

Kapitel 37. Idealistisk demokrati

37.1. Indledning

Så længe demokrati betyder de fattiges styre, og såfremt der ikke er forskel mellem styre ved og for de fattige, bliver demokratiets mål at varetage de **fattiges interesser**. Disse kan ret ubesværet identificeres, i deres modsætningsforhold til de riges interesser.

Hvis det folk, der skal styre, udvides fra de fattige til alle, bliver det nærliggende at hævde at demokratiet skal varetage den **fælles interesse** eller det almene vel; og når den demokratiske beslutning skal være udtryk for Almenviljen, bliver demokratiet det Gode Samfund. Men modsat den fattiges interesser er Almenviljen vanskelig at få hold på. Kan den defineres? Existerer den overhovedet? Eller er det blot en mystisk og tåget idé? Dette er temaerne hos Rousseau.

Rousseau's modpol er Locke, for hvem politikken - for så vidt demokratiet - er institueret for at beskytte menneskets naturlige rettigheder til liv, frihed og ejendom, og derfor er uden egenværdi; samfundet skal varetage agenternes fælles anliggender, men dette er blot fællesnævneren blandt privatejernes ønsker og interesser, ikke - som hos Rousseau - en socialitet, der er andet og mere end hvad der ligger i agenterne. På denne skala ligger Stuart Mill et sted imellem Rousseau og Locke: Ligesom Locke er han optaget af at beskytte den enkeltes frihed mod regeringens tyranni ('beskyttelsesdemokrati'), og ligesom Rousseau lægger han vægt på at agenten udvikles i social retning ('udviklingsdemokrati'), så han/hun får forståelse for det Almene Vel, ligesom de er enige om at se fraktionisme og særinteresser som en fare.

Kant er placeret i dette kapitel (afsnit 37.3), fordi han i filosofisk - også politisk filosofisk - henseende er idealist; politik er - som hos Rousseau - moral. Kant er modstander af demokrati, som han ser som despoti, men når han alligevel inddrages, skyldes det at hans tanker peger frem mod politisk frihed og lighed og dermed lægger en central grundsten for denne styreform.

Hverken Hume eller Marx er idealister, men den førstes værdirelativisme og den sidstes ideologikritik er medtaget (afsnit 37.4), fordi begge dele bidrager til at nedbryde det idealistiske filosofkonge-argumentet mod demokrati.

37.2. Rousseau

37.2.1. Social frihed

I 'Samfundspagten' er det centrale spørgsmål, hvorledes mennesket kan være medlem af et samfund og dog være frit (Rousseau, 1755/62: 54f).

Det førpolitiske menneske - privatpersonen - blev i 'Afhandling om ulighed' beskrevet som et harmonisk naturbarn. Dette menneske er nok frit, men det er en negativ frihed, en frihed overfor samfundet, og det er en uværdig og amoralsk frihed, af den simple grund at moral forudsætter et samfund, altså er en social kategori (jvf. Harrison, 1993: 53).

Ved at indgå i samfundet opgives **denne** frihed helt og aldeles: "the complete transfer of each associate, with all his rights, to the whole community" (Rousseau, 1755/62: 55); vi er således i det liberale rædsels-scenarium. Til gengæld vindes den meningsfulde og værdifulde moralske frihed; dette kan også beskrives som en positiv frihed, thi først i samfundet får vi muligheder, bl.a. fordi vi nu ikke længere er udsat for naturtilstandens farer og usikkerheder. Set fra en liberal vinkel er der tale om ekstrem undertrykkelse, men Rousseau kan svare: Moral er et forhold mellem mennesker, eksisterer derfor kun i samfundet, og samfundet eksisterer kun der hvor privatpersonen - dermed den negative frihed - ikke er.

Dette er det moral-logiske grundlag for samfundet; herigennem legitimeres dets existens. Men det dikterer også dets indretning: Undertrykkelsen af privatinteresserne og deres falske frihed er ikke noget, der effektueres én gang for alle, ved samfundets etablering; det må ske dagligt, for vi er permanent splittet i privatperson og statsborger, i 'bourgeois' og 'citoyen' eller (for at bruge en lidt nyere sprogbrug) i Homo Oeconomicus og Homo Politicus. Og da Rousseau er moralist, holder han med statsborgeren.¹

37.2.2. Almenviljen

Som privatperson er vi domineret af partikulære, amoralske og ret beset samfundsopløsende privatinteresser; som statsborger har vi lagt dette bag os og er blevet ét med samfundet, - vor vilje, vor moral, vore idéer er blevet ét med den berømte - eller berygtede - Almenvilje.

Rousseau er helt umisforståelig på dette punkt, men hvorfor egentlig denne sammensmeltning? Det beror på at Almenviljen er defineret som identisk med moralen, det almene vel, den virkelige frihed, så hvis jeg er uenig og har en afvigende moralsk-politisk idé viser det blot at jeg er

ufri, at jeg ikke taler som statsborger, men som privatperson, og at jeg har behov for at blive 'tvunget til at være fri'.

Hvordan bestemmer Rousseau nærmere denne Almenvilje?

Er den det, som alle eller et flertal vil? Nej. Rousseau er emfatisk i sin understregning af at folket kan tage fejl, mens Almenviljen altid har ret:

"There is often a difference between the will of everyone and the general will; the latter is concerned only with the common interest, while the former is concerned with private interests and is the sum total of individual wants. ... the factor which makes the will general is not so much the number of persons voting, but rather the common interest that unites them ..." (Rousseau, 1755/62: 66 og 69, smlgn også s.13).

