

Kapitel 14: De europæiske værdiers mange huse

*Mangfoldighed er vor rigdom, enhed vor styrke
(Simone Weil i Europaparlamentet)*

*Europa bliver et frilandsmuseum for de
besøgende fra den nye Verden (Museum Europa,
Nationalmuseet 1993)*

Hvilke europæiske huse?

Danskere, især af min 68-generation, har altid haft et traumatisk forhold til Europa. Vi var den første generation, som fuldt ud høstede fordelene af velfærdssamfundets indkomst- og uddannelseseksplosion, og vi fik stillingerne i det offentlige, da antallet af ansatte i stat og kommuner firedobledes fra 1966 til 1973 – interessant nok hovedsageligt under en borgerlig regering. Vi deltog ivrigt i den internationale ungdomskultur, inspireret af britisk og amerikansk rockmusik, det franske, amerikanske og tyske studenteroprør og den internationale modstand mod Vietnam-krigen og kærligheden til en hvilken som helst antikolonialistisk tredje verdens bevægelse. Det eneste vi ikke kunne lide, var det reelt eksisterende Europa, dvs. EF. Det opfattedes som en truende superstat, undertrykker af national egenart og udbytter af resten af verden. Nu er denne veletablerede generation blevet mindre sikker på sig selv. Det er gået op for mange, at det idealistiske engagement mod Europa ikke deles af ungdommen under 30, som har den internationale informations- og rejsekultur med sig på en helt anderledes selvfølgelig måde end vi selv. Og samtidig har mange en snigende fornemmelse af, at det ideelle i modstanden mod EF måske snarere dækker over en interessekamp hos etablerede nationale bureaukratier. Den britisk-tjekkiske nationalismeforsker Ernest Gellners flere gange omtalte definition af en nationalstat, som det område hvor der er monopol på eksamensbeviserne, kommer uhyggeligt tæt på sandheden. Og når det forholder sig sådan, er der intet overraskende i, at de dannede bureaukratier er skeptiske ved nedbrydningen af de nationale videns- og dannelsesmonopoler. Skolesystemet, medierne og de andre kulturproducenter kan nok få mange inspirationer udefra, men først og fremmest er det åbne marked for information og varer en udfordring af vante hegemonier og tankegange.

I Danmark har der været to svar på denne udfordring. Den første, som har været de første godt femten år af Danmarks medlemskab af EF, bestod i en dyrkelse af hjemmegroede værdier. Spillemandsmusik, egen halm i træskoene, tro på den nordiske velfærdsstats overlegenhed og dyrkelse af den nationale kulturarv i Danmarks- og andre historier i mange bind var gennemgående temaer. Det har på den anden siden fremprovokeret en mere uhildet videnskabelig beskæftigelse med den danske identitets rødder. Det første store resultat af det er den danske identitetshistorie i fire bind under redaktion af Ole Feldbæk, som allerede har vakt den forventelige debat. Den anden reaktion har været en ny interesse for europæisk historie og en besindelse på europæiske værdier, en ny besindelse som hænger sammen med sammenbruddet for den kommunistiske vision og for de nationale socialistiske udviklingsstrategier i den tredje verden. Demokrati og Europa er blevet ord, som også aldrende danske intellektuelle, omend tøvende, tager i deres mund. Talen om den nordiske model er ikke forstummet, men suppleres efterhånden med en mere åben interesse for andre europæiske udgaver af demokratiet, velfærdsstaten og den produktive fantasi.

Med god sans for dette skifte i det nationale intellektuelle klima har forlaget Gyldendal søsat en ny seks bindes Europahistorie, skrevet af danske historikere, etnologer, arkæologer og antropologer på dansk og for danskere. I det første, generelt og essayistisk anlagte bind af ”Det europæiske hus”, som serien med et citat fra Mikhail Gorbatsjov er døbt, søger redaktøren Søren Mørch i god overensstemmelse med den ændrede tidsånd at indkredse det særligt europæiske ved Europa med et citat fra lederen af den tyrkiske revolution fra oven, Mustafa Kemal: ”Civilisation betyder europæisk civilisation. Der er ikke nogen anden ...”. Derefter følger et langt, rablende, sprudlende, urtodokst og tænksomt essay om årsagerne til at europæerne har bragt det så – stort set – herligt vidt, og hvordan vores måde at tænke på adskiller sig fra de andre kulturers. Det moderne liv er ikke perfekt, langt fra, men for almindelige mennesker alligevel uendeligt meget bedre, end de gamle dage, som klagerne ønsker sig tilbage til. Den tid, da der var sammenhæng i livet og nærkontakt, ingen forurening og udbytning, har nemlig aldrig eksisteret, forklarer den kætterske historiker fra Odense os. Og hvis den skulle have eksisteret, var det kun et forsvindende mindretal, der nød godt af den. Og selv dette mindretal levede ukomfortabelt i de dårlige gamle dage, som Mørch viser i et originalt og indsigtfuldt kapitel om slottet Versailles, den største af alle Europas ”hvide elefanter”. Dette kolossale byggeri, som i perioder slugte halvdelen af Louis XIV’s statsindtægter, var nemlig ikke beregnet til at leve komfortabelt i. Der var ikke opvarmning og lokummer til at dække de 10.000 beboeres behov. Derfor frøs vandet og vinen i glassene ved kongens taffel 5. februar 1695 til is, mens de trængende måtte gå om bag portierne for at forrette deres nødtørft. Ikke mærkeligt at parfumeduften hang lavt for at skjule de andre lugte. Bygningen var beregnet til noget helt andet end herskerens komfort, at symbolisere den enevældige herskers, dvs. statens magt.

Det særlige ved den europæiske civilisation er imidlertid ikke, at sådanne upraktiske kæmpebygninger findes. Mørch nævner Ægyptens pyramider, Akropolis, den forbudte by i Peking og de store moskeer i Isfahan. Nej, det særlige er – eller var – at magten i Europa siden opløsningen af Romerriget har været opdelt. Delt mellem forskellige stater og imellem forskellige sfærer som økonomi, religion og politik. Mørch har overtaget den britisk-amerikanske historiker Paul Kennedys analyse af svagheden ved imperier. Deres formål er magt, ikke penge. Derfor koncentrerer alle funktioner, religiøse, økonomiske, militære under én hat. Men denne fokusering på magten er lige præcis imperiers Akilleshæl. Herskerne bruger for stor en del af ressourcerne til at vedligeholde og udbygge magtapparatet, bureaukratiet og militærapparatet, således at indbyggerne kommer til at betale overpris for den fred imperiet har til formål at levere. Det fører i sidste ende til utilfredshed og stagnation. Derfor går imperier altid under før eller siden, konkluderer Mørch med de andre kritikere af overcentralisering.

Mørchs bind er én stor demonstration af sin egen pointe, at centralistiske tiltag uvægerligt er dumme og dårlige, mens det lokale i det mindste har chancen for at skabe kvalitet. Han illustrerer sin pointe om opdelingen og markedets overlegenhed over centrale statslige strukturer ved en sammenligning med den kinesiske civilisation, der på næsten alle områder var langt foran den europæiske helt frem til omkring 1800, teknologisk, organisatorisk og kulturelt. Kineserne gjorde alle de moderne opdagelser først og producerede meget højere kvalitet, f.eks. papir. I 1400-tallet var kineserne godt i gang med at udforske verden og sendte store ekspeditioner over Det indiske Ocean. Den eneste grund til, at det ikke var kineserne, der åbnede et kontor i Lissabon, men portugiserne i Canton, var det centraliserede styre i

Kina. Mandarinerne i Beijing bestemte i 1435, at der ikke var noget at komme efter i den ikke-kinesiske verden, og desuden havde man bedre ting at bruge kræfterne til, nemlig forsvaret mod mongolerne. Djunkerne blev derfor brændt og admiral Cheng Ho's optegnelser fra ekspeditionerne blev hemmeligtstemplede.

Sådan handler et imperium, og det er ikke nødvendigvis så irrationelt, som det umiddelbart lyder. Faktisk er den moderne forskning, stik imod forestillingerne i antikolonialismens storhedstid, nået frem til, at den store ekspansion samlet set ikke betalte sig for Europa før et stykke inde i 1800-tallet. Levestandarden i Europa, selv ikke i de førende lande som England, Holland og Frankrig, var før 1800 ikke højere end i Indien, Japan eller Kina, selv om europæerne havde fået foræret et helt kontinent, det amerikanske, der var næsten mennesketomt efter et økologisk sammenbrud, som kostede op mod 30 millioner (tredivet!) livet mellem 1492 og 1568. Selv Afrika ødelagde Europa øjensynligt ikke. Slavehandelen betød et kolossalt dræn af ressourcer, men det ser ikke desto mindre ud til at befolkningstallet i Afrika syd for Sahara var stigende pga. de nye afgrøder, der indførtes fra Amerika, majs, maniok, søde kartofler, rød peber og tomater. Disse makrohistoriske sammenligninger har Søren Mørch hentet hos den nu afdøde franske Annales-historiker Fernand Braudel og hos verdensmarkedsteoretikeren Immanuel Wallerstein.

Men den generelle konklusion om modernitetens karakter er ubetvivleligt Mørchsk. Han tager uden større tøven den europæiske splittethed på sig som en nødvendig forudsætning for fremskridt. Det er ikke nemt at leve i det moderne samfund, kan man høre ham sige, men hvem har også lovet, at det skulle være tilfældet. Ikke Gud i hvert fald, for ham slog europæerne ihjel i takt med det naturvidenskabelige tankemæssige fremskridt. Men den globale verdensøkonomis undergravning af nationalstaterne da? Herligt svarer Mørch. Når det internationaliserede samfund appellerer så meget stærkere til alle mennesker end den nationalstat, der med tvang opdrog sin indbyggere til at tale samme sprog og dele kultur, hænger det sammen med, at magthaverne i det internationaliserede samfund for første gang i historien henvender sig venligt og overtalende til os almindelige mennesker (Mørch 1991, 324). Såvel den enevældige kongemagt som nationalstaten henvendte sig konsekvent ubehageligt, nedladende og truende til folk med understregning af, hvilken voldelig behandling, man som almindeligt menneske udsatte sig for, hvis man ikke indordnede sig og parerede ordre. Den går bare ikke i det internationale samfund, for så vil folk ikke købe varerne. Eller også skrider de, vandrer til andre steder, hvor de bliver behandlet ordentligt, og hvor der er et marked med varer de kan vælge imellem. Efter Søren Mørchs mening er reklamer slet ikke noget ringe bytte, når de træder i stedet for den evindeligt belærende eller truende pegefinger. Det har venstrefløjens desværre bare haft svært ved at indse, måske fordi den især er blevet rekrutteret blandt skolelærere, skriver skolelæreren Mørch.

