kan forsvare sin eksistens med henvisning til dens bidrag til almen velfærd. I præambelen til charteret hedder det, at »De europæiske folk har med skabelsen af en stadig snævrere sammenslutning besluttet at dele en fredelig fremtid, der bygger på fælles værdier«. At menneskerettighederne på EU-plan udvides til at gælde stadig flere områder, kan ses som et led i en bevægelse mod den monisme, som Ellul taler om, og som han i øvrigt mente også måtte betyde en ophævelse af nationalstaterne.

Johannes Aakjær Steenbuch

De seneste års forsknings- og universitetspolitik (som i øvrigt har nydt opbakning fra Socialdemokraterne) er et andet eksempel på, hvordan liberalisme udmønter sig i velfærdsteknokratisme. Ny viden er ikke længere et mål i sig selv, men er udelukkende noget, der skal bidrage til vækst og derved mere velfærd (jf. sloganet »fra forskning til faktura«). I en vis forstand er det ånden fra '68, der lever videre i regeringens universitetspolitik, men med et særligt »økonomistisk« præg. I studenteroprøret genlød Marx' krav om, at filosofien skulle ændre og ikke bare fortolke verden. Alle værdier skulle kunne kritiseres som udtryk for ideologi, hvorfor man nu skulle spørge efter universitetets samfundsrelevans og dets legitimitet over for arbejderklassen. Et væsentligt element i '68 var således opgøret med det klassiske begreb om de frie kunstarter og den forestilling om, at viden kan have værdi i sig selv, som ligger i kernen af dette. Studenteroprøret havde succes som negativitet, men det efterlod et tomrum, og kravet om samfundsrelevans blev koblet med markedsliberalismens, i en forestilling om velstands- og velfærdsoptimering. Videnskabsministeriet udgav i 2005 rapporten »Humanistiske kandidater og arbejdsmarkedet«, som fastslår, at det er et problem, »hvis de humanistiske uddannelser forstår sig selv som noget, der adskiller sig radikalt fra verden udenfor. Ud fra dette perspektiv er det intellektuelle arbejde, der finder sted inden for uddannelsernes såkaldte elfenbenstårn, væsensforskelligt fra eller måske ligefrem hævet over de mere funktionsorienterede og praktiske sammenhænge på arbejdsmarkedet«. Åndens arbejder skal altså tvinges ud i samfundet i solidaritet med håndens – det ligner leninisme.

Rettighedstænkningen virker som rambuk for velfærdsteknokratiens *spill-over* til stadig flere områder. Idet man har rensset samfundet for enhver tro på, at der findes andre pligter end en politisk pligt til optimering af personlig frihed, har man klargjort vejen for en lykkeorienteret selvudfoldelse sideologi i samtlige af livets forhold. Dette kommer til udtryk i en lang række ikke-politiske sammenhænge. Blandt eksemplerne kan nævnes lykkeforskning, *happiness economics*, at britiske børn fra i år får faget *happiness* på skoleskemaet, samt den såkaldte positive psykologi, hvis måske mest kendte eksponent Tal Ben-Shahars

Liberalisme og velfærdsteknokratisme

forelæsningsrækker på Harvard med sine 600 deltagere har universitetets største deltagertal. Her må man spørge: bliver det et moralsk krav at gøre, hvad man har lyst til – eller overhovedet at have »lyst«? Er det et moralsk krav at være lykkelig (hele tiden)? Og når Danmark scorer toppoints i lykkeindex, skyldes det så, at vi tager hensyn til hinanden, eller at 350.000 danskere spiser antidepressiver – og gør årsagen ikke en forskel? Her bliver Huxleys fremtidsvision igen aktuel. I bogen er mennesket lykkeligt befriet for alle pligter over for andet end samfundet – lykkeligt fordi enhver tendens til ubehag afværges med psykologiske teknikker og medicinet *soma*.