Rousseau er således ikke filosof for et demokrati hvor det, som det faktiske folk gennem flertalsvalg vedtager, pr. definition er 'folkets interesse'. Almenviljen er bestemt forud for og uafhængigt af folks empiriske meninger, thi disse er ofte ikke moralske meninger, men udtryk for partikulære interesser, og som sådan diskvalificerede i statsborgernes ideelle rige. Rousseau kan siges at være demokrat, fordi han hævder at al magt stammer fra folket. Men dette er ikke det faktiske folk; suveræniteten beror hos det ideelle folk, hos menneskene qua forskelsløse statsborgere (hvortil kvinder og de fattige i øvrigt ikke hørte).

Rousseau bestemmer et sted Almenviljen som **fællesnævneren** mellem privatinteresserne (s. 66). En fællesnævner fremkommer ved at abstrahere fra det forskellige, men denne negative procedure giver ikke i sig selv et positivt resultat. 'Determinatio' er ikke altid 'negatio'. Et positivt resultat forudsætter at fællesinteressen ligger og slumrer i alle privatinteresserne og blot skal afdækkes. Men det er netop ikke tilfældet hos Rousseau. For ham opstår statsborgeren ved at privatinteresserne undergår en kvalitativ forandring; moralen er ikke skjult i privatinteressen, men hinsides denne, i en anden logisk dimension. Hele Rousseau's samfundsfilosofi tilsiger denne tolkning: at det er en kategorifejl at slutte fra interesse til moral.

Almenviljen har en substans uafhængigt af den faktiske beslutningsproces (valg), men denne substans forsvinder mellem fingrene på os, for det viser sig at Almenviljen kun eksisterer i det uspecificerede rum, hvor privatinteressen ikke er. Rousseau's nøglebegreb er mystisk; med Ross' ord:

"men når nu en sådan gruppe af egoister forenes i et fællesskab, sker der det mærkelige, at de mange hver for sig egoistiske viljer på ejendommelig måde ophæver og påvirker hverandre, således at der opstår en ny vilje, **fællesviljen**, der altid og nødvendigt er rettet mod det fælles bedste .." (Ross, 1946: 70).

37.2.3. Loven og folket

Almenviljen er inkarneret i **loven**:

"Thus the dominant will of the ruling body is only, or should only be, the general will or the law, its power is only the public power concentrated in it .." (Rousseau, 1755/62: 95).

Den lovgivende magt er det suveræne folk (s.91); denne magt kan ikke delegeres til udpegede repræsentanter, samlet i et parlament, men skal udøves af hele folket i en Forsamling (s.122ff).² Her er alle lige (ss. 125 og 129).

Imidlertid kan man spørge hvorfor det faktiske folk, samlet i en Forsamling, skal fastsætte loven? Dette folk kan jo fejle ved identifikationen af Almenviljen. Den åbenbare løsning er at overlade dette hverv til en person, der helt sikkert er ubesmittet af privatinteresser, nemlig en udlænding eller en vismand i stil med Lycurgus (Sparta's formentlige lovgiver); Rousseau diskuterer dette (ss.76f), men indser at det harmonerer dårligt med Forsamlingens suverænitet.

Der er således en spænding - eller modsætning - i hans samfundsfilosofi. På den ene side har vi Almenviljen, der er bestemt apriori i forhold til det faktiske folk; dette tilsiger et styre ved en kyndig platonisk filosofkonge, altså elitisme. På den anden side har vi Rousseau's insistensen på Forsamlingens, dermed det faktiske folks, suverænitet. Den mystiske idé om privatinteressernes ophævelse i fællesinteressen er hans forsøg på at ophæve denne modsætning.

37.2.4. Demokrati og terrorisme

Der er to tendenser hos Rousseau.

Som radikal demokrat insisterer han på en folkesuverænitet, der manifesterer sig direkte, og han kritiserer det repræsentative demokrati; disse tanker peger frem mod Marx's idéer om rådsdemokrati og mod moderne 'deltagerdemokrater'. Faren er en statsmagt - en udøvende magt - der selvstændiggør sig i forhold til folket.

Som idealist (i filosofisk forstand) ser han imidlertid den mystiske Almenvilje som den suveræn, det virkelige folk skal underkaste sig. Man kan også sige at denne side af Rousseau afspejler at han ikke havde frigjort sig fra det herskende absolutistiske og autoritære system, hvor Almenviljen - lige så mystisk - var inkarneret i kongen ('Staten, det er mig'), og at han 'blot' flyttede denne vilje fra kongen til et ideelt folk.

Demokrati qua flertalsstyre har et åbenbart problem med friheden, for mindretallet må jo bøje sig for beslutninger, som det er uenigt i. Rousseau giver - som sædvanlig - en klar formulering af problemet:

"a majority vote is always binding on all the others .. But the question is how can a man be free and forced to conform to the will of others than himself. How can those who are in opposition be free and subject to laws to which they have not consented?" (1755/62: 137).

Et moderne demokratibegreb kan - jvf. Kapitel 41 - løse problemet ved at skelne mellem den ukrænkelige politiske frihed til at mene og stemme som man vil, og den praktiske handlefrihed som begrænses - og for den uenige undertrykkes - af den beslutning, som afstemningen resulterer i.