Markedets overlegenhed var skyld i Østbloksystemets sammenbrud. Alle staterne fra Østberlin til Vladivostok elskede lortebrune farver i enhver nuance og satte alt ind på at producere, fordi de var blevet stående i mangelsamfundets problemstillinger. Planlægningen belønnede virksomheder efter, hvor meget de producerede, ikke hvor meget de kunne sælge. Mangelsamfundet kom til kort over for overflodssamfundet. Politisk er Mørch ikke bekymret over denne udvikling. Flere del-verdener på en gang ser han som et fremskridt i forhold til imperiets magtkoncentration. I modsætning til imperierne opfatter han Europa som en verden, hvor religion, kunst og videnskab er uafhængige af hinanden og forskellige fra verdensøkonomien, selv om de i et vist omfang kommerialiseres. Han diskuterer med alvor

de økologiske og ressourcemæssige problemstillinger men påpeger, at det er interessen for bevarelsen af naturen ikke selve ødelæggelsen, der er et særkende ved den europæiske civilisation. Derfor tøver han heller ikke med at slå fast, at kulturmødet med de andre kun kan ske anstændigt på vore, dvs. demokratiets, menneskerettighedernes og retsgarantiernes plan. Han afviser beslutsomt at acceptere tyranni og undertrykkelse hos de fremmede af bare respekt for deres kultur. Det er nemlig at vise disrespekt for dem som mennesker. Deri ligger dog intet missionsbudskab; vi skal naturligvis respektere de islamiske regler, når vi er i deres lande. Men, som han skriver, ”tanker er toldfri, og tiden vil vise, hvis regler, der overlever” (Mørch 1991, 337).

Andre sider af det europæiske er det simple alfabetet, at skriften går fra venstre mod højre og opfindelsen af trykkekapitalismen, der muliggjorde udbredelsen af de hellige skrifter og efterhånden førte til, at alle kunne læse og skrive med deraf følgende sækularisering af religionen. Fælles for alle de opfindelser er, at de kunne udbrede sig, fordi der altid har været forskellige magtcentre i Europa. Når en universalistisk magt gjorde krav på det hele slog de andre og svagere sig sammen og gav husly eller ligefrem støtte til trykkefriheden, købmandskapitalen, anarkisterne eller hvem der nu havde brug for hjælp. De mange – og skiftende – nationale huse i Europa har været forudsætningen for de værdier vi ofte lidt forkortet kaldet ‘det europæiske’. Nationerne og nationalismen er en integreret del af det europæiske projekt – på godt og ondt.

Ved sit åbne og diskuterende anlæg adskiller Søren Mørchs bog sig forfriskende fra den officieuse, næsten religiøse EF-tolkning af Europas historie skrevet af den franske historiker Jean-Baptiste Duroselle, som udkom samtidig på otte europæiske sprog i 1991 med undertitlen ”Fra fortid i splittelse til fremtid i fællesskab”. Det danske værk er i sit anlæg langt mere originalt og udfordrende for tankevirksomheden end Duroselles unilineære fremskrivning af det lille Vesteuropas historie fra kelterne og Karl den Store til Romtraktaten og Maastricht. En fremskrivning som naturligvis i realiteten er en tilbageskrivning, idet Duroselle uden helt at gøre det klart, konciperer sin fremadrettede fortælling ud fra sin viden om, hvad det skulle blive til. Sådan gør historikere i vid udstrækning altid, men forskellen ligger i, om man er sig det bevidst og røber det for læserne. Hvordan man kan gøre det, er de to følgende bind i *Gyldendals Europahistorie* på hver sin meget forskellige måde forbilledlige eksempler på.

Arkæologen Lotte Hedeager og antikhistorikeren Henrik Tvarnø har samarbejdet om at fremstille de senere europæernes historie i tiden fra det romerske imperium til afslutningen af folkevandringerne og etableringen af de kristne monarkier. De har valgt en original fremgangsmåde ved at skildre forløbet gennem romernes og germanernes sammenstød og viden om hinanden. Derved nedtones naturligvis den særlige historie hos de romaniserede keltere, især i Gallien, men grebet giver en koncentration om det vigtigste i den kulturarv, der lagde grunden til det særligt europæiske ved den kristne middelalder. Samtidig er fremgangsmåden i den bedste overensstemmelse med den nyeste arkæologiske forsknings resultater. Det er i stigende grad gået op for forskerne, at det produktive sted i Romerriget i de første århundreder efter vores tidsregning ikke var i centrum i Rom, men i grænseområderne mod nord, syd og øst. Og det vil for den senere europæiske historie vedkommende først og fremmest sige muren mellem romerriget og germanerne (Limes), der gik fra Rhinen til Donau. I denne sammenstødszone mellem to meget forskellige kulturer opstod det nye, samfundsorganisatorisk, teknologisk såvel som åndeligt. Det har arkæologerne opdaget

gennem de senere tiårs intense udgravninger af især de germanske provinser, men også af de mange andre romerske grænseprovinser I Britannien, Østrig, Ungarn osv.

Håndgrebet med det samlede perspektiv er på vellykket vis ført videre i det tredje bind skrevet af middelalderhistorikeren Kaj Hørby. Han har tidligere gjort sig bemærket ved konsekvent at tolke det danske middelalderlige samfund som ét blandt andre kristne kongeriger i Europa. Det synspunkt har han ført videre her, blot overført på hele Europa. Det virker måske ikke umiddelbart overraskende, men er en meget givende udvidelse af den opfattelse af middelalderen som slet og ret feudal, der var så godt som enerådende indtil for meget få år siden. Det er sket på bekostning af andre sider af det nye ved middelalderen, især de teknologiske gennembrud, som den svenske historiker Mikael Nordberg for nogle år siden sammenfattede under overskriften ”Den dynamiske middelalder”. Hørbys middelalderlige dynamik udspiller sig især på det bevidsthedsmæssige plan, og det skal han ikke høre et ondt ord for.

De tre bind er på hver sin måde fuldt på højde med det aktuelle europæiske vidensniveau og værdige repræsentanter for den selvbesindelse på værdierne i det europæiske projekt, som er sket på det seneste. Det kan derimod være vanskeligt at få øje på den specielt danske side ved fremstillingen, bortset fra Lotte Hedeagers kapitler om germanerne, der i vid udstrækning bygger på den nordiske arkæologs høje metodiske og tekniske stadi og befolkningens voldsomme interesse for denne disciplin, der nærmest har status af nationalvidenskab. Bøgerne er gode, men kunne lige så godt være skrevet af intelligente repræsentanter for andre af de europæiske nationer, i hvert fald de mindre af dem. Det er på den anden i sig selv et interessant tegn på åbningen af det hidtil meget nationalt begrænsede og selvtilstrækkelige historiefag, som det plejer at vise sig i de nationale historier.

Der sker altså en nybesindelse på de europæiske dyder såvel som svaghederne i disse år. Men kan vi tillade os at prædike europæiske dyder for resten af verdenen, når vi ved, at Vesten i århundreder berigede sig på de andres bekostning, at vores succes kun var muligt i kraft af koloniseringen og udbytningen af resten af verden? Er det forenede Europa ikke blot, som Johan Galtung og de andre Unions-modstanderne i årevis har sagt, en ny imperialistisk superstat? Efterkrigstidens dominerende tankeretning, kulturrelativismen vil ubetinget svare ja.

Europæisk humanisme og kulturrelativisme

”En forskellens racisme er fulgt efter den nedvurderende, arrogante racisme hos kolonisateurerne”. Sådan skrev den franske tænker Alain Finkielkraut i en omdiskuteret bog, *La défaite de la pensée* (1987). Hans udsagn indebærer ikke, at det er blevet uaktuelt at luge vestlige overlegenhedsforestillinger ud. Men verden har bevæget sig siden afkoloniseringsbølgen i 1960’erne. 1990’ernes nye problemstillinger presser sig nu så meget på, at det er nødvendigt i hvert fald at gøre sig det begrænsede og ikke nødvendigvis ”progressive” i afkoloniseringsbestræbelsen klart. Den palæstinensisk-amerikanske litteraturforsker Edward Said har skabt sig en karriere på at afsløre det han kalder for ”Orientalismen” i Vestens opfattelse af østen (Said 1977). Men vi skal ikke standse kritikken der. Den såkaldte Tredje Verden har eksisteret så længe, at det er på tide at udsætte den for det samme ideologikritiske syrebad, som Vesten er blevet udsat for i årene siden 2. verdenskrig.

Tiersmondismen (tredieverdens-ismen) og de andre forestillinger om ”de andre”s overlegenhed over den vestlige ”materialisme” var i realiteten resultater af en eksport af den vestlige romantik især til det indiske intellektuelle miljø i Calcutta i sidste århundrede. Derfra vendte den ad mange veje tilbage til de vestlige metropoler og slog an blandt de elitestuderende fra kolonierne. Dyrkelse af en særlig afrikansk litteratur på europæiske skrevet sprog (i Frankrig kaldet *négritude*) og afrikansk klædedragt blev moderne blandt velhavende afrikanske høvdingesønner på studieophold på Sorbonne og London School of Economics. I de miljøer begyndte den nye afrikanske elite at gå med tøj, som den aldrig ville bære hjemme, hvor magt stadig demonstreres med europæisk klædedragt og biler. Men i Vesten var (og er) det anderledes. Derfor de farverige, fodsides gevandter ved statsmodtagelser og i FN, mens det diplomatiske arbejdstøj er jakkesæt af et snit og en kvalitet, der udkonkurrerer enhver normaldanskers forestillingsevne og pengepung. Hvad betyder disse erfaringer med en verden, der i hvert fald har befundet sig i en efterkolonialiseret fase siden 1975 for vurderingen af den europæiske tradition?

FN’s organisation for kunst og kultur, UNESCO blev oprettet i november 1945 i London. Mexicos delegerede Torres Bodet udtrykte idealerne, at ”byde velkommen til en ny æra i menneskehedens historie, som er klart afgrænset fra den, der nu var kommet til en afslutning”; og at ”grundlægge en ny verdensorden, hvor ingen stat kan trække et gardin rundt om sin egen befolkning og indoktrinere den ved hjælp af snævre og stive ideer”; det skulle blive en epoke, ”hvor der hersker en sand fredens ånd, fordi ideerne cirkulerer frit fra nation til nation, og fordi individerne er uddannet til at følge deres fornuft i stedet for at være dresserede, fordummede og manipulerede af totalitære ideologier” (Finkielkraut 1987, 65). Som i de øvrige FN organisationer tog grundlæggerne udgangspunkt i den uhyrlige og enestående erfaring med nazismen. Den nye organisation skulle våge over meningsfriheden og hjælpe med at overvinde falske meninger, doktriner, som medfører til den systematiske tænkning og giver videnskabeligt alibi til magtens vilkårlighed. Den skulle beskytte tænkningen mod magtens misbrug og oplyse menneskene for at forhindre demagoger i at vildføre dem. Ved at forbinde menneskehedens moralske fremgang med dens intellektuelle fremgang, ved at placere sig såvel i det politiske terræn med forsvaret for friheder som i det kulturelle terræn med satsningen på individuel dannelse og uddannelse, tog de ansvarlige regeringer og store intellektuelle autoriteter, der var forsamlet i London, spontant tråden op fra 1700-tallets oplysningsfilosoffer.