En kritik af liberalismen eller velfærdsteknokratismen er dog ikke ensbetydende med en kamp mod menneskerettighederne. Blot må disse begrænses til at gælde, hvor de er meningsfulde, samtidig med at det understreges, at mere partikulære pligter også kan være vigtige. Selvfølgelig bør ingen mennesker udsættes for etnisk eller religiøs forfølgelse, og det er på sin plads at forfægte menneskerettighederne, så snart dette er på tale – men at slutte fra, at menneskerettighederne har en god anvendelse på dette punkt, til at de derfor også skal appliceres på forhold som f.eks. folkekirkens stilling i det danske samfund, er en fejlslutning. Der er meget langt fra folkedrab til kirkeskat.

BEGRÆNSNINGENS KUNST

I praksis er det de færreste af os, der tænker i værdier, når vi handler. Vi foretager for det meste ikke analyser, hvor alting inddeles i mål og midler – kun i særlige (irriterende) tilfælde er dette nødvendigt. Normalt er det slet ikke muligt at adskille handlinger og værdier. I enhver form for praksis ligger der allerede udtalte normer (som vi kan kalde endnu ikke formulerede værdier), som ofte kun står i relation til netop denne type handlen og derfor ikke kan reduceres til noget dybere (så som »det underbevidste« eller »stræben efter nydelse«). Der findes en uafsluttet kompleksitet af normer, som kommer til udtryk i den mangfoldighed af traditioner, som findes i enhver kultur. Idet vi forsøger at formulere en norm som værdi i en kalkule, må vi imidlertid reducere

Johannes Aakjær Steenbuch

denne kompleksitet til noget overskueligt, og den rigiditet, som er resultatet af en sådan formulering, betyder, at vores værdier sættes over det, som er moralens egentlige kerne, nemlig den pligt vi har over for andre mennesker. Derfor er der ikke noget at sige til, hvis al den snak om værdier får det til at hænge én ud af halsen. Værdibaseret ledelse, værdibaseret pædagogik, værdier i skolen, i folkekirken og på arbejdspladsen er alt sammen symptomer på teknokratismens indtog, da disse alle er forsøg på at formalisere, effektivisere og sikre stadig nytteoptimering.

Multikulturalismen er i sin liberale variant et forsøg på at få styr på denne kompleksitet af værdier, idet man hævder, at nogle værdier skal prioriteres frem for andre for at kompensere for den ufrihed, en persons (minoritets-)kulturelle tilhørsforhold medfører. Samtidig findes der en særlig æstetisk tendens i multikulturalismen, som anser mangfoldighed som en god ting, alene af den grund, at dette medfører flere valgmuligheder til den enkelte og derved mere personlig frihed (tænk at kunne vælge mellem *pizza*, *shawarma*, *thai-takeaway*, *burger* osv.). Ikke alle værdier er dog lige egnede til at understøtte et moralsk fællesskab, dvs. et fællesskab hvor hensynet til andre mennesker tæller højere end selvudfoldelse og personlig frihed. Netop derfor bør en kritik af multikulturalismen ikke medføre et tilbagefald til en traditionel »værdineutral« liberalisme. Med en metafor kan vi sige, at værdier i stedet skal fungere som »hegnspæle«, idet disse ved at stå i et særligt forhold til hinanden skaber et fælles rum, hvor mennesket både kan udfolde sig og tage ansvar. Ikke mindst er historisk og kulturel *viden* værdifuldt som forudsætning for den forståelsesramme, der gør, at vi kan forholde os ansvarligt til vores medmennesker. Værdier må imidlertid altid forstås som noget med begrænset betydning, dvs. noget, som, selvom de angår goder, som »har værdi i sig selv«, ikke moralsk set har absolut betydning, men betydning som mulighed. Af samme grund bliver man ikke et »bedre« menneske blot ved at besidde egenskaber, som betragtes som værdifulde, såsom oplysthed og dannethed. Der er nemlig stadig tilbage at tage det ansvar, som følger heraf: Vores moralske forestillingsevne rækker ikke særlig langt – for det meste må vi stå i situationen for at have en

Liberalisme og velfærdsteknokrati

tilnærmelsesvis forståelse af de moralske betydninger, denne kan afkaste. Dannelse, historisk og kulturel viden kan imidlertid afsløre moralske forhold, som vi ellers ikke ville have haft blik for, idet viden om, hvordan mennesker har handlet før os, kan fortælle os noget om de pligter, vi står overfor. Hermed mener jeg selvfølgelig ikke, at vi skal handle på en bestemt vis, »fordi sådan har man altid gjort«, men at sammenhænge, som ellers ikke virker moralsk relevante for os, kan blive moralsk betydningsfulde, idet historien kaster lys over disse og derved så at sige lægger beslag på os.