Rousseau har en anden løsning. Almenviljen inkarnerer den politisk-moralske sandhed, så en afstemning har kun ét rigtigt resultat, og de forskellige stemmer er forskellige meninger om, hvori denne sandhed består. Det bedste ville være, hvis alle så og stemte på den rigtige løsning, altså énstemmighed, men når der er uenighed og diskussion - noget Rousseau altså beklager! - anbefaler han at følge flertallets mening; på samme måde - min parallel - som chancen for at nå det rigtige resultat er bedre, hvis vi lytter til de 15 matematikere, der mener at løsningen på den matematiske opgave er $x = 2$, snarere end til mindretallet på 10 matematikere, der når frem til $x = 3$. Når politik opfattes på denne objektive måde, undertrykkes mindretallet ikke; afstemningsresultatet har indikeret at det tog fejl mht. karakteren af Almenviljen, dermed mht. til dets egen vilje, og der er ikke noget undertrykkende i at få rettet en fejl, snarere tværtimod.

Så Rousseau kan besvare sit spørgsmål ved at kritisere dets formulering:

"My reply is that the question is wrongly put. The citizen consents to every law, even those that are passed against his opposition. .. When a law is proposed in the assembly of the people, what they are asked is

not precisely whether they accept or reject it, but whether it is or is not in conformity with the general will, which is their will; everyone, by voting, gives his opinion on the question; and counting the votes makes the general will manifest. When an opinion contrary to mine prevails, therefore, it proves only that I had been mistaken, and that the general will was not what I believed it to be" (1755/62: 138).

Herfra er der meget kort til at mene at personlige politiske rettigheder, dermed mindretalsrettigheder, ophører i det sekund afstemningsresultatet foreligger. Den teoretiske vej for Jakobinsk terrorisme er banet, og kapitlet om 'Civil Religion' viser at Rousseau (1755/62: 166f) ikke var fremmed for sådanne konsekvenser. Hvis flertallets vilje er den politiske sandhed, den rigtige idé om det Gode Samfund, er det synd for mindretallet, hvis de ikke korrigerer deres mening; dette kalder på opdragelse, og hvis det fremturer må disse ridser i det Gode Samfund forekomme utålelige for flertallet, hvilket kalder på barskere metoder. Under Moskva-processerne var det ikke nok at stemple ofrene som forbrydere, nok så vigtigt var det at pletten fjernedes gennem tilståelse og omvendelse. Logikken udmøntedes i en mindre blodig form i 'Tvind-demokratiet', hvor kravet om enighed på stormøderne praktiseredes gennem endeløse overtalelsesforsøg og hvor praktisk accept af flertallets mening måtte suppleres med åndelig omvendelse.

Jeg finder at moderne deltagerdemokrater som Pateman og Barber nedtoner eller overser denne side af Rousseau. Barber (1984: 148ff) kalder sin version af deltagerdemokrati 'strong democracy' og det afgrænses fra en totalitær form for direkte demokrati ('unitary democracy'), hvis beskrivelse passer præcist på Rousseau, uden at dennes navn anføres (han omtales positivt andre steder). Tilsvarende bagatelliserer Pateman (1970: 22-27) at Rousseau - eller en side af ham - ikke vil kendes ved det virkelige folk og dets aktiviteter. Faktisk ytrer han sig et sted udtrykkeligt som **modstander** af deltagerdemokrati; han anbefaler at "each citizen should be perfectly independent of all the others, and extremely dependent on the state.." (Rousseau, 1755/62: 89). Overfor staten er vi jo nødt til at være statsborgere, i modsætning til situationen når vi mødes uautoriseret; horisontale forbindelseslinier må give plads for de vertikale. Ægte demokrat - herunder deltagerdemokrat - ville Rousseau kun have været, hvis han konsekvent havde overladt det til de faktiske enkeltviljer at bestemme.

Hvad er den dybere grund til denne skyggeside hos Rousseau?

Locke og ligesindede vil loven, fordi de vil beskytte privatinteressen; det kan privatpersonerne tale og stemme sig til rette om på det jordnære plan. Rousseau vil loven, fordi han vil moralen, og han ser at moralen kun er der hvor den a-sociale privatinteresse ikke er. Hvis moralen skal have magt, må den derfor undertrykke privatinteressen.

Rousseau er individualist, og kan derfor kun forestille sig det sociale som noget ydre i forhold til mennesket, noget der skal konstrueres; tanken om, at det sociale er lige så indbygget i mennesket som dets hjerte og nyrer, er ham fremmed. Hans elitære tendenser beror på at han ikke vil ophæve den privatinteresse (privatejendom), der giver belæg for hans individualisme; han er henvist til en undertrykkelse, som ingen ende kan tage. I Afhandling om Ulighed begræder han privatejendommens opståen (1755: 55), men dette ses som uundgåeligt og han drømmer ikke om at afskaffe den; noget andet er at han uforpligtende taler om at Almenviljen trives bedst, når de økonomiske uligheder ikke er for store (1755/62: 87). Da han ikke har nogen økonomisk politik, reduceres politikken til ren moral; den bliver en idé, der i mangel af stabil magtbasis må hævde sig som eruptiv, terroristisk dyd.

37.3. Kant

37.3.1. Indledende

Kant kendte Rousseau's skrifter og værdsatte dem. De to filosoffer ligner hinanden, fordi de begge som idealister ser politik som en moralsk stræben efter det almene. Rousseau taler om Almenviljen, Kant om at kriteriet for at det politiske valg er moralsk er at det kan almengøres, altså have gyldighed for alle; men de er enige om at politik er moralsk og at moralens rige ligger hinsides de empiriske privatinteresser.