Eksemplarisk er et skrift af den franske antropolog Claude Lévi-Strauss (f.1908) med titlen *Race et histoire*, som UNESCO bestilte i 1951. Her frakendte antropologen racebegrebet enhver operationel værdi. Forskellen mellem menneskegrupper vedrører deres geografiske, historiske og sociologiske omstændigheder, ikke anatomisk og fysiologisk konstituerede forskelle i evner hos sorte, gule eller hvide. Men for antropologen var det ikke nok at skille den sociale arv fra det biologiske arvegods, at frigøre livsformerne fra enhver genetisk determination. Det var også nødvendigt at ophæve enhver rangorden mellem dem. De forskellige former, menneskeheden har antaget til forskellig tid og sted, kan ikke indplaceres i et hierarki. De er ikke milepæle på en triumfmarch, stadier eller etaper i en enestående historisk udvikling, som startede fra samme punkt og vil samle alle i det samme mål, sådan som 1800-tallets historiefilosoffer så det. Tendensen til at placere menneskefællesskaber på en rangstige, hvor man selv står på toppen, er ifølge den antropologiske anti-universalisme

lige så videnskabeligt falsk og moralsk angribelig som opdelingen af menneskeheden i lukkede anatomisk-fysiologiske enheder.

Oplysningsfilosofferne faldt ifølge Lévi-Stauss for denne tilbøjelighed. De skabte begrebet civilisation for at kunne beskrive 1700-tallets øgede erkendelse, tekniske fremskridt og forfinelse af sæderne. Det var at ophøje deres egen øjeblikkelige tilstand til model og gøre deres egne tilfældige værdier til et absolut kriterium. Det førte i sidste ende til en legitimering af den europæiske herre og mester over naturen som det interessanteste væsen i hele skaberværket. Denne grandiose vision om en fortsat opstigen, en vækst i fornuft over tid blev sanktioneret af det følgende århundredes spæde etnografiske videnskab. Engels' forbillede Henry Lewis Morgan (1818-1881) beskrev, hvordan vildskab, barbari og civilisation fulgte lovmæssigt efter hinanden, og at menneskeheden havde fælles oprindelse, erfaring og fremskridt. Det var i denne sikre overbevisning, at europæerne sidst i 1800-tallet gennemførte koloniseringen. De mente generøst at trække de andre folk med ind i civilisationens rum og fremskynde disses march mod oplysning og velvære. Men antropologien ville efter det strukturalistiske gennembrud omkring 1920 ikke længere være med – i hvert fald ikke den britiske. Efter at have fodret Europas hovmod gav den sig nu til at være Europas dårlige samvittighed. Begreber som ”de vilde”, ”barbarerne”, ”de primitive” blev afsløret som ondskabsfulde eller nedladende banaliteter uden nogen som helst intellektuel gyldighed. Med disse karikaturer faldt idéen om menneskehedens lineære udvikling og dermed begrundelsen for at skelne mellem ”tilbagestående” og ”udviklede” folk til jorden.

Jo mere Vesten bekræftede sin verdensomspændende fortrinsstilling, jo dybere blev den etnografiske tvivl om berettigelsen af denne dominans. For Lévi-Strauss var den epoke, som menneskeheden ifølge UNESCO havde forladt, mindst lige så meget koloniseringens epoke som krigens epoke. Opgøret gjaldt den vestlige overlegenhed, der fornægtede andre mulige former for humanitet, lige så meget som det gjaldt den nazistiske hævde af et naturligt hierarki; det rettede sig mod fremskridtets storhedsvanvid lige så vel som mod det biologiske delirium, kort sagt et opgør med alle former for etnocentrisme. Der findes civilisation, men den er ikke unik. Antropologien talte fra da af om kulturer i flertal i betydningen særskilte livsformer, der ikke lader sig overføre, og som er betingede af konkrete produktionsformer og -teknikker, vaner, institutioner, opfattelser etc. snarere end af særlige evner. Sådanne kulturer kan kun måles i forhold til iagttagelige værdier ikke til livet som sådan.

For Lévi-Strauss gjaldt det stadig om at oplyse menneskeheden for at undgå at falde tilbage i barbariet. Det gjaldt stadig om at nedbryde fordomme. Men for at opnå det, skulle man ikke åbne de andre for fornuften, men åbne sig selv for de andres fornuft. Barbaren er ikke modstykket til den civiliserede, det er først og fremmest det menneske selv, der tror på barbariet. Oplysningsfilosofferne blev anklaget for at have installeret forestillingen om Vestens ansvar for den intellektuelle og moralske udvikling af alle folk på jorden. Denne kritik blev sidenhen den autoritative FN-ideologi, som mange i den vestlige verden har lært i skolen. I Danmark fik ideologien den særlige danske krølle, at vi fik at vide, at vi ikke måtte nævne de andres særlige karakteristika, for de kunne ikke gøre for det. Underforstået, at vi alle godt ved, at dansk er bedst, men at det ikke er pænt at sige det, mens andre hører på, og at de sorte ikke kan gøre for at de er sorte. At finner har let til kniven, og at spaniere er stolte, var hverken jeg eller mine klassekammerater i 1950'erne dog det mindste i tvivl om, trods års tålmodig belæring om at man ikke måtte sige sådan noget.

Lévi-Strauss dannede hurtigt skole. I videnskab efter videnskab blev etnocentrismen i alle dens former forfulgt. Vi europæere i det 20. årh.'s anden halvdel ser ikke længere os selv som bærere af civilisationen, men af en partikulær kultur, der ikke kan påberåbe sig særlig værdi frem for andre. Antropologien afslørede den dobbelte løgn om mennesket, der på én gang gør fremskridt og er uforanderligt. Det europæiske menneske siger, "Jeg er mennesket" og opsluger resten af verden. Hvis den europæiske hval skal spytte alt det ud, som den har slugt, er det ikke nok at give de undertrykte folk deres uafhængighed tilbage, man må også erklære deres kulturelle ligestilling. Det kan gøres på to måder. Man kan enten prøve at vise, at alle de forskellige menneskelige udtryksformer i sidste instans fremgår af én ubevidst, tidløs og anonym logik, som er fælles for al ånd, ældgammel som moderne, primitiv som civiliseret (det er indholdet i Lévi-Strauss' omfattende og indflydelsesrige forfatterskab om myterne). På den anden side kan man benægte denne hypotese om en fælles logik og konkludere, at der er tale om absolut relativitet. I begge tilfælde er risikoen, at mennesket som autonomt subjekt forsvinder og bliver kampplads for kræfter eller strukturer, som unddrager sig dets bevidsthed.

Det politiske arbejde i afkoloniseringen blev ledsaget af en revolution i tankemønstre. "Mennesket", dette enhedsbegreb med universelt gyldighedskrav, måtte vige pladsen for en ikke-hierarkisk mangfoldighed af kulturelle forskelligheder. I sin indflydelsesrige analyse af de koloniseredes dilemma, *Fordømte her på jorden* fra 1961 satte den vestindisk-franske forfatter Frantz Fanon individualismen forrest i rækken af de fremmede værdier, de intellektuelle blandt de koloniserede havde lært sig, og som splittede den nationale front mod kolonimagten. I forkastelsen af Europa tog han parti i striden mellem oplysningsfilosofferne og romantikerne til fordel for de sidste. Men ved at gøre det, indskrev han sig rent faktisk i den europæiske nationalismes tradition. På den ene side bekæmpede han universalismen i den kulturelle forskelligheds navn, på den anden side opretholdt han den i revolutionens navn. Med den reaktionære tænker Joseph de Maistre (1753-1821) sagde han, "Mennesket eksisterer ikke, der er intet kulturelt paradigme fælles for menneskeheden. Kun de forskellige nationale traditioner har realitet og værdi." Samtidig sagde han med Karl Marx, "Mennesket eksisterer ikke endnu, og det er de fordømte her på jorden, i hvis lod det er faldet at virkeliggøre dets komme". Den franske filosof Jean-Paul Sartre fulgte det op med en ekstrem undsigelse af hele den europæiske kulturarv i forordet. Han slog Parthenon templet, katedralen i Chartres, menneskerettighederne og hagekorset" sammen i én bunke og affejede dem som resultater af "racistisk humanisme", samtidig med dette "supereuropæiske monstrum USA" (Sartre 1961, 22-24).

I dag er dette ægteskab mellem marxisme og romantik gået i opløsning. I Den tredje Verden opfattes den sovjetiske imperialismen ikke som bedre end den europæiske og amerikanske. Men hermed er universalismen forsvundet. Det er ikke kun den totalitære tanke, der er død med marxismen, men også forestillingen om et verdensfællesskab. Til gengæld har man knæsat den nationale suveræniteten som det eneste ukrænkelige princip under den tvetydige overskrift "folkenes selvbestemmelse". Blandt de europæiske modeller for nationalitet har Den tredje Verden massivt valgt den dårligste og endda gjort det med de vestlige intellektuelles aktive velsignelse. "Individet realiserer sin personlighed gennem kulturen: respekten for individuelle forskelle medfører således en respekt for de kulturelle forskelle." Således stod der i det forslag The American Anthropological Association i 1947 afgav til formuleringen af F.N.'s menneskerettighedserklæring. De amerikanske antropologer ville bekæmpe formalismen, abstraktheden og afmægtigheden i de høje humanitære principper.

Hensigten var generøs, men som en bjørn, der smadrer gartnerens ansigt for at hjælpe ham af med en flue, der generer ham, var den ude af proportioner og malplaceret. I samme åndedrag som man giver den anden kulturen tilbage, truer man vedkommendes frihed. Et sådant selvhad tjener i virkeligheden til at unddrage de tidligere europæiske besiddelser erfaringen med det europæiske demokrati, mener Finkielkraut i sin kritik af den kulturelle relativisme. Individualismen og kosmopolitismen opfattes som forurening af den sande kulturelle identitet. Sat på spidsen er en forskellens racisme fulgt efter den nedvurderende og arrogante racisme hos kolonisatorerne.

