

ANARKI OG FÆLLESSKAB

En evaluering af moderne anarkistiske teoretikers kritik af staten med fokus på spørgsmålet om individualistiske kontra sociale menneskesyn og analyser og deres betydning for muligheden for socialt og ligeværdigt samarbejde.

Ole Martin Sandberg
Kandidat-afhandling ved Center for filosofi
Syddansk Universitet, Odense, august 2012
Vejleder: Anne-Marie Søndergaard Christensen

Indledning	5
1.1 Forord	5
1.2 Teser	8
1.3 Oversigt	10
Første del: Kritikken af staten	15
2 Det liberale dilemma	15
2.1 Wolff: Autonomi vs. autoritet	16
2.2 Kritik af Wolff	21
2.2.1 Begrænset forpligtelse: Liberal kritik af Wolff	22
2.2.2 Abstrakt individualisme: Anarkistisk kritik af Wolff	34
3 Politisk og social kritik af staten	47
3.1 Carter: Staten forårsager ulighed	53
3.2 Taylor: Nedbrydning af fællesskaber	67
3.3 Individualistisk eller social kritik?	74
Anden del: Samarbejde	77
4 Menneskesyn og sociale modeller	77
4.1 Det misantropiske menneskesyn	82
4.2 Spilteoretiske modeller og antagelser	88
4.2.1 Virkelige menneskers 'irrationalitet'	90
5 Virkelighedens selvregulerende fællesskaber	93
5.1 Historiske statsløse samfund	94
5.1.1 Primitivisme og romantisering	97
5.2 Fælledeernes succes og tragedie	100
5.3 Strukturer for selvforvaltning	106
6 Fællesskaber og forandring	112
Afslutning	125
7 Opsamling og perspektiver	125
7.1 Forpligtelse og fællesskaber	126
7.2 Anarki og stat (re)defineret	129
7.3 Anarkistisk teori som analysemodel	132
Litteratur	137
Summary in English	143

INDLEDNING

1.1 Forord

Politiske diskussioner handler som regel om *hvad*, staten og de politiske ledere bør gøre: Hvor meget skal den opkræve i skat? Hvordan skal den omfordele ressourcerne? Hvad skal den forbyde, og hvordan skal de regulere borgernes adfærd? I disse spørgsmål bliver statens autoritet taget for givet. Akademiske diskussioner om statens legitimitet er for det meste begrænset til spørgsmål om *hvilken* stat, der er legitim. De beskæftiger sig med begrænsningen og begrundelsen af statens magt: Hvilke områder af livet, staten har legitim autoritet over, og *hvordan* den opnår legitim autoritet. Selvom det her antages, at der kan være stater, som ikke er legitime, så handler disse diskussioner altså om hvilken *form*, staten bør have, og hvordan de politiske ledere bør have opnået deres stilling, for at deres autoritet er legitim. Der stilles sjældent spørgsmål ved *nødvendigheden* eller *ønskværdigheden* af autoritet eller af staten som institution. Den antages implicit at være den eneste politiske aktør, der kan organisere et samfund.

Men staten er ikke en nødvendig forudsætning for organisering af menneskelige samfund. I menneskehedens historie er den en relativt ny model for politisk beslutningstagning og adfældsregulering, og selv i dag, hvor vi har svært ved at diskutere politik og politisk teori uden implicit at inddrage staten, er den ikke den eneste politiske aktør. Mange samfundsmæssige beslutninger træffes i sociale organiseringer og strukturer, som ikke opererer med den statslige model for politisk autoritet, men som ikke desto mindre også er eksempler på politisk organisering. Politisk teori bør derfor ikke begrænse sig til spørgsmål om staten eller implicit antage, at den er den eneste mulige model for organisering af et samfund. Da staten blot er én form for politisk organisering kan den ikke tages for givet i den politiske filosofi. Den må forsvares og kritiseres og bl.a. sammenlignes med andre politiske organiseringsformer.

Indledning

Både tidligere stater og den moderne stat er stat baseret på princippet om *politisk autoritet* - at nogen har ret til at regere over andre og give dem ordrer, som de skal adlyde. Det strider mod den filosofiske holdning, at individet ikke er forpligtet til at adlyde andre end sin egen samvittighed. Idéen om, at *individets autonomi* er en politisk grundværdi er bl.a. udgangspunktet for *liberalismen*, som dog ønsker at bevare staten i en begrænset version. Dette giver anledning til '*det liberale dilemma*', som enkelte *anarkistiske* filosoffer har benyttet til at erklære staten for illegitim. For nogle forbliver dette dog blot en rent teoretisk idé uden praktisk eller normativ betydning for hverken statens afskaffelse eller opbygningen af alternative politiske organiseringsformer. De forbliver altså som rent '*filosofiske anarkister*'. Jeg kvier mig ved at bruge dette udtryk, men '*filosofisk anarkisme*' er blevet et fagbegreb, som dækker over en bestemt retning indenfor den moderne politiske filosofi, løsrevet fra den mere end 150 år lange politiske anarkistiske tradition og teori. Denne tradition og dens moderne efterfølgere kan sagtens være filosofisk funderet og benytte sig af filosofisk argumentation, samtidig med at den *også* er praktisk orienteret. Den praktiske form for anarkisme er mindre interesseret i spørgsmålet om statens *legitimitet* end i dens *ønskværdighed* og dens sociale og politiske konsekvenser, hvorfor den kan kaldes *social* eller *politisk anarkisme*.¹