Samtidig står de i modsætning til hinanden, fordi Rousseau's objektive begreb om Almenviljen tenderer mod at eliminere den personlige politiske frihed, mens Kant insisterer på at absolut frihed (fri vilje) er den første betingelse for det moralske valg. Hvor interesse og moral hos Rousseau ligger i evig strid, søger Kant snarere at etablere en samexistens mellem borgerligt samfund og stat; eller måske er det mere rigtigt at sige at han søger at afskærme dyden fra den økonomi, der mere og mere løsrives fra politikken og mere og mere ligner den synd, som Mandeville talte om. Trods den klare affinitet i problemstilling leder Rousseau let til

kollektivistisk tvang, Kant til liberal frihed; Kant regnes gerne som en af stamfædrene til liberalismen, jvf. Kapitel 4.2.3. om Rawls der var inspireret af Kant's forsvar for politisk frihed.

Et moderne begreb om demokrati indbegriber at det politiske subjekt er aldeles frit: vælgeren kan ytre sig og stemme, som vedkommende vil. Kant's argumentation for politisk frihed er derfor et vigtigt bidrag til demokratiet.

Men modsat Rousseau forstod Kant sig ikke som tilhænger af demokrati. Han ville gøre valgret betinget af økonomisk uafhængighed, dermed en vis ejendom, således at bl.a. lønarbejdere er udelukket (Rosen, 1993: 34f, og Ryan, 1984: 86ff); dog tæller 'intellektuel ejendom' også, hvilket peger frem mod Stuart Mill.

Imidlertid finder jeg at disse udsagn er i strid med hans almene filosofi, på samme måde som hans (konservative) forbud mod at gøre oprør mod selv det værste tyranni er i strid med hans grundlæggende (liberale) plædering for frihed (Sullivan, 1989: 244f). Kant's grundteori tilsiger a) at vi qua moralske væsener er lige, b) at politik er af moralsk karakter, hvoraf følger c) politisk lighed. Selvom han ikke vil være ved det, har han en gennemarbejdet filosofisk argumentation for at vi alle skal have lige stor politisk indflydelse.

37.3.2. Moralfilosofi

Iflg. Kant er en handling ikke moralsk i kraft af dens gode konsekvenser, men i kraft af motivet bag, for hvis jeg uforvarende kommer til at forvolde skade kan det ikke lægges mig til last. Motivet må være frit valgt; hvis jeg udfører et røverisk overfald, fordi en anden tvinger min arm, fordi nøden dikterer det eller fordi min opdragelse har gjort mig aggressiv, da er jeg ikke moralsk ansvarlig for handlingen, dvs. denne er ikke en moralsk (eller umoralsk) handling. Moral forudsætter således allerførst en **fri vilje**.

Heri ligger at det moralske subjekt må være autonomt, selvbestemmende. Men det er mennesket qua empirisk subjekt **ikke**: som sådan er vi heteronome, dvs. bestemt på alle ledder og kanter af samfundet og andre omstændigheder. Derfor - slutter Kant med jernhård logik - er det moralske subjekt transcendent i forhold til det empiriske menneske; det er blevet en 'person'. Jeg tror at Kant med disse tanker rammer en almen følelse (eller indsigt), nemlig at når alt er sagt om den fortvivlende barndom og de håbløse samfundsvilkår, må vi dog **forudsætte** at mennesket

har en mulighed for at hæve sig over denne elendighed og handle selvstændigt og ansvarligt; ellers nedværdiger vi mennesket, gør det til en robot. Det kan diskuteres om denne forudsætning er empirisk korrekt eller ej, men er den det ikke, viser Kant at mennesket er fordømt til at være uansvarligt og amoralsk.

Men hvori består den moralske handling da? Hvad er kriteriet for retfærdighed?

Kant skelner her mellem det **hypotetiske** imperativ, hvor kravet er betinget af at målet accepteres: 'hvis du vil glæde din kæreste, bør du give hende blomster' eller 'hvis du vil myrde hende, må du bruge en kraftig gift'; i vore dage vil vi kalde dette målrationalitet; dette 'klogskabens' imperativ er dikteret af partikulære interesser og ønsker og har intet med moral at gøre (Rosen, 1993: 51). Og så det **kategoriske** imperativ, der er en ubetinget norm, en absolut værdi. De to imperativer betegnes også som hhv. teleologisk og deontologisk (pligtmæssigt).

Kant bestemmer dette kategoriske imperativ på flg. måde:

"handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (Kant, 1785: 51).

Det umiddelbare argument for denne regel er at det er umoralsk at tiltage sig selv nogle rettigheder, som man ikke vil tilstede andre, altså ikke vil universalisere, fx hvis man selv bryder sine løfter, men kræver at andre holder dem. Populært sagt bør man kun gøre det mod andre, som man kan acceptere at andre gør mod én selv. Ellers handler man 'dobbelt-moralsk', som vi vil sige i vore dage. Vi kan også udtrykke det på den måde at en selvmodsigende norm er udtryk for immoralitet, således at det kategoriske imperativ simpelthen er et krav om værditeoretisk konsistens.

Det afgørende er nu at dette imperativ ikke giver en indholdsbestemmelse af den absolutte norm; det påbydes ikke at jeg skal hjælpe de fattige eller stemme for flere sygehuse. Med Kant's egne ord angår det kategoriske imperativ

"nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, .." (Kant, 1785: 45).