Der er nemlig to slags racisme. Ifølge den første er alle klodens nationer lige gode, mens der er forskel på værdien af deres bevidsthedsformer. Al forskel bliver derved til underlegenhed, hvor det ikke går an at være perser eller noget andet ikke-vestligt. Civilisationen er én, og deraf følger europæernes ret og pligt til at kolonisere verden. Ifølge den anden er al adfærd usammenlignelig, menneskehedens enhed pulveriseret og alle forskelle absolutte, uoverskridelige og uforanderlige. Der adskilles. Man kan ikke være menneske i almindelighed, men kun konkret som perser eller noget andet. Etniciteten er mangfoldig og usammenlignelig. Den opfattelse fører i sidste ende til nazisme og apartheid, mener Finkielkraut. I efterkrigstiden har afkoloniseringsfilosofien blandet disse to betydninger sammen og ikke opfattet nazismen som andet end kolonialismens metoder anvendt på Europa selv (Sartre 1961). De koloniserede bekæmpede europæernes etnocentrisme med folkeånden som våben. Fanons sætning, ”det sande er det, der gavner de indfødte og skader de fremmede”, er ikke forskellig fra den franske forfatter og reaktionære antigermanist Maurice Barrès’ (1862-1923) angreb på retfærdigheden og den absolutte sandhed i den franske sandheds navn. I dag er racebegrebet blevet destrueret af samfundsvidenskaben og biologien. Vi skelner mellem medfødte og erhvervede egenskaber, forstår at det kulturelle ikke er medfødt, og at den genetiske arv formes af tradition og historie. Men det vidste opfinderne af den nationale ånd også. De var de første, der hævdede kultureernes forskellighed over for idéen om en menneskelig natur. Raceteoretikerne fortsatte denne bestræbelse og naturaliserede afvisningen af eksistensen af, at der kun eksisterer én menneskelig natur. Det enkelte folks forskellighed lå nu i generne, og den nationale ånd blev gjort til biologisk artsforskæl. Denne teori led endegyldigt skibbrud med nazismens udryddelsesleje.

I 1971, tyve år efter *Race et histoire*, inviterede UNESCO Lévi-Strauss til at holde åbningsforelæsnings ved en konference, der skulle markere begyndelsen af det internationale år for kampen mod racisme. Alle forventede endnu en nedgøring af racebegrebet. Men Lévi-Strauss overraskede ved at tage ordet race alvorligt og diskutere forholdet mellem race og kultur. Ved hjælp af den nyeste populationsgenetik vendte han forholdet om, således at racen bliver en funktion af bl.a. kulturen (Lévi-Strauss 1971). Det var oprørende for kulturalisterne, fordi det gav racebegrebet en vis legitimitet. Finkielkraut mener dog ikke, at Lévi-Strauss kan beskyldes for inkonsekvens. Det er ikke til at se, hvorledes og med hvilke midler mennesker, der lever i hver sin kultur, kan gribes af en spontan lidenskab for livs- og tænkemåder, der er fjerne fra deres egen tradition. På den anden side, hvis menneskehedens rigdom udelukkende består i dens mangfoldighed, hvis ”det er de gamle partikularismer, der har æren for at have skabt de æstetiske og åndelige værdier, som giver livet værdi” således som Lévi-Strauss skriver, og som UNESCO ellers prædiker, så er den indbyrdes fjendtlighed mellem kulturer ikke blot normal men uundgåelig. Ifølge Lévi-Strauss er det ”den pris, der må betales, for at værdisystemet i enhver åndelig familie og ethvert samfund kan bevares og finde de nødvendige ressourcer til sin fornyelse i sit eget dyb.” Den fejl, han kan anklages for, er ifølge

Finkielkraut kun at have kaldt tingene ved deres rette navn og forbundet sin kulturopfattelse med noget, der kunne udlægges som en hyldest til fremmedhadet. UNESCO og afkoloniseringsfilosofferne ville have foretrukket ikke helt at tage den fulde konsekvens af deres egen logik, men diskussionen om menneskerettighedernes gyldighed har gjort det umuligt samtidig at blæse og have mel i munden. Vi i Vesten må vælge om vi på baggrund af vore politiske værdier vil tvinge de andre kulturer til at overholde menneskerettighederne eller om vi skal lade dem fortsætte deres kultur vaner, selv om det efter vores opfattelse indebærer overgreb mod individernes rettigheder.

Hvordan kommer vi videre i dette valg mellem universalismens scylla og relativismens charybdis? Kan der på et vestligt grundlag opstilles nogle regler for en efter-afkoloniseret beskæftigelse med den ikke-europæiske historie og verden? Måske. Flere har forsøgt det, bl.a. i den interessante debat, som blev ført i Tyskland under Golf-krigen – som tyskerne udkæmpede på ord alene. Jürgen Habermas formulerede i en grundig artikel i ugebladet *Die Zeit* en overordentlig indsigtfuld midterposition mellem den totale accept af Saddam Husseins forbrydelser i kulturalismens forskelsnavn og det vestligt imperialistiske i at besvare overgrebet med krig. Habermas tilslutter sig – i modsætning til pacifisterne – den internationale folkerets bestemmelser om anvendelse af krig som politisk middel i bestemte, nøje definerede situationer. Men finder at anvendelsen af disse generelle principper kan – og bør – undersøges uhyre nøje i hvert enkelt tilfælde. Som han selv siger:

I denne kontrovers drejer det sig ikke om en "retfærdig krig". Under den postmetafysiske tænkings præmisses kan vi ikke operere med dette begreb. Det drejer sig kun om spørgsmålet, hvorvidt den givne situation frembyder tilstrækkeligt med grunde til, at man bør anvende folkerettens relevante principper og gennemtvinge dem via en konventionel krig. I denne forstand kan Golfkrigen, hvis det kommer højt, være "berettiget". "Retfærdig" i traditionel forstand er en krig kun i relation til et absolut mål, der alene lader sig forklare religiøst eller metafysisk. (Habermas 1991, 1).

Om Vesten i 1991 har sonet sin koloniale brøde tilstrækkeligt til at vove noget sådant, kan altid diskuteres. Men vi skal i hvert ikke gøre os mindre end vi er, og dermed formene "de andre" adgang til "vores" friheder, selv om vi har lært at afvise de helt store metafysiske begrundelser. Mindre kan også gøre det, som Habermas argumenterede midt under krigens ophidselse. At hævde, at de andre har ret til at være forskellige fra os er fint. Mindre fint er det, når retten til forskel bliver retten til at undertrykke hinanden. Hvis retten til forskel fører til at "vi" bliver lige glade med "dem", er det sidste værre end det første, mener jeg med Finkielkraut. Og denne sidste mulighed ligger faktisk lige for i den danske tradition har vi kunnet se de seneste år.

Liberalisme eller republikanisme?

Den tyske sociolog Ralf Dahrendorf er kommet i centrum i den europæiske debat i de senere år efter socialismens sammenbrud. Retfærdigt eller uretfærdigt, Marx, marxismen og den kritiske teori er ude sammen med kommunismens fald, og ind kommer liberalismen, lyder referatet af denne tyske samfundstænkter, der i en årrække har virket i Storbritanniens centrale tænketanke, London School of Economics og nu senest St. Anthony's College i Oxford. Sådant vil vore lokale liberalister også gerne fremstille sagen. Danske politikere og jurister debatterer heftigt, om Folketingets særlov om de palæstinensiske flygtninge i foråret 92 var et brud på Grundloven. Den gav Venstres repræsentanter rig lejlighed til at lufte doktrinære

synspunkter om magtens hellige tredeling, som stolte studerende, der lige havde tilegnet sig Montesquieu og den amerikanske forfatnings grundprincipper og nu ikke kan blive træt af at delagtiggøre verden i deres nyerhvervede viden. H. P. Clausens besindige ord fra formandsstolen om, at den danske forfatning fornuftigvis ikke opererer med et sådant til alle tider gældende princip, og at der således ikke var tale om et grundlovsbrud, som de dogmatiske liberalister hævdede, måtte gentagne gange indskærpes, uden at det bed på liberalerne, der som gode doktrinære sætter principper over den konkrete situation. En sådan konfrontation mellem troende liberalister og pragmatikere vil vi blive vidne til igen og igen i de kommende år, sådan som vi har mødt den i diskussionerne om grænserne mellem offentlig og privat økonomisk virksomhed. Der tegner sig en interessant alliance mellem konservative, radikale og socialdemokratiske pragmatikere på den ene side imod overbeviste markedsliberalister og andre antistatslige dogmatikere på den anden side. Denne modstilling er nu ved at erstatte den skelnen mellem venstre og højre, som vi har arvet fra tiden efter den franske revolution, hvor venstre var bevægelsens og højre stilstandens parti.

Det forekommer mig imidlertid også, at observationen kan give anledning til en nøjere undersøgelse af, om det blot er traditionel, sejrende liberalisme, som Ralf Dahrendorf fremfører, når han taler om ”borgersamfundet” (det civile samfund) og civiliserede borgerdyder som norm for den politiske omgang mellem mennesker. Umiddelbart virker karakteristikken overraskende på læsere af hans artikler i *Die Zeit* (praktisk samlet i bogen *The Modern Social Conflict*, 1989). Her forsøger han i opråb efter opråb at få de velaflagte to tredjedele i de vesteuropæiske samfund til at påtage sig deres ansvar for den sidste tredjedel, som er blevet marginaliseret i det effektive industrisamfund, vi lever i, det samfund der nu tilsyneladende har bevist sin overlegenhed over alle andre modeller. ”Se på USA”, skriver Dahrendorf, ”der vover de rige og middelklassen ikke at gå på gaderne i storbyerne og ofrer enorme summer på at sikre deres hjem mod indbrud, få fulgt deres børn i skole og få dem bevogtet på legepladserne.” Han appellerer til det velaflagte flertals kolde og klare egeninteresse i at opretholde et samfund, som hænger sammen. Ellers bliver det for farligt og besværligt, og det er i øvrigt dyrt med alt det politi, der skal til. Forsikre sig mod tyveri og overfald vil man heller ikke kunne.

Hans anvisning på løsninger er ikke til at skelne fra en socialdemokrats, det er kun begrundelsen i flertallets kyniske egeninteresse, der adskiller sig fra en socialdemokrats henvisning til moralske regler og abstrakt solidaritet. Kun for en overfladisk betragtning minder Dahrendorfs begrundelser om den ideologiske liberalismes. De er fælles om at være skeptiske overfor forestillingen om menneskets indbyggede godhed og planlægger derfor ud fra et ønske om at undgå det værste i stedet for at håbe det bedste. Det virker svært fornuftigt, kan vi se i dag efter et århundredes erfaringer med den totalitarisme, der kan følge af at lade velmenende intellektuelle få absolut magt. Utopier i det 19. århundredes forstand er endegyldigt ude. Men betyder det, at vi er overgivet til billedet af den kalkulerende og egennyttige homo economicus, der kun tænker på profit? Ja, somme tider, vil Dahrendorf og hans ligesindede svare. Det er uomtvisteligt en god idé at indføre pris- og omkostningsbevidsthed i forvaltningen af de offentlige ydelser. Gratis er de jo ikke, men netop knappe goder, der uddeles på bekostning af andre mulige goder. Men hele holdningen bag fordelingsstanken bygger ikke på den kynisme, som fordelingen er nødt til at gøre.