Kritikken af staten fremstår uden praktisk relevans, så længe staten stadig fremstår som den *eneste mulige* politiske form. Det er selvfølgelig muligt at nøjes med at erklære staten for '*illegitim*' og afvise at forholde sig til hvad, der skal være '*i stedet*'. Den rene kritik er ikke forpligtet til at finde alternativer til noget, der vurderes at være filosofisk ubegrundet. Men hvis den politiske filosofi skal have samfundsmæssig relevans, så er den nødt til at forholde

¹ David Lefkowitz opsummerer en del af forskellen således: "Whereas anarchists oppose the very existence of the state, and defend a moral imperative to eliminate it, philosophical anarchists argue against a duty to obey the law, but not necessarily that the state ought not to exist, or that individuals have a duty to seek its demise." (Lefkowitz, 2004). Carole Pateman uddyber: "The most sceptical writers merely show that the conventional liberal arguments are unconvincing and therefore fall firmly within the tradition that is usually called philosophical anarchism. [...] But [...] the social and political theory of anarchism [...] is less concerned with denying the claims of the state as showing why a socio-political transformation to a non-statist order is required. These are two very different projects; the political theory of anarchism is fundamentally concerned with empirical questions about the structure and operation of social and political institutions, whereas the narrowly philosophical inquiry of the doubting liberal all too easily embraces what Unger (1984, p. 88) has called 'the ancient alliance of skepticism and surrender'." (Pateman 1985, 180, 182)

Indledning

sig til spørgsmålet om hvordan, samfundet kan organiseres og sociale opgaver løses, hvis det ikke skal foregå via den styreform, som i dag er så dominerende, at den tages for givet i det meste af den moderne politiske teori og filosofi. At *sandsynliggøre* at staten ikke er en uundgåelig betingelse for menneskelige samfund, og at der kan gives andre måder at sikre offentlige goder på, er en nødvendig opgave for en praktisk anarkistisk teori.

Det liberalistiske argument for statens nødvendighed bygger ofte på præmisser om, at mennesket er *grundlæggende selvisk* og ude af stand til at samarbejde med andre uden styring ovenfra, hvorfor der kun er ét alternativ til staten: Den kaotiske 'naturtilstand', hvor den eneste lov er den stærkes ret. Imod dette har anarkistiske tænkere fra starten agiteret for, at mennesket er et *socialt væsen*, hvis interesser også rummer omsorg for andre og behovet for fællesskab, og at samarbejde godt kan opstå blandt ligeværdige individer. Dette behøver ikke at være en konflikt mellem to essentialistiske menneskesyn, der postulerer hver sin version af en uforanderlig 'menneskelig natur'. Menneskenes handlinger og interesser påvirkes af de strukturer, de lever under, og forskellige strukturer kan enten fremme eller begrænse tendensen til socialt samarbejde mellem individer.

Jeg vil derfor beskæftige mig med forskellige former for politisk organisering og sociale strukturer, som ikke bygger på det statslige princip om centraliseret autoritet. Disse er ikke rent teoretiske, men tager udgangspunkt i *historiske og faktisk eksisterende* menneskelige samfund. Idéen om, at samarbejde og adfærdsregulering sagtens kan foregå mellem ligestillede individer, hvor ingen nødvendigvis har mere magt eller autoritet end andre, er altså baseret på empiriske observationer. Disse selvforvaltende organiseringer burde i det mindste illustrere, at staten ikke er den eneste mulige form for politisk organisering eller et nødvendigt redskab til konfliktløsning og samarbejde. Der findes andre politiske former, og dem bør den politiske filosofi også beskæftige sig med. Uanset om man er enig i den anarkistiske afvisning af staten som sådan, burde det være interessant for de fleste, der er interesserede i sociale relationer og politisk filosofi, at analysere, hvorledes de ikke-statslige principper for samfundsmæssig organisering fungerer, og hvordan de eventuelt kan udbredes til flere dele af samfundet.