Og det er klart at det må være sådan, for hvis personen **skal** ære en bestemt moral (fx 'hjælp de syge') er hun jo ikke fri, hvorfor handlingen ikke kan være moralsk. Det eneste absolutte moralske krav må derfor

være meta-moralsk, en almen ledetråd; det må vedrøre retfærdighedens form, ikke dens indhold.

Det ligger nu snublende nær, om end Kant ikke siger det, at det er selve dette **at** vi vælger frit, der er det kategoriske imperativ, den højeste værdi, altså at det absolutte krav er kravet til den enkelte om at være autonom (og kravet til samfundet om at lade den enkelte selv bestemme); Sandel tolker Kant i denne retning (1992: 14ff).

37.3.3. Mod politisk lighed

Enhver skal handle som om han eller hun er lovgiver; og enhver **kan**, qua ikke-empirisk fornuftvæsen, qua 'person', handle således: som lovgivere er vi alle lige. Selvom den 'Gesetz', som det kategoriske imperativ omhandler (jvf Kant-citatet ovenfor), selvfølgelig skal forstås bredere end en af parlamentet vedtaget lov, indicerer formuleringen dog at Kant's morallære har umiddelbar relevans for politisk teori. De moralfilosofiske ræsonnementer gælder forholdet til naboen, men de kan siges især at have relevans for politikken, fordi dennes domæne er forholdet mellem alle, altså netop det almene eller universelle, som moral iflg. det kategoriske imperativ handler om.

Kant er ikke naiv. Han véd godt at politik ofte drives ud fra lave motiver og sigter mod snævre interesser, men han beskæftiger sig mindre med politikken realitet end med dens principper, og disse må altså udledes af den almene morallære (Kant, 1797: 336ff, smlgn. Rosen, 1993: 54ff, og Williams, 1983: 39). Således er hans grundlæggende frihedsprincip - at udøvelsen af min frihed skal være forenelig med andres tilsvarende frihed (Kant, 1997: 337f) - en klar applikation af det kategoriske imperativs universalitetskrav.

Som lovgivere er vi som nævnt alle lige, men faktisk går Kant kun ind for politisk lighed i den forstand at loven ikke bør gøre forskel på høj og lav: alle bør være lige for loven (Rosen, 1993: 14). Men hvordan vedtages loven? Almen og lige valget stod ikke på dagsordenen i det Prøjsen, hvor Kant levede. Derfor kan det forstås at han ikke plæderede for demokrati, ligesom det kan forstås at han afviste revolution i frihedens navn. Men disse holdninger kan ikke retfærdiggøres principielt, kun som et pragmatisk kompromis mellem moral og realitet. Kant's logik tilsiger at fravær af politisk lighed er umoralsk.

Locke kunne argumentere pragmatisk, at nok er politisk lighed en udmærket ting, men desværre er de uden ejendom ikke fornuftige nok til at

udøve politiske rettigheder. Kant's samfundsfilosofi imødegår Locke ved at hævde a) at politik er moral, b) at moral forudsætter fri vilje eller autonomi, og c) at disse egenskaber ligger hinsides de empiriske mennesker med deres forskellige indsigter og forskellige ønsker. Selv den dumme og mest uuddannede har adgang til den transcendent fornuft, der ligger til grund for moralske og politiske valg. Som empiriske subjekter er vi forskellige, som moralske subjekter lige (i øvrigt havde Kant en langt højere mening end Locke om almindelige menneskers faktiske dømmekraft, jvf. Sullivan, 1989: 140 og 169). Qua moral er politik blevet frakoblet den virkelige ulighed i klogskab og rigdom. Den politiske teorihistorie har ikke erkendt det, men dermed har Kant givet et epokegørende bidrag til legitimeringen af demokratiet.

Det demokrati, der hermed legitimeres, er det **procedurale** demokrati, dvs. almen og lige politisk indflydelse. Vi er alle lovgivere, moralsk og dermed politisk, men den transcendent fornuft, der begrunder dette, begrunder kun et helt formelt - proceduralt - krav til beslutningerne, nemlig at de skal tilfredsstillende universaliseringskravet. Det kategoriske imperativ er uden enhver substans, således at de moralsk-politiske beslutningers indhold er helt ubestemt. Morallæren indebærer ikke et krav om at det politiske system skal varetage de fattiges interesser eller privatejernes interesser, ej heller er der et apriori diktat om at alle menneskers interesser skal varetages ligeligt.

37.3.4. Politisk frihed og humanisme

Imidlertid indeholder Kant's morallære en yderligere dimension. Det skyldes at han giver sit kategoriske imperativ en **humanistisk tolkning**:

"Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest" (Kant, 1785: 61).

Kant begriber denne formulering som ækvivalent med den første formulering af imperativet (universaliseringskravet), men jeg kan ikke se andet end at han nu etablerer en absolut, substantiel norm.

I den første formulering er mennesket subjekt i det moralske udsagn, den vedrører **mennesket som vurderende**. Her skal mennesket - qua frit - have mulighed for at vælge en adfærd og en politik, der stiller nogle mennesker bedre end andre.