Det kan vi lære af den tanketradition, som Dahrendorf og mange med ham i virkeligheden tilhører. Den kaldes i den politikteoretiske litteratur for republikanisme, men er bestemt også

relevant for et monarki som vores, der netop fungerer – eller i hvert fald har gjort det – i kraft af traditionen for sammenslutning og samarbejde, kort det civile samfund eller borgersamfundet. Markedstilhængerne såvel som forhenværende socialister er netop nu ved at lære, at markedsadfærd er en dybt civiliseret adfærd, som det kræver lang træning at udøve. Og uden markedsadfærd intet marked lærer den russiske regerings Harvard uddannede rådgivere til deres store overraskelse i øjeblikket. Homo economicus er i virkeligheden fuldt så meget en teoretisk abstrakt konstruktion som utopisternes antagelse om det gode og værdifulde menneske, der blot skal have sine basale fornødenheder opfyldt for velfornøjet at kaste sig ud i det gode liv med fiskeri, meningsfyldt arbejde og åndelige sysler, eller hvad man nu forestillede sig i sidste århundrede. En teorihistorisk undersøgelse viser overraskende nok, at dette postmoderne dilemma blev bedre gennemtænkt i århundrederne mellem 1500 og 1800 end i industrisamfundets glanstid. I det 19. århundrede opstod den modstilling mellem liberalisme og socialisme, som stadig er med os. Men nu kan vi se, at lighederne mellem de to tankesystemer er langt større end forskellene. De deler nemlig den samme fundamentalt optimistiske tro på muligheden af uendelig vækst, der var rimelig i det viktorianske samfund, men urimelig og livstruende i dag.

Nej, så er vi bedre tjent med en solid dosis skepsis overfor menneskenaturen, som den vi finder hos oplysningstidens tænkere. De levede i et relativt stillestående samfund før det store industrielle boom satte ind. Senere tiders vækstøkonomer har moret sig højlydt over en naiv økonomisk teori som den fysiokratiske med dens vægt på håndgribelige værdier som jordens produkter, for slet ikke at tale om den konkurrerende, merkantilistiske teori, der målte et lands rigdom ud fra størrelsen af dets beholdning af ædle metaller. I dag efter at have oplevet følgerne af hyperinflation og 80'ernes spekulationsboom, er vi langt mindre sikre i vores afvisning af sådanne forestillinger, selv om de selvfølgelig skal suppleres i lyset af informationssamfundets evne til at skabe ikke-materielle værdier i tilsyneladende ubegrænset mængde. Hvad går så denne republikanske tradition ud på?

Machiavelli og den republikanske tradition

Den begyndte en dag uden for Firenze i foråret 1512, da den afskedigede embedsmand Niccolò Machiavelli satte sig ved skrivebordet i sit landlige eksil i landbyen Sant'Andrea in Percussina med kuplen over Firences domkirke inden for synsvidde. I frustration over ikke at kunne komme tilbage til sit regeringsjob skrev han et bønsskrift om at komme tilbage i politik, Fyrsten efterfulgt af en analyse af hvorfor den republikanske styreform er at foretrække, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* – afhandlinger om Titus Livius' første ti bøger (om Roms Historie). Med disse arbejder lagde han grunden til en selvstændig politisk tradition mellem liberalisme og socialisme, som i moderne forskning skiftevis kaldes for republikanisme eller borgerhumanisme. Lidt tilspidset kan man også kalde den republikanske tradition for "frihedens sociologi". Denne "frihedens sociologi" opstod, da to forskellige traditioner i den politiske tænkning i Europa blev knyttet sammen i det koloniale Amerika i 1700-tallet, som vi så i kapitel 8. Storbritannien og Amerika var bundet meget tæt sammen i et politisk fællesskab op til 1783. Mange historikere taler ligefrem om eksistensen af en "atlantisk verden" i 1600- og 1700-tallet.

De amerikanske kolonier var underlagt den britiske krone og deltog i det britiske politiske liv. Problemet var, at de ikke var repræsenterede i Parlamentet i London. Deraf fulgte alle de gnidninger over retten til at udskrive skatter, som i sidste instans udløste revolutionen. Men

indtil oprøret 1775-76 tilhørte kolonierne dette politiske fællesskab og praktiserede britisk politik i deres lokale forsamlingssteder. Disse var indbyrdes meget forskellige. De forskellige stater, der sluttede sig sammen i Amerikas Forenede Stater havde stærkt afvigende forfatninger. Nogle var aristokratiske, næsten enevældigt styrede af godsejere, mens andre praktiserede direkte demokrati i meetinghouses i de enkelte townships. Man kan opfatte kolonierne som laboratorier for politisk adfærd, akkurat som de italienske stater, Machiavelli havde adgang til at studere omkring år 1500 som udsendt ambassadør for republikken Firenze.

Kolonierne tilhørte altså trods deres manglende repræsentation i Parlamentet det britiske politiske system og praktiserede forskellige britiske politiske traditioner. Og det politiske system i 1700-tallets Storbritannien havde udviklet et revolutionerende nyt princip, accepten af et regelmæssigt magtskifte mellem regering og opposition, mellem "ins and outs". Denne praksis slog gradvis igennem efter "the Glorious Revolution" i 1688. Af bitter nød ganske vist og uden store teoretiske falbelader i et gennemkorrupt politisk system, hvor alle politikere og alle valgkredse var til fals for den højstbydende. Men disse realiteter er underordnede i forhold til det faktum, at det var her tanken om, at magten legitimt kan skifte mellem to eller flere grupper i eliten først opstod. Tanken om magtskiftet og den legitime opposition var den ene ingrediens i den nye republikanske tradition, som den udviklede sig i kolonierne på den anden side af Atlanterhavet. Den anden var den franske magtdelingstænkning, som den blev udfoldet i Montesquieus *De l'Esprit des Lois* – Lovenes ånd – fra 1748. Ifølge Montesquieu var en skarp kompetencedeling mellem den lovgivende, den udøvende og den dømmende magt forudsætningen for en retfærdigt fungerende republik.

Republikanismen udfoldedes, sammenfattedes og tilspidsedes hos Jean-Jacques Rousseau (1712-78) i en grad så dens indre modsigelser kom til at stå klart. I Rousseaus *Du contrat social* – Samfundspagten (1762), III bog, kapitel 13 hedder det: "For det første er suveræn autoritet simpel og udelt, og man kan ikke dele den uden at ødelægge den." For det andet kan en by ikke mere end en stat retmæssigt høre under en anden, fordi essensen af det politiske (*le corps politique*) er foreningen af lydighed og frihed, og ordene undersåt (*le sujet*) og suveræn (*souverain*) er korrelativer; den fælles følelse i dem udtrykkes med det ene ord borger (*citoyen*). Den eneste legitime autoritet eller suveræn er for Rousseau folket. Men hvordan forene folket som fællesskab og folket som enhed af autonome individer? Til den brug udviklede Rousseau begrebet *la volonté générale*, almen- eller fællesviljen. I hans univers er det udtryk for fællesskabets sande vilje. Almenviljen er på samme tid hele folkets og hver enkelt borgers vilje. Forudsætningen for denne almenvilje er, som det siges i en vigtig fodnote, "ikke nødvendigvis at den er enig, men at alle stemmer tælles med; enhver form for eksklusion bryder det almene." (bog II, kap. 2). Hvordan denne objektive vilje, som altid er identisk med almenviljen (*le bien commun*), skal forenes med de subjektive viljer, undlod Rousseau klogeligt at filosofere over. Den opstår i hvert fald ikke ved en simpel addition af individuelle viljer. Kun ved at den enkelte afstår fra sine personlige interesser (nedvurderende kaldet særinteresser) og i stedet tilstræber enighed, kan almenviljen finde udtryk i lovene. Lovene må ifølge Rousseau udgå fra alle for at kunne rette sig mod alle, således at alle bliver såvel lovgivere som undersåtter. Her er der ingen plads for legitimt stridende interesser og det førte som bekendt til de katastrofale konsekvenser under den franske revolution. Det var derimod hos Machiavelli.

Machiavellis republikanske politiske filosofi er af indlysende grunde ikke klart formuleret i *Fyrsten*, som er henvendt til en potentiel enevældig fyrste. Den moderne måde at læse Machiavelli på er, at han har skrevet en generel magtanalyse eller politisk sociologi i *Fyrsten* og senere fremstillet sin normative politiske filosofi i *Discorsi*. Derfor er *Discorsi* det centrale værk. Hovedtemaet i den republikanske tradition er, at menneskelige væsener opnår frihed og folder sig fuldt ud ved at være aktive og forpligtede i et dynamisk selvstyrende samfund, som er karakteriseret ved en fundamental solidaritet og en fundamental lighed, ikke i økonomisk, men i politisk forstand. Denne solidaritet stammer ikke fra personlige bånd – som det jo var tanken i middelalderen – og ikke fra personlig afhængighed, men fra en fælles deltagelse i et aktivt samfund, som udgør et moralsk hele. Rousseau drev afhængighedstanken til dens yderste ved at hævde, at individerne ikke er afhængige af andre individer, men absolut afhængige af helheden, la *volonté générale*. Sådant et samfund kan både vedligeholde og udtrykke solidariteten gennem en kollektiv kamp og, hvis det skal være, også ofre sig selv. Men den konsekvens er ikke en nødvendig følge af republikanismens grundantagelser.

Machiavellis kriterium for et vellykket samfund, er, om det er i stand til at indgå i den internationale magtkamp og i sidste instans villig til at sætte alle sine ressourcer ind og kæmpe til det yderste. Derfor var han så optaget af borgermilitsen, som han både opfattede som et overlegent militært våben og skaber af en ønskelig intern politik (fremlagt i skriftet *L'arte della guerra – Krigens kunst* – fra 1520). Efter hans mening var borgermilitsen overlegen i forhold til de professionelle lejesoldater, *condottieri* var den dominerende militære organisationsform på hans tid. Machiavelli foretrak en værnepligtig milits fordi den kæmper af overbevisning, som de romerske bondsoldater havde gjort det. Men da en militshær forudsætter overbevisning hos deltagerne, er det kun et samfund, som udgør et moralsk hele, der vil være i stand til at stille en hær. Det er præmisserne for Machiavellis tænkning. Sejren over de andre stater er det ultimative mål. Men for at kunne sejre skal man udgøre et moralsk hele. Derved når han frem til tanken om *res publica*, republikken som den ønskelige politiske tilstand.

Machiavellis begreb om *virtù* kan altså oversættes til ”borgerdyd”, som vi kender det fra oplysningstidens borgerlige dannelsesideal, og som det for eksempel blev udmøntet i oprettelsen af borgerdydsskoler og borgerdydsselskaber. Dette borgerideal byggede på patriotisme. *Patria* er et ord, som Machiavelli bruger igen og igen, og hvis betydning man har diskuteret igen og igen i risorgimento-historieskrivningen om Italiens samling i 1859-60. Hvad mente Machiavelli? Hjemstaten Firenze? Eller det Toscana, som kun eksisterede som en ambition om en absolutistisk territorialstat hos Medici-slægten? Eller Italien? I den nationalistiske risorgimento-historieskrivning nåede man selvfølgelig frem til at mene, at Machiavelli tænkte på hele Italien. I vores sammenhæng er det fuldstændig underordnet om *patria* i enkelte tilfælde skulle gælde hele den italienske halvø (selv om jeg tvivler stærkt på at det er tilfældet). Machiavelli taler simpelt hen ifølge Federico Chabods grundige undersøgelse om den stat, i hvilken han er borger (*L'idea di nazione*, 1961). Og det var for ham Firenze. Loyaliteten kunne sikkert bredes ud til også at gælde større enheder, men det er underordnet for definitionen. Borgeridealet byggede på en patriotisme, som ikke må forveksles med nationalisme. Patriotisme er en betegnelse og en følelse, som stammer fra før nationalismens tidsalder, hvor man antog, at samfundet hviler på naturen, nemlig den biologisk definerede nation. Patriotisme derimod er den følelse borgeren har over for den stat, som vedkommende føler sig som borger i, netop fordi denne stat er dydig, dvs. har *virtù*. Oplysningstidens

mennesker følte sig som borgere der, hvor de kunne gøre nytte, ikke hvor de tilfældigvis var født.