1.2 Teser

Liberté! Égalité! Fraternité! - 'frihed, lighed, broderskab'. Disse tre ord var blandt parolerne for Den franske revolution i 1789, som førte til en nær-global omvæltning af både den politiske samfundsorden og den politiske filosofi. Revolutionen var et oprør mod det absolutte monarki, og gav anledning til nye idéer om, at politisk autoritet må have en anden grundelse end tradition, medfødt status og religion. De tre ord blev også vedtaget som motto for den franske republik i 1848, hvor bevæbnede arbejdere gjorde oprør mod reaktionære og autoritære tendenser i det nye regime og satte emner som opgør med arbejdsløshed og fattigdom på den politiske dagsorden. I 1871 gjorde befolkningen i Paris oprør og etablerede en kortlivet kommune, hvor delegater blev valgt i hver bydel, og idéer som lokal selvforvaltning, adskillelse af kirke og stat, social retfærdighed og sågar arbejdernes egen forvaltning af arbejdspladsen blev forsøgt omsat til praksis. Denne serie af revolutioner i Frankrig var en fødselshjælper til udbredelsen af de moderne politiske ideologier.

Liberalismens idé om individets medfødte frihed var ganske vidst undfanget af Locke og Hobbes allerede i 1600-tallets England, men den fik yderligere rod fæste og udbredelse i kølvandet på omvæltningerne i Frankrig. *Socialismen* - forstået som idéen om et samfund baseret på social og økonomisk lighed - var i høj grad inspireret af disse begivenheder, og også *anarkismen*, som denne opgave handler om, opstod i denne turbulente tid.² Med en alt for simpel generalisering kan man hævde, at disse tre ideologier hver især repræsenterer et af de tre slagord: Liberalismen tager udgangspunkt i individets *frihed*, socialismen tilstræber *lighed*, og hvis vi ser bort fra det patriarkalske islæt i ordet '*broderskab*', så kan det repræsentere, hvad anarkismen står for.³

² "[T]he seeds of anarchism have been around since time immemorial, but the plant itself - the ideas and the movement as we understand them today - first germinated in September 1869 during the fourth general congress of the First International in Basel, in Switzerland. They quickly began to spread, take root and bloom in towns, cities and villages across Europe, the Americas and, later, throughout Asia and into Africa. The most immediate manifestations of this were the Lyons uprisings of September 1870 and the Paris Commune of March 1871" (van der Walt og Schmidt 2009, 1)

³ Kvinder var aktive i alle de franske opstande og var også med til at præge de filosofiske idéer. Under den første revolution i 1791 skrev den feministiske aktivist Olympe de Gouges således den kritiske *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, der kritiserede revolutionen for ikke at opfylde kravene om

Indledning

Det er svært at finde en kønsneutral oversættelse af begrebet 'broderskab', men vi kan prøve med 'fællesskab' eller det engelske 'community'. Ordet 'community' dækker over mere end blot et snævert interessefællesskab eller et samfund, hvor folk tilfældigvis lever sammen. Det er et fællesskab, hvor de, der indgår, er knyttet sammen af en vis samhørighed, en fælles opfattelse af, at deres liv, muligheder, handlinger og interesser er forbundet på godt og ondt, hvorfor de forsøger at løse deres fælles problemer sammen. *Det er min første tese, at anarkismen bedst kan forstås som en ideologi, der ønsker at fremme et sådant socialt fællesskab.*

Det kan måske lyde underligt, eftersom anarkismen blandt andet har ry for at være en asocial ideologi, der prædiker individualisme og 'kaos'. Der er dog ikke meget i de klassiske anarkistiske tekster, der begrundet dette ry. Tværtimod har de mest fremtrædende anarkistiske tænkere netop lagt vægt på, at fremme menneskenes sociale tendenser og det ligeværdige samarbejde. Hvis man mener, at kun statens autoritet forhindrer mennesket i at agere asocialt og egoistisk, så er det klart, at man vil komme til den konklusion, at anarkismen ønsker samfundets opløsning. Men for anarkisterne forholder det sig omvendt: De mener for det første, at staten og samfundet ikke er det samme, og for det andet, at det er de autoritære institutioner, der er en hæmsko for udviklingen af ægte sociale relationer. Anarkisterne ønsker statens afskaffelse, netop *fordi* de ønsker at fremme socialt fællesskab.