I den anden formulering er mennesket prædikat, den vedrører **menne-**

sket som værdi, også kaldet **humanisme**. Her må det være et krav at alle menneskers interesser tilgodeses ligeligt. Hvorfor? Hvis det virkelig tages for pålydende at mennesket **aldrig** bør gøres til kun middel - det være sig for Gud³, samfundet eller andet - og **altid** bør være målet, må mennesket være **højeste værdi**; som Kant siger eksisterer der intet andet end personer, der har absolut værdi (Kant, 1785: 60, jvf. den fortolkende oversættelse i Hartnack, 1991: 215). Dette må indebære at alle mennesker har **lige stor værdi**, for hvis jeg siger at A er mere værdifuld end B, ligger den højeste værdi ikke i mennesket **som sådan**, men i den eller de egenskaber der udmærker A frem for B, fx ædel byrd eller hårlængde; på samme måde som det ville være inkonsistent at hævde **både** at bær er det bedste i verden **og** at jordbær smager bedre end blåbær, for sidstnævnte vurdering indebærer at jordbær-kvaliteten og ikke bær-kvaliteten er højeste værdi.

Mens den første formulering er et argument for **formel lighed** (alle subjekters ret og pligt til selv at vælge), er den anden formulering snarere et argument for **substantiel lighed** (hvilket vi ikke behøver at forstå økonomisk, blot som subjektets pligt til at tage ligeligt hensyn til alle). Vi kan se den store principielle forskel ved at betragte 'problemet med den velvillige diktator', som diskuteres - men ikke i Kantiansk sammenhæng - af Dahl (1989) og Pennock (1979). Hvis denne diktator varetager alles interesser ligeligt, fordi han mener at alle qua mennesker har samme værdi, handler han humanistisk, men den diktatoriske procedure er naturligvis i klar modstrid med menneskets ret til selv at vælge.⁴

I sekundærlitteraturen er meningene delte om hvorvidt Kant's slutning fra 1. til 2. formulering er gyldig eller ej (Sullivan, 1989: 149ff, og Körner, 1955: 147). Som det er fremgået finder jeg at der er tale om to helt forskellige diskurser, og den 1. formulering udsiger da også klart og tydeligt at det kategoriske imperativ er tavst om moralens indhold; overhovedet er det dybt u-Kantiansk at slutte fra form til indhold, dermed fra vurderingens forudsætninger til dens indhold.

Dette spørgsmål er centralt.

Hvis de to formuleringer er ækvivalente har den politiske moral et specifikt (humanistisk) indhold, og Kant's kategoriske imperativ bliver uskelneligt fra Rousseau's objektive Almenvilje. Mennesket er ikke længere frit, for når det vælger skal det 'ramme' denne humanistiske norm; ellers har det 'taget fejl'. Rousseau har tydeligt forklaret, hvad et sådant scenarium betyder for den personlige frihed; at de fleste af os formentlig

kan tilslutte os den humanistiske norm, ændrer intet i dette principielle forhold.

Kun hvis det kategoriske imperativ virkelig er indholdstomt, kun hvis det alene er en negativ test på moralsk konsistens, åbner Kant's morallære for den frit valgte moralske norm; alternative moralske normer skal være mulige, således at A vælger humanisme, B noget andet og C noget tredje. Ellers er der ingen frihed, derfor ingen moral.⁵

37.4. Kritik af idealismen: Værdirelativisme og ideologikritik

For at begrunde politisk lighed og frihed er det afgørende at afskaffe den 'politiske sandhed' og gøre **uenighed** legitim. Det gør Kant - i ovennævnte tolkning - på basis af moralen, men som vi nu skal se kan det også gøres på et ikke-idealistiske grundlag, nemlig hhv. følelsen (Hume) og interessen (Marx).

Hume er berømt for at splitte virkeligheden op i tre planer - rationalitet, empiriske fakta og moralske vurderinger - mellem hvilke der ikke er nogen indre sammenhæng. Empiriske sammenhænge, specielt kausalitet, kan ikke bevises logisk (dvs. der eksisterer ikke syntetiske apriori udsagn), og idéer om det retfærdige og det gode kan hverken bevises med logiske argumenter eller med henvisning til empiriske kendsgerninger.

Dermed likviderer Hume alle forestillinger om naturen - jvf. at han afviser Locke's naturretlige begrundelse af privatejendommen - og rydder pladsen for sig som den store empiriker og skeptiker. Det første hug - mellem empiri og fornuft - er centralt i hans erkendelsesteori, det sidste - mellem empiri/ fornuft og moral - i hans lære om det retfærdige og gode. Her ser vi kun på det sidste (Hume, 1739: 455ff).

Jeg kan gruble mig frem til at summen af en trekants vinkler er 180 grader, men der er intet logisk tvingende i et udsagn om at 'man ikke bør slå andre ihjel'; det sidste udsagn kan jeg uden selvmodsigelse benægte. Og hvis jeg hævder at der er krig, kan dette udsagn være sandt eller falskt, for det kan være i overensstemmelse eller ikke-overensstemmelse med de faktiske forhold, men et moralsk udsagn om at der **bør** være krig kan hverken være sandt eller falskt, for udsagnet postulerer ikke en overensstemmelse med noget udenfor sig selv liggende, der kan tjene som sandhedskriterium; udsagnet kan ikke falsificeres, ville man sige i dag. Man kan ikke slutte fra 'er' til 'bør'. Det er denne grundidé, der senere er videreudviklet af Max Weber og værdirelativismen.