Grundlaget for personligheden var den uantastede og uantastelige private ejendom. Det fik tressernes politikteoretikere til at anklage republikanismen for blot at være ét stort forsvar for kapitalismen og slå den sammen med liberalismen. Og konsekvenserne af den private ejendomsret i det kapitalistiske samfund kender vi jo: retten til udbytning. Anskuet i dette 1800-tals klasseperspektiv blev republikanismen utroværdig. Sådan så canadieren C. B. Macpherson den i bogen *The Political Theory of Possessive Individualism* fra 1962. Han skyldede uden videre republikanismen ud sammen med alle de andre forsvarere for ejendomsretten. Lidt bedre camoufleret, bevares, men stadigvæk et forsvar for ejendomsret og dermed for udbytning og uretfærdige privilegier. Sådan har mange tolket den amerikanske forfatning siden C. A. Beard's analyse af de økonomiske interesser bag den i *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* fra 1913. I dette økonomikritiske perspektiv handlede den ikke om rettigheder for alle, men om beskyttelse af elitens ejendom. Der er det rigtige i kritikken, at den republikanske teori ikke kræver, at hele folket faktisk til enhver tid skal stå på torvet og være politiske. Den er snarere en handlingsanvisning for eliten. Republikken udgøres til enhver tid af de politisk aktive.

Af dette følger, at Machiavellis overvejelser i lige så høj grad gælder for en aristokratisk republik som for en demokratisk republik, ja måske i endnu højere grad. Distinktionen mellem aristokrati og demokrati vil vi i dag være tilbøjelig til at glemme, fordi vi ikke længere kender til aristokratiske republikker. Vi har efterhånden i den grad identificeret republikken med demokratiet, at vi slet ikke kan tænke os muligheden af det, som de fleste republikanske tænkere i virkeligheden havde som deres præmis, nemlig en republik styret af en arvelig elite af ”de bedste”, der tog på sig at regere samfundet til alles bedste. For moderne mennesker er aristokrati og republik en logisk modsigelse, for når ikke alle kan være med, hvordan kan det så overhovedet være en republik, et fællesskab? Men det kunne man sagtens forestille sig i 1500- 1600- og 1700-tallet, helt til 1789, da den franske revolution ophævede aristokratiets privilegier og senere ligefrem udelukkede det fra det folkelige fællesskab. Den franske tænker Alexis de Tocqueville kunne endnu i 1830'erne operere med en idealforestilling om et styre, hvor de bedste styrede med de forpligtelser, der fulgte med det, således at deres arvede privilegier blev retfærdiggjort gennem den samfundstjeneste, de ydede. En sådan holdning var Tocquevilles personlige drivkraft. I praksis opgav han at formulere det som politisk ideal, fordi det var blevet urealistisk efter den franske og den amerikanske revolution, men kvalitetsforestillingerne i hans demokratikritik bundede i denne dybt indarbejdede aristokratiske forpligtelse.

For Machiavelli 300 år tidligere var det lettere. Han beskrev den aristokratiske republik med Venezia som eksempel. Republikken Venezia eksisterede uændret, på papiret i hvert fald, fra 700-tallet til 1797, hvor den blev nedlagt af Napoléon. I den form Machiavelli skrev om det republikanske styre, stammede det fra 1170'erne. Traditionen for at bystaten blev ledet af en doge fortaber sig i byens oprindelse som byzantinsk vasal i 697. Men efter et stort militært nederlag til Byzans i 1172 blev Michiel familien, som på det tidspunkt havde siddet på posten i hundrede år, fordrevet fra magten og styret reelt kollektiviseret. Formelt set stammede al magt fra ”Den store Forsamling”, der oprindeligt mødtes i både ved Rialto broen, men efterhånden gik over til at mødes i San Marco kirken. Den valgte dogen, men efter indstilling fra flere organer, der udøvede hele den reelle magt. Den ledende politiske forsamling var ”Det

store Råd”, *Maggior Consiglio* bestående af mellem 300 og 400 adelige fra de dominerende hundrede familier. Al udøvende magt lå i hænderne på et timands råd, en art centralkomité ved navn *Signoria*. Fyrre medlemmer fra Det store Råd udgjorde *Quarantia*, en øverste appeldomstol, der samtidig forberedte al lovgivning om mønt og finanser. Pladserne i rådet blev besat ved arv af repræsentanter for bestemte familier (Lane 1973, 88ff.). Dette er uden tvivl et af de mest stabile politiske systemer, som menneskeheden nogensinde har fundet på. Og det havde ifølge de republikanske tænkere meget for sig, selv om det er utænkeligt som ideal i dag.

Hvordan det er muligt at redde kvaliteterne fra den aristokratiske republik over i en demokratisk tidsalder, var som sagt Tocquevilles anliggende, og det er især det, der gør ham så interessant for os. Men når han overhovedet kunne finde på at stille sådanne spørgsmål, er det fordi han tænkte inden for den republikanske horisont, der blev grundlagt af Machiavelli. Opretholdelsen af ejendomsretten var ikke hovedformålet med staten, *res publica*. Det blev den senere, og det er derfor, vi i dag har svært ved at læse de republikanske teoretikere på deres egne betingelser. For dem var det centrale, at den politiske og derfor vigtigste side af mennesket kom til udtryk i værdigheden som borger. Forudsætningen for borgerværdigheden var til gengæld ejendom. Den selvstændige udfoldelse af borgerværdigheden, forstået både som ret og som pligt til at opretholde samfundet, blev til gengæld permanent truet af korrupsion. For 1700-tallets engelske teoretikere, især James Harrington var den største risiko for republikken den korrupsion, der stammer fra penge, handle (det han kaldte *commerce*), og hvor synd blev reduceret til hovedsynden, gerrighed (*avarice*). For Machiavelli derimod var den allerværste trussel – og det er måske den, som vi er på vej tilbage til at se som det mest interessante – den korrupsion, der kommer fra staten selv, eller rettere regeringen. De tidlige republikanske tænkere opfattede selve regeringsudøvelsen som en vigtig kilde til korrupsion, idet regeringer efter Machiavellis opfattelse benytter sig af midler som beskyttelse, patronage, faktioner eller partier og af stående professionelle hære. Det var den anden grund til, at Machiavelli var imod de stående professionelle hære: de var en kilde til korrupsion af borgerdyden – dyden hos de regerende og derved dyden i hele samfundet. I anden række var Machiavelli også imod pengene, som ligeledes korrumperer. Denne korrupsion forestillede han sig forhindret ved at placere det økonomiske initiativ hos staten, hos *res publica*. Det sidste viser klart, at den republikanske tankegang ikke er traditionelt liberalkapitalistisk.

Til forskel fra antikken giver den forestilling om staten og samfundet, som ligger i Machiavellis *res publica*-begreb, mulighed for at tænke politik i form af delegering af den politiske magt til repræsentanter i stedet for direkte deltagelse. I det athenske demokrati var det forestillingen om, at politisk deltagelse kun kunne udøves i form af direkte fremmøde på folkeforsamlingen, som i sidste instans undergravede demokratiet. Erfaringen med risikoen for at demagoger kunne manipulere en forsamling, åbnede vejen for en gradvis indskrænkelse af politisk deltagelse i den romerske republik, der endte med et næsten enevældigt kejserstyre. Det var først, da man i USA opfandt forestillingen om, at politisk magt kunne delegeres til repræsentanter, at et moderne demokrati kunne bringes til at fungere. Det indebærer, at den amerikanske revolution, som på så mange måder var selve fuldbyrdelsen af Machiavellis republikanske idealer, også indvarslede den moderne overskridelse af dem. En nybesindelse på inspirationen fra den republikanske borgerdydstænkning indebærer altså ikke nødvendigvis en bogstavelig genoplivelse af hverken aristokrati, borgermilits som træner på fælleden hver søndag eller andre detaljer fra Machiavellis værker. Der er derimod tale om en inspiration, der kan gøre det muligt for den politiske teori at komme ud over 1800-tallets sterile modstilling af

‘objektive’ klasser og de tilsyneladende antagonistiske artikuleringer af disse klassers ‘interesser’. Machiavellis og Tocquevilles forståelse af politik som repræsentation er centralt i demokratiet og de europæiske værdier.

Den republikanske læsning af Machiavelli implicerer et gensidigt forhold mellem individ og samfund. Det er et villet samfund, men samfundet kan kun eksistere, hvis dets medlemmer er dydige, har borgerdyder, på fransk vertue, på latin og italiensk, *virtù*. Det betyder, at de må kombinere energi, uafhængighed og aktiv deltagelse i det kollektive liv med villigheden til disciplin og underkastelse, eller i hvert fald tilbageholdenhed. Men det er en disciplin og tilbageholdenhed, som vokser ud af en positiv forpligtelse over for samfundet og dets idealer. På den anden side er *virtù* eller borgerdyd afhængig af deltagelsen i det kollektive liv. Det borgerdydige individ må være en borger i et samfund, som selv har *virtù*. Borgerens fundamentale motiv skal ikke være frygt, selvished, vane eller underkastelse men en viden om, at denne disciplin stammer fra et aktivt hele, som han selv er en del af (kvinder regnedes pr. definition ikke som medlemmer af disse kollektiver). Således formuleret kan de republikanske idealer minde meget om det, den konservative tradition i 1800-tallets slutning kaldte *Gemeinschaft*. Men det er ikke det samme. For Ferdinand Tönnies var *Gemeinschaft* netop ikke noget villet, men arvet, en tradition som man ikke kan gøre sig fri af. I modsætning hertil var det centrale i republikanismen påstanden om, at samfundet er konstrueret eller skabt. Endvidere at det ikke er konstrueret eller skabt en gang for alle, men at det er en proces. Det er derfor, der lægges så meget vægt på opdragelsen til borgerdyd og borgerrettigheder. Mennesket antages i hele den republikanske tradition enten for at være fundamentalt ondt eller neutralt; i bedste fald anses det for at være selvisk. Derfor er det en kamp mod dårlige odds at ville skabe større fællesskaber. Denne fundamentale mistillid til mennesket førte til den tanke om tredelingen af magten, som skaber så mange kvaler for den effektive regeringsudøvelse i det amerikanske system, men – må man vel på den anden side også erkende – samtidig giver en åbenhed og selvkritik, der ofte mangler i de europæiske systemer.

I den republikanske tradition mellem 1500 og 1800 kunne man ikke forestille sig det totalitære samfund, da gjaldt det kampen mod den enevældige stat. På enkelte punkter er der dog i teorien ligheder mellem enevælde og totalitarisme, selv om forskellene er vigtigere. Derfor er det muligt at overføre de republikanske teoretikers tanker til vore dages totalt ændrede situation. Erfaringerne med modernitetens potentiale for velmenende totalitarisme og nutidens postpolitiske apati har gjort den republikanske tradition aktuel igen. Måske skal vi tilbage til *virtù*, og måske skal vi til at gå i ”borgerdydsskoler” igen, hvis vi vil realisere en egentlig ”frihedens sociologi”. Jeg finder i hvert fald republikanismens tilsyneladende paradoks værd at fundere over i besindelsen på, hvordan det hos os kan lade sig gøre at få velfærdsstaten omskabt til et velfærdssamfund med respekt for individets frihed og i de posttotalitære stater få genopbygget menneskenes tillid til hinanden og samfundet.

Dahrendorf og borgersamfundet

Det er et program, som bygger på denne tanketradition, Dahrendorf lægger frem i sine forskellige skrifter. Selv om han taler om det ”åbne samfund” i stil med filosofen Karl Popper er inspirationen først og fremmest republikansk ikke liberalistisk. Han appellerer til de utålmodige demokrater og de ulykkelige befolkninger i Østeuropa om at bevæbne sig med tålmodighed, før de afskriver deres nyvalgte regeringer. Erfaringen viser, at et civilt samfund ikke kan konstrueres ovenfra, men kun opstår i et praktisk, illusionsløst og

kompromissøgende samliv. Det varer mindst én og sandsynligvis to generationer, før det fungerer, så der er al mulig fare for, at det kan gå galt i Østeuropa og det tidligere Sovjetunionen, som det gjorde i Tyskland efter 1. verdenskrig. I egen interesse må vi give dem al mulig hjælp til selvhjælp og så i øvrigt bede til, at de rette kombinationer af pragmatiske og visionære politiske ledere får mulighed for at sætte sig igennem og ride stormen af, som det lykkedes team'et i Vesttyskland efter 1949, politikeren Konrad Adenauer, markedsøkonomen Ludwig Erhard og vigtigst af alle de katolske reformpolitikere Theodor Blank, Hans Katzer og Hans Böckler. Det var de tre sidste, som gennemførte de nødvendige sociale beskyttelser, som fik det tyske samfund til at hænge sammen under det frie markeds frygtelige prøvelser efter gennemførelsen af valutareformen i juni 1948.

Hvad de postkommunistiske stater mindst har brug for efter Dahrendorfs mening, er doktrinære markedsliberalister. De vil rive samfundet fra hinanden. Og er det først sket, er samfundet næsten umuligt at genetablere uden et ragnarok som det nazistiske Tyskland, der som Dahrendorf skildrede i 1965, ufrivilligt lagde grunden til det ny demokratiske Tyskland ved at rive hele den gamle orden ned. Det manglende solidariske borgersind i USA er ikke værd at leve i, mener den gennemeuropæiske politiske tænk, mens han bakker på sin pibe og skuer ud over Oxford kollegiets gotiske spir og skorstene. Dahrendorfs visionære analyse af udviklingstendenser og muligheder i Østeuropa foreligger i et profetisk, velskrevet essay fra 1990 med titlen *Reflections on the Revolution in Europe*. Det er skrevet i en ubesværet stil som et fiktivt brev (på 150 sider!) til en bekendt i Warszawa og udfolder essensen af al hans lærdom uden unødvendige omsvøb, referencer og referater. Dahrendorf kender ikke den danske politiske kultur og tradition, men faktisk rummer den – eller gjorde i hvert fald indtil for ikke så længe siden – nogle af de elementer, som han efterlyser. Lad os prøve at undersøge det danske civile borgersamfund lidt nøjere. Det kræver en afklaring af det næsten uoversættelige begreb om folkelighed.

Populisme og folkelighed

Som vi tidligere har set, spillede gårdejerklassen en central rolle i etableringen af den særlige danske politiske kultur. Begrebet politisk kultur er ret vagt, hvilket både er en fordel og en svaghed. En fordel fordi det giver mange associationsmuligheder, en svaghed fordi det er svært at enes om, hvad det er man diskuterer. Man kan skelne mellem politisk kultur som samle-betegnelse for den uudtalte enighed om reglerne for politisk adfærd og de stridende politiske traditioner. Det sidste er det vi plejer at kalde ideologier, ismerne, mens det første er den anerkendte ramme, der aldrig sættes spørgsmålstegn ved. Det der gør, at identiske politiske institutioner fungerer så forskelligt i forskellige lande.

Min påstand er, at den særlige ideologi, grundtvigianismen er ”sunket ned i folkedybet” og blevet en art forbevidst fælles mentalitet. Krads lidt i overfladen på de fleste danskere, og du finder bondens instinkter og længslen efter jord under neglene, eller i det mindste reaktioner som er præget af bondens værdier. Og det er faktisk ikke et generelt vestligt vilkår, selv om vi som danske ofte vil være tilbøjelige til at antage det. I denne lidt upræcise forstand mener jeg, at gårdejerklassens ideologi er blevet hegemonisk. Den har sat sit præg på den fælles politiske kultur i Danmark og dermed på alle de forskellige (internationale) politiske traditioner, der strides i den på samme måde som i så mange andre sammenlignelige lande. Men rammen, hvori det foregår, er forskellig. Denne påstand gør det vigtigt endnu en gang at vende tilbage til den nøjere karakter af grundtvigianismen og dermed – omend indirekte – til Grundtvigs

egne tanker. At der er dybe, indre modsigelser i grundtvigianismen og Grundtvigs egne tanker, er for mig at se givet. Der er almindelig enighed om, at grundtvigianismen har spillet en afgørende rolle for den måde kapitalismen som økonomisk system har udviklet sig på i Danmark. Samtidig påberåber tænkere som Ejvind Larsen og Ebbe Kløvedal Reich sig netop selvsamme Grundtvig i deres forsøg på at fremme en ny og anderledes socialisme, en art andelssocialisme. Og begge parter har ret til Grundtvig, de andelskapitalistiske mastodonter, såvel som andelssocialisterne. Tvetydigheden findes nemlig allerede i Grundtvigs egne tanker og er derfra fulgt med over i den ideologi, der er udformet over dem.

Det problematiske ved grundtvigianismen ligger i det begreb om ”folket” som en enhed uden indbyrdes modsætninger, der er forudsætning for den grundtvigske ”folkelighed”. Historisk kan vi nemlig se, at én bestemt klasse, gårdejerne, monopoliserede retten til at tale på hele folkets vegne – i øvrigt til stor forargelse for de (national)liberale, der også mente, at de talte for helheden. Begge parter mente, at de var ”folket” eller i hvert dets vigtigste og bærende del, lidt på samme måde i øvrigt som den enevældige konge tidligere havde ment at være det. Det særlige ved gårdmændene var, at de var så mange, at de i en lang periode kunne skaffe sig flertal ved frie valg, og at de havde en gunstig økonomisk udvikling i ryggen. De mente, at de var hele ”folket”, i modsætning til bybefolkningen, i modsætning til statens embedsmænd (akademikerne) og i modsætning til deres egne undergivne, de jordløse landarbejdere og kvinderne. Der er dog nogen diskussion om det sidste. Det hævdes endda af nogle moderne, kvindelige forskere, at Grundtvigs eget frisindede syn på kvinderne faktisk til en vis grad blev praktiseret blandt grundtvigianerne omend i en art apartheid-udgave: lige men adskilt, der svarede til den ligeværdigheden i gårdmandens og gårdkonens funktioner. Men der er ingen tvivl om den selvfølgelighed, hvormed grundtvigianske husfædre patriarkalsk opfattede sig selv som husholdningernes, landsbyernes, sognenes og til sidst landets eneste egentlige repræsentanter. Og netop denne monopolisering plejer man at fremhæve som det karakteristiske ved populistiske bevægelser, som de f.eks. kendes fra USA i 1880’erne og 90’erne (Canovan 1981). Når en person, en gruppe eller en klasse begynder at anvende betegnelsen ”folk” om en samling af individer på et bestemt geografisk sted, skal man passe på og undersøge sammenhængen nøje. Anvendelsen giver nemlig altid kun mening, når der er nogen som ikke tilhører ”folket”.

Det kan være udadtil, i form af en anden nation. Dette modsætningsforhold udtrykkes altid eksplicit og viser nationalismens betydning for de populistiske ideologier. Vanskeligere at få øje på er den ”indre” afgrænsning mod de dele af nationen, der ikke hører med til ”folket”. I USA i 1880’erne og 90’erne tog de populistiske farmerbevægelser i midtvesten og syden eksplicit afstand fra øststaterne med deres ”plutokrater”, dvs. uproduktive kapitalejere – først og fremmest bank- og jernbaneejerne – mens de opfattede sig selv som de produktive. Men de havde store vanskeligheder med spørgsmålet om, hvorvidt de fattige, sorte småfarmere i syden tilhørte ”folket” (det amerikanske) eller ej. Sydens farmere mente stort set nej (Canovan 1981, 26-30). Populisterne hævdede at tale på vegne af folket undtagen millionærerne, men i realiteten gjorde de det ikke. Derfor ville de også være løbet ind i alle populisters dilemma, om de var kommet til magten ved valgene i 1892 eller 1896. I sidste instans viser det sig nemlig altid, at man – al god vilje til trods – må anvende tvang mod dem, der ikke vil opføre sig som flertallet eller tilhører det, når man hævder at tale på hele folkets vegne.

Dette dilemma er der ikke mange populister, som har været nødt til at se i øjnene, fordi de aldrig har fået hele magten. Men sporene fra det nazistiske Tyskland, hvor en ekstrem højrepopulisme etablerede et diktatur, skræmmer. Det var ganske vist et diktatur, som gik langt videre, end de menige tilhængere havde forestillet sig muligt på forhånd. Men den logiske sammenhæng mellem populisme og autoritært styre er altid til stede, som det til fulde demonstreres i G. L. Mosses mange bøger om nationaliseringen af (de tyske) masser. Som tidligere anført begår han blot den typiske fejl, at gøre det specifikt for Tyskland, der har været – eller i hvert fald let kunne have været – fælles for alle de vestlige nationstater under bestemte, ugunstige betingelser. Populismen blev ikke til et diktatur i Danmark ved systemskiftet i 1901, selv om det grundtvigiansk prægede Venstre også her tillod sig at tale på hele befolkningens vegne, og især for husmændene og arbejderklassen på landet. Byarbejderne var ikke engang et problem for Venstre – i hvert fald ikke før de fik magt ved at organisere sig i magtfulde fagforeninger – for proletariatet i byerne foragtede de med godt belæg hos Grundtvig selv som inkarnationen af en degenereret og ”unaturlig” ”folkelighed”. Og de tog som sagt eksplicit afstand fra statens embedsmænd, akademikerne og fra (nogle) kapitalister. Men på en eller anden måde formåede mange at styre fri af autoritarismen og fastholde et ægte frisind – også efter magtovertagelsen. Det skyldes selvfølgelig delvis, at Danmark var (og er) et lille, kulturelt homogent land, men nok også en indre kvalitet ved ideologien. Denne kvalitet kan man for min skyld godt kalde dansk, hvis man ikke dermed mener, at andre folkeslag ikke har mulighed for at udvikle samme frisind – eller libertære holdninger, som det hedder i en anden politisk tradition og mest præcist er anvendt af George Orwell (1903-1950).