Modviljen mod statens autoritet er en nødvendig, men altså efter min mening ikke en tilstrækkelig, del af anarkismen som politisk filosofi. Lige så nødvendig er den positive idé om styrkelsen af det sociale fællesskab, som er anarkismens grundlæggende værdi. Det betyder, at anarkisterne bør undgå argumenter mod politisk autoritet, som ikke er forenelige med denne kerne-værdi. Begrundelsen af politisk autoritet og forpligtelse er et problem for den liberale filosofi, der bygger på et abstrakt individualistisk menneskesyn og frihedsbegreb. Liberalismens forsvar for staten er svært at forene med dens hævde af individets frihed til kun at forpligte sig ved at indgå i frivillige kontrakter. *Det kan derfor være fri-*

frihed og lighed for de kvindelige borgere. Især pariser-kommunen i 1848 åbnede også op for et væld af feministiske organiseringer, aktivister og tænkere.

stende for anarkismen at hævde det liberale menneskesyn som argument imod statens autoritet. Min anden tese er, at dette er en dårlig idé.

Det, der gør den abstrakte individualisme til et godt argument imod statens autoritet, er samtidig også det, der gør, at den ikke kan fungere som grundlag for det anarkistiske samfund: Staten bliver netop nødvendig i dele af liberalismen, fordi den tager udgangspunkt i et abstrakt menneskesyn, hvor gensidig hjælp og sociale instinkter er fraværende, og samarbejde derfor ikke er sandsynligt. Hvis anarkismen ønsker at 'overflødiggøre' den politiske autoritet og fremstå som en troværdig politisk filosofi, må den altså basere sig på et menneskesyn og en kritik af staten, som muliggør og fremmer socialt samarbejde. Dette betyder, at jeg må afvise visse anarkistiske teorier til fordel for andre. Specifikt vil en del af denne opgave bestå i en kritik af de teorier, som bygger på et abstrakt, individualistisk menneskesyn, hvor mennesket betragtes som et isoleret og selvisk individ, hvis autonomi og frihed har forrang over alt andet. Et sådant menneskesyn er næppe deskriptivt korrekt, eftersom antropologiske og sociologiske studier fortæller os, at menneskene altid har levet i samfund, og at mennesker ofte udviser omsorg for andres velbefindende.

1.3 Oversigt

Denne opgave er delt ind i to overordnede temaer. Første del handler om den anarkistiske kritik af staten, mens anden del beskæftiger sig med de mere positive spørgsmål om samarbejde og fællesskab. I *første del* vil jeg præsentere, diskutere og kritisere Robert Paul Wolffs 'filosofisk anarkistiske' teori, der bygger på et kantiansk autonomi-begreb og benægter individets forpligtelse overfor andet end sin egen fornuft. Wolffs filosofi indeholder ingen social kritik af staten eller noget fundament, hvorfra andre organiseringsformer kan forsvares eller anskueliggøres - tværtimod vil jeg kritisere teorien for at udgøre et *problem* for en anarkistisk politisk filosofi, da den gør det usandsynligt, at individer finder sammen og forpligter sig overfor hinanden til gennemførelse af fælles projekter.

I stedet for at fokusere på statens teoretiske legitimitet er det mere relevant at forholde sig til staten som politisk 'form' og vurdere dens ønskværdighed ud fra hvordan, den påvirker

Indledning

den menneskelige tilværelse. Den måde man institutionaliserer samfundets beslutningsprocesser på, er ikke irrelevant i forhold til hvilke beslutninger, der kan træffes og hvordan det samfund kan se ud. Formen påvirker indholdet, og har normativ værdi i sig selv. Alan Carter og Michael Taylor er blandt de moderne anarkistiske filosoffer, der har beskæftiget sig med staten fra denne vinkel, og som leverer en kritik af centraliseret autoritet, der samtidig giver et indblik ind i alternative politiske samfundsformer. For Carter er staten en institution, der fremmer økonomisk ulighed, krig og miljø-ødelæggelse, og for Taylor er den ansvarlig for nedbrydning af sociale fællesskaber. For begge er ligeværdige fællesskaber den nødvendige modvægt.

Opgavens *anden del* tager igen fat på spørgsmålet om menneskesyn, men nu med fokus på muligheden for samarbejde. Store dele af den politiske og økonomiske teori er domineret af teorien om det såkaldte '*økonomiske menneske*', som kun forfølger egne snævre interesser, og kun samarbejder i det omfang, det fører til umiddelbar belønning for individet selv. Ifølge dette menneskesyn er mennesket et isoleret og autonomt, rationelt individ, og samfundet og de sociale normer opstår først, når de autonome individer går sammen og lægger bånd på sig selv. Individernes selvished fører til konflikter, som kun kan løses ved at de fralægger sig sin autonomi og lader en ekstern magt-institution regulere deres adfærd. Denne tankegang går tilbage til 'naturtilstandsteoretikere' som Hobbes og Locke, men er også til stede i moderne spilteori og politisk og økonomisk teori som Garret Hardins *Tragedy of the Commons*.

Anarkismen afviser dette menneskesyn. Blandt andet fordi, det er en absurd beskrivelse