Politiske vurderinger er dermed, for så vidt som de er moralske, berø-

vet et objektivt fundament, det være sig i logikken eller empirien; Hayek opfatter med rette Hume som teorihistoriens centrale kritiker af den 'konstruktivistiske' eller 'designende' rationalisme. Platon's Filosofkonge og Locke's rationelle privatejere er effektivt delegitimerede som politikskabere; de har ikke patent på moralske sandhed og objektiv politisk indsigt, eftersom disse fænomener ikke eksisterer. Bondens og adelsmandens mening om samfundets indretning er i sidste instans lige gode.⁶

Harrison (1993: 149ff) har imidlertid betvivlet at en Hume'sk skepticisme skulle være et argument for demokrati:

"If no view is better than another, and no one can show anyone else that their view is wrong, then I might just as easily opt for dictatorship and say that everyone should do what I say. .. So if no evaluation is better than any other, it itself falls prey to the skeptical premiss of the argument that was meant to establish it. If there is no right answer about what people should think, then there is no right answer about what they should think about democracy" (Harrison, 1993: 150f).

Det synspunkt mener jeg ikke kan holde. Hvis min mening ikke tæller mere end din, må det være tilladt at slutte positivt at de to meninger tæller lige meget; moralsk skepticisme må indebære lige politisk indflydelse. Harrison indvender at hvis skepticisme er gyldig, må vi også være skeptiske om skepticisme, - værdirelativisme er selv en værdi og derfor uden absolut gyldighed; men det er forkert, for værdirelativisme er **ikke** en værdi, men et - måske kritisabelt - udsagn om værdier. Noget andet er at denne begrundelse for demokrati naturligvis forudsætter at politik er et spørgsmål om moralske vurderinger (hvilket Machiavelli og Schumpeter - se næste kapitel - vil være uenige i).

Hume funderer i stedet moralen og retfærdigheden i den subjektive **følelse**, nærmere bestemt sympatien. Da han videre knytter den moralske handling sammen med dens samfundsnytte - hvilket gør det lidt uklart om en handling er moralsk p.gr.a. følelsen bag den eller effekten af den - kan han ses som en forløber for utilitaristisk værditeori, men det afgørende er det mere almene, nemlig at han gør det moralske valg til et subjektivt og psykologisk fænomen.

Hume opfattede ikke selv sin kritik af rationalismen som et bidrag til begrundelsen af demokratiet, og Oplysningstidens kritik af alle hævdede privilegier støttede sig snarere på Locke og alle menneskers naturlige rettigheder end på Hume (Sabine, 1948: 598ff). Sammenhæn-

gen mellem Humes's (og Kant's) teori og den demokratiske idé er ikke historisk, men logisk.

En ganske anden type kritik af idealismen findes i **Marx's ideologikritik**. Tanken er her at der bag den smukke mening ofte skjuler sig en mere materiel interesse. Grunden er simpel: Det er lettere at virkeliggøre en særinteresse, hvis der opnås tilslutning til den fra klasser, der nøgternt set har andre interesser. Dette mål opnås lettere, hvis særinteressen sløres ved at præsenteres som almeninteressen, det fælles bedste eller den objektive sandhed. Dette kan ske bevidst eller ubevidst, men når det sker indebærer det at idéen antager karakter af ideologi.

I vor sammenhæng er hovedsagen den, at ideologikritikken medvirker til at delegitimere en Filosofkonges eller en overklasses 'rigtige' meninger om samfundets indretning. En ideologikritik kan ganske vist aldrig vise at en bestemt idé er forkert, for uanset motivet til A's opfattelse eller uanset denne opfattelses funktion i samfundet kan den godt være rigtig; selvom lille Peter's motiv til at hævde at der er en iskiosk i nærheden er åbenbar, kan han faktisk godt have ret.

Det ideologikritiske argument er af sociologisk karakter, mens værdirelativismens argument er logisk, men begge advarer mod at tillægge nogle meninger mere vægt end andre og peger for så vidt begge i retning af politisk lighed i beslutningsprocessen.

37.5. Problemet i idealistisk demokrati

At begrunde demokrati kræver at lige politisk indflydelse begrundes; Hansen's og Jensen's mening bør veje lige tungt (én stemme hver). Det taler for homogenitet mellem Jensen og Hansen; vi må vise at de har noget til fælles.

Men hvis denne lighed bliver substantiel, så de har - eller bør have - ens meninger, bliver afstemning uden pointe og demokratiet overflødigt.

Demokratiet kræver at der trækkes denne linie i sandet. Jensen's og Hansen's mening skal tælle ens, selvom de er af forskelligt indhold. Gennem størstedelen af menneskehedens historie har en sådan tanke forekommet at være den manifeste selvmodsigelse; det indlysende er at meninger tæller forskelligt når de er forskellige, og kun tæller lige når de er ens. Denne slutning kan først problematiseres, når idéen om den 'rigtige' mening, den politisk/moralske 'sandhed', afskaffes. Først i en sådan verden af relativitet, hvad enten den er begrundet i værdirelativismen eller ideologikritikken, kan demokratiet finde en plads.

Rousseau trak ikke denne linie, og det gjorde Kant heller ikke når han hævdede humanismen som absolut norm. Derimod står linien klart i Kant's 1.formulering af det kategoriske imperativ, fordi der her skelnes skarpt mellem det politiske valgs bestemte form og ubestemte indhold.

Vi forlader nu idealismen og vender os i næste kapitel til en helt anden verden. Det politiske subjekt stræber dér ikke efter det gode, almene og sociale, men efter det selviske, partikulære og private. Kan det forenes med demokrati? Og kan det bidrage til en grundelse af demokrati?

NOTER

1. Så vidt er Rousseau's logik god nok. Men han er blevet kritiseret for to inkonsistenser, jvf. specielt Sabine's nådesløse kritik (1948: 575ff):

For det første synes der at være en modsætning mellem 'Afhandling om Ulighed' og 'Samfundspagten', thi det sidste sted er samfundsmennesket moralsk, mens det første sted beskrives som korrupt (i modsætning til det harmoniske naturmenneske).

For det andet kan det argumenteres, at det ikke giver mening at tale om at naturmennesket afgiver nogen 'rettigheder', derfor heller ikke at det indgår en 'kontrakt', eftersom Rousseau andetsteds - og specielt i 'Afhandling om Ulighed' - understreger at det før-sociale menneske ifølge sagens natur ikke kan have nogle sociale bestemmelser, herunder rettigheder (Rousseau, 1755: 24); ud fra dette synspunkt er enhver idé om naturret forkert. Sammesteds i 'Afhandling om Ulighed' åler Rousseau i øvrigt de filosoffer, der "talk of savage man and then depict civilized man"; denne forløber for Marx's og senere Macpherson's kritik er imidlertid kombineret med et ekstremt individualistisk billede af dette naturmenneske: det er i bogstavelig forstand 'solitary', idet det end ikke har familie (parring sker ved lejlighedsvise møder og børn forlader hurtigst muligt moderen, jvf. Rousseau, 1755: 38).

2. For så vidt er Rousseau tilhænger af direkte demokrati. Imidlertid sonderer han skarpt mellem den lovgivende magt, der ikke kan delegeres, og den udøvende magt, der kan. Den nærmere indretning af sidstnævnte magt - altså regeringsformen - er et underordnet, til dels rent praktisk spørgsmål; afhængigt af om loven administreres af én person, flere personer eller alle borgere taler Rousseau her om 'monarki', 'aristokrati' og 'demokrati' (1755/62: 99ff). Dette er forvirrende, fordi vi i dag vel associerer fx 'monarki' med et styre, hvor den ultimative magt ligger hos én person. Specielt skal det fremhæves at ordet 'demokrati' altså for Rousseau har en meget speciel betydning: det betyder ikke blot at alle borgere direkte lovgiver, men desuden at de alle - på skift - er regeringsfunktionærer. Han mener ikke at demokrati i **denne** forstand kan realiseres, - det er for Guder (1755/62: 102). - I min diskussion af Rousseau benytter jeg selv ordet i dets mere konventionelle betydning.

3. Her adskiller humanismen sig fra kristendommen, især protestantismen, der er enig i at vi alle er lige, men tilføjer: overfor Gud. Der er højere værdier end mennesket.

4. Dahl diskuterer begrundelsen for denne ret til selv at vælge og pointerer her, ligesom Kant, 'the Presumption of Personal Autonomy' (1989: 100ff).

Det var vel Rawls, der i 1971 aktualiserede Kant i denne forbindelse, men mærkeligt nok er begge fraværende i Dahl's diskussion. Han opbygger ikke sin begrundelse for demokratiet på en skarp sondring mellem det empiriske og autonome subjekt, men veksler frit mellem empiriske og principielle argumenter. Han ser ikke noget 'epistemologisk argument' for denne 'Presumption', men beskriver den som en 'rule of prudence', der ikke mindst på Hayek'sk facon er begrundet i den nære videns overlegenhed i forhold til den velvillige diktators vurdering af vore behov.

Forskellen mellem Kant's og Dahl's tilgang beror først og fremmest på at Kant's autonome subjekt sigter på at gøre det, der alment er retfærdigt, mens Dahl's subjekt først og fremmest har sine egne interesser i tankerne.

5. Det er fordi Arrow holder sig til den 2.formulering (1951: 82), at han kan fremstille Rousseau og Kant som helt 'ækvivalente' og specielt som enige i princippet om 'complete agreement' (énstemmighed):

".. complete agreement among individuals on the ordering of social alternatives, may seem obviously contrary to fact. But, properly interpreted, it is at the basis of a great portion of political philosophy, namely, the idealist school. The fundamental doctrine of the group is that we must distinguish between the individual will, as it exists at any given instant under varying external influences, and the general will, which is supposed to inhere in all and which is the same in all; social morality is based on the latter. This view is expressed in the works of Rousseau, Kant, and T.H.Green, among many others" (Arrow, 1951: 81).

Dette er en meget præcis beskrivelse af det idealistiske synspunkt, men placeringen af Kant i dette selskab kan som sagt diskuteres.

6. Det kan stadig argumenteres at 'den kloge' har en højere grad af 'målrationalitet', dvs. bedre kan afgøre hvordan en given værdi bedst kan virkeliggøres, men politisk er dette ikke et argument imod demokrati, snarere for at foretrække repræsentativt for direkte demokrati. I det repræsentative system fastlægger vælgerne målene, mens politikerne som neutrale eksperter blot effektuerer dem.

Estlund og Copp (i Copp, 1993: 71ff) har diskuteret en anden problemstilling: Kan man ikke afvise værdirelativismen og fastholde den gamle idé om at der eksisterer en 'politisk sandhed', uden af den grund at afvise demokrati? Selv om almindelige mennesker ikke er politiske eksperter, kunne de jo tænkes at være vidende nok til at kunne identificere de vidende, altså de der kan fastlægge de politiske mål, således at demokratiet i dets repræsentative form kunne forsvares.

Det forekommer mig, at Platon's logik her er mere nærliggende: hvis politik fundamentalt handler om at have viden om det gode samfund, bør politikerne være dem der har den længste og bedste uddannelse; derfor bør de ikke vælges, men - som en overkirurg - udpeges efter objektive kriterier.