Faktisk har grundtvigianismen – sammen med andre forudsætninger – medført, at den danske politiske kultur adskiller sig fra andre, først og fremmest de latinske, men i grunden også de angelsaksiske. Det fremgår af terminologien. I dansk sprogbrug eksisterer to begreber for folkelig udøvelse af magten. Det ene, populisme (der er importeret) er negativt ladet og bruges f. eks. om Fremskridtspartiet. Det andet, folkelighed er positivt ladet og hentyder til oplyst, ansvarlig og tolerant deltagelse i udøvelsen af magten. Interessant nok er dette sidste ikke kun et skrivebordsideal, men har været praktiseret. Ikke altid – slet ikke. Bredrøvede venstrekommunalbestyrelser har lagt ryg til megen undertrykkelse og intolerance over for fremmede (især fra bykulturen) i tiden løb. Men de har ikke altid været intolerante og det er det, som er interessant, fordi man ikke skulle forvente det. På engelsk (og amerikansk) har man ikke rigtigt mulighed for at skelne på samme måde som på dansk mellem forskellige slags folkelige og populistiske bevægelser. Med populisme menes bevægelser, der arbejder på tværs af klassegrænserne eller ligefrem benægter eksistensen eller i hvert fald berettigelsen af grænserne. De engelsktalende kan kun tale om populisme, eventuelt udbygget til højre- eller venstrepopulisme. På tysk har man ganske vist ordet ”völkisch”, som tyske og internationalt orienterede engelsksprogede forfattere bruger sammen med populisme for at nuancere deres skildringer af tyske forhold. Ordet ”Volk” – og de deraf afledte begreber – er imidlertid i den grad blevet misbrugt af den aggressive, radikale nationalisme, der endte i nazisme (og nederlag), at det i dag næsten er umuligt at finde forfattere, der tillægger ordet en positiv mening, selv i beskrivelser af sidste århundrede. Derfor oplever man endnu i dag i britisk og amerikansk historieskrivning, at selv velinformerede forfattere bruger ”völkisch” synonymt med nazisme. Også ordet ”Volksgemeinschaft” betyder noget andet end det danske ”folkelige fællesskab”, idet det blev brugt af statsmagten til at samle de nationaliserede masser ovenfra.

I første halvdel af 1800-tallet var nationalbevidsthed og folkefællesskab derimod positive, ”venstreorienterede” begreber i næsten hele den toneangivende europæiske politiske kultur, i hvert fald frem til revolutionerne i 1848. Men det var fordi borgerskabet og akademikerne regnede med, at de automatisk ville få patent på at udtrykke ”folkets” vilje. Da det viste sig, at der var flere opfattelser af denne viljes karakter, og da folket ligefrem formastede sig til at organisere sig for at fremme disse opfattelser, meldte borgerskabet fra. I Danmark blev de nationalliberale højreorienterede, dvs. bevarende og sluttede sig efter intermezzoet med ”samarbejdet mellem de store og de små bønder” 1866-70 sammen med godsejerne til partiet Højre. I stedet for vækst i nationalfølelse eller fædrelands-kærlighed begyndte man i Danmark som i resten af Europa at tale om ”nationalisering af masserne”, der for pessimisterne i eliten skulle indvarsle begyndelsen til et tøjlesløst ”massesamfund”. De første elitære demokratiteorier har deres rod i erfaringerne fra denne tid og fra de politiske diskussioner i det amerikanske demokrati i de første årtier efter selvstændigheden i 1783. Grundtvig udviklede derimod en opfattelse af folkelighed som følelse og oplevelse af et historisk udviklet, nationalt fællesskab (vendt mod andre, in casu Tyskland) og manifesteret i solidariske handlinger. Dette noget luftige begreb blev forunderligt nok udmøntet i en egentlig livsanskuelse, som vi senere har lært at kende som grundtvigianismen. Selv om denne var – eller i hvert fald blev – en klasseideologi for gårdmændene på vej mod den kapitalistiske modernisering, kom den ind i et politisk slagsmål med det etablerede magtsystem, godsejerne og kongemagten (højre). Dette slagsmål blev ført med alle ikke-voldelige midler, især samlet om (ud)dannelses-politikken i 1870’erne. En kamp, der – næsten – kan siges at have verdenshistorisk betydning. Kun næsten, fordi verden p.g.a. sprogproblemerne ikke kender til den, men hvis den gjorde, ville kampens enestående betydning være klar for alle. For Bondevenstre vandt over elite- og bykulturen.

Hvordan lykkedes det at gennemføre denne kulturpolitiske revolution, der førte til dannelsen af et nyt ideologisk hegemoni domineret af agrare værdier, et hegemoni som på mange måder eksisterer den dag i dag, blot båret af andre kræfter? Grundtvigianerne udviklede en særlig adfærd, som prægede dem selv og deres omgivelser. Det vigtigste element i denne socialisering var den kollektive sang. Grundtvig skrev omkring 1500 salmer og sange og prægede afgørende hele den danske sangtradition, hvad der fremgår entydigt af Salmebogen og Højskolesangbogen den dag i dag (også kaldet den sorte og den blå sangbog i modsætning til den røde). Det er også lykkedes ham at formulere sine allermest overbevisende sentenser i den stramme, rimbundne form. Ud over dette rent indholdsmæssige er det imidlertid også givet, at selve den fælles aktivitet, sangen og den åbenhed overfor omgivelserne som fællessangen medførte, har været kraftigt medvirkende til bevægelsens succes. Sådanne kultursociologiske spørgsmål har imidlertid en tendens til at blive overset i forskningen, og mig bekendt er der ingen, som har lavet en ordentlig, systematisk analyse af fællessangens betydning for personlighedsdannelsen blandt børn, unge og voksne (Michelson 1968, 295).

De øvrige elementer i socialiseringen er mere traditionelt anerkendte. Det drejer sig om møderne, med vægt på fortælling (”det levende ord”) og diskussion. Dog virker netop diskussions-traditionen blandt grundtvigianere mere demagogisk overtalende end sokratisk afvejende for og imod (sagt af en udenforstående ikke-grundtvigianer). Betydningen af skolesynet, med friskoler, højskoler og landbrugsskoler er også velkendt. Grundtvigianerne og det øvrige ”Venstre” gennemførte altså en veritabel kulturkamp, som man kunne fristes til at kalde en kultur-revolution, hvis det ikke var fordi, ordet er blevet lidt misforståeligt efter erfaringerne i Kina i 1960’erne. Denne kulturrevolution skabte en frihed i kirken, som førte til

den nuværende Folkekirke, der på samme tid er statslig og ikke-statslig og som betegnende nok endnu ikke har fået sin forfatning eller grundlov, selv om det blev lovet allerede i 1849. Den medførte en frihed i uddannelsessystemet, hvis konsekvenser rakte langt ud over de få procent, der sendte deres børn i friskole og de langt flere, som kom på højskole; og den skabte en enestående juridisk praksis, der gjorde andelsselskaber til fuldgyldige, ”juridiske personer” på linie med aktieselskaber – noget der f.eks. mislykkedes i de afgørende år 1880-1914 for den kooperative bevægelse i de fleste amerikanske stater.

Resultatet af dette var en kapitalisme med en særlig politisk kultur. Ikke mere tolerant over for arbejderklassens organisering end andre landes kulturer. Grundtvigianerne har vel i grunden altid opfattet arbejderbevægelsen som en umoralsk organisering efter særinteresser. Men et samfund med en politisk kultur, der har været præget af en grundtone af frihed og respekt overfor andres rettigheder: ”Frihed for Loke såvel som for Thor”, som Grundtvig sagde i Nordens Mythologi 1832. En god formulering, selvom den er blevet noget slidt i brug. Rigtigt forstået rummer denne sætning et begreb om, at frihed udvikler sig i kamp mellem livets hovedmodpoler, Loke og Thor. Altså et dynamisk og konflikt-accepterende frihedsbegreb, til forskel fra de klassiske, centraleuropæiske frihedsbegreber. Samme samfund har rigtignok ofte forsyndet sig imod disse ”selvfølgelige” rettigheder, men de har immervæk været til stede som et ideal, som det er muligt at påkalde sig, også for en VS’er, en BZ’er eller en Glistrup.

Et resultat af denne særlige politiske tradition er den betydning, som ”den tredje vej” mellem socialisme og kapitalisme – traditionelt har haft i Danmark. En livskraft, der manifesterede sig som massefænomen blandt hundredtusinder af mennesker i diskussionen om *Oprør fra Midten* (1978). Man kan gøre sig lystig over denne retnings logiske inkonsistenser og umulighed. Det gjorde litteraturprofessoren Johan Fjord Jensen meget stringent i en hel bog med kritikker af forskellige udgaver af det tredje standpunkt fra Arne Sørensen til Villy Sørensen, hvor de kritiseres for at føre til korporatisme og dermed potentielt til fascisme (1981). Og i dag efter kommunismens nederlag erklæres alle tredje vejs teorier for døde og begravede. Det er der ingen grund til, som jeg argumenterede for i afsnittet om den republikanske tradition. Mere interessant er det dog efter min mening i stedet at gøre sig klart, hvad der gjorde det muligt for en sådan folkelig, politisk kultur at etablere sig. Et egentligt folkeligt demokrati er nemlig den eneste beskyttelse mod både mindretals- og flertalsdiktatur, hvor måske især flertalsdiktaturet truer, som Tocqueville forudså det i sit profetiske værk, *Demokratiet i USA* (1835-40). På den anden side skal vi heller ikke i lutter naiv politisk begejstring for ”folkelighed” overse den danske politiske kulturs rødder i en gårdejerideologi, der reserverede betegnelsen folk for sin egen – ganske vist relativt store – klasse. Populisme og folkelighed er to sider af samme bestræbelse, hvor den ene benægter classesamfundets realiteter og derfor nødvendigvis må gribe til undertrykkelse for at sætte sin vilje igennem, mens den anden søger at skabe et samfund med værdige og myndige medlemmer med respekt for de individuelle forskelligheder. Det er arven fra Grundtvig – og i mindre grad grundtvigianismen – i den danske politiske kultur.