En sådan tankegang vil jeg kalde konservativ pluralisme. Pluralisme, fordi den fastholder, at der findes en mangfoldighed af goder, værdifulde ting, som må forstås på deres egne præmisser; konservativ, fordi den for det første insisterer på, at denne mangfoldighed moralsk set (kun) giver mening, idet den udmønter sig i en mere eller mindre sammenhængende kultur, og for det andet fordi værdi ikke er noget, vi kan tænke os frem til, men noget vi erfarer. Hegnspælemetaforen kan modstilles med en teknokratisk tænkning, hvor værdier er at sammenligne med vejvisere, der udstikker et mål, som vi skal nå ved at gennemgå en bestemt proces, hvor alt på vejen kun har instrumentel værdi og således er noget, der skal overkommes. Risikoen herved er et åndløst, éndimensionelt samfund. Et samfund, hvor intet har værdi i sig selv, men kun som middel til velfærd eller personlig frihed. Hvad jeg afviser her, er dog ikke værdien af frihed, men det synspunkt, som hævder, at frihed kun er friheden til behovsopfyldelse. Frihed er mere end dette – herunder også friheden til ansvar, samvittighedsfrihed og den frihed, som findes i at kunne stille sig tilfreds med det uperfekte, altså at kunne begrænse sine behov og *derived* nå overensstemmelse mellem vilje og handling.

I skrivende stund har det såkaldt Konservative Folkeparti besluttet at stemme for afskaffelsen af lukkeloven. Dette er blot et eksempel blandt mange på, at også dette parti er gennemsyret af liberalismen. »At afskaffe lukkeloven er en de facto-afskaffelse af helligdagene, af det fælles pusterum, af pausen. Det ligger lige til tiden: Ud med Gud og ind med det frie valg.« skriver Erik Bjerager i

Johannes Aakjær Steenbuch

Kristeligt Dagblad (d. 30/9 2008) og peger derved på de tendenser, som jeg her forsøger at beskrive.

Hvis goder og værdier i samfundet skal prioriteres ud fra deres evne til at skabe et moralsk fællesskab, er det for tiden så populære begreb »nationalkonservatisme« i øvrigt problematisk – i hvert fald hvis der med dette menes, at nationalstaten har »værdi i sig selv«, og at den *derfor* skal sikres. I denne form kan man i øvrigt igen øjne den naturalistiske fejlslutning, idet nationalstaten ofte forsvares med henvisning til nationens alder. At noget er gammelt, er selvfølgelig ikke per nødvendighed ensbetydende med, at det derfor er godt. Dog er det samtidig oplagt, at nogets alder kan have en afgørende betydning for, hvor meget vi værdsætter dette. Men selvom nationen har »værdi i sig selv«, er det ikke givet, at vi bør prioritere denne værdi højere end andre. Hvis der med »nationalkonservatisme« derimod menes, at nationalstaten bør prioriteres, fordi den i praksis gavner muligheden for et moralsk fællesskab, er det bedre at snakke om den som en del af den mangfoldighed af ting, som har betydning for fællesskabet. Så hellere tale om kulturkonservatisme.

At det ikke er muligt at have patent på en bestemt forståelse af, hvad det gode er, og hvornår vi har pligt til at fremme et gode frem for et andet (at dette altid afhænger af situationen), er en betingelse for, at den demokratiske diskussion overhovedet kan være meningsfuld. Demokrati er snarere en kamp mellem uforenelige synspunkter med fredelige midler, end det er et middel til at opnå konsensus (en sådan opfattelse er blevet omtalt som agonistisk pluralisme af belgieren Chantal Mouffe). Er målet for enhver politik at optimere velfærd og personlig frihed, reduceres politiske diskussioner til diskussioner om midler. Liberalismens og velfærdsteknokratiens fremmarch er en trussel mod demokratiet, hvis dette skal være mere end blot en kontrolmekanisme, der kan sikre de bedste midler til opnåelsen af et på forhånd tilrettelagt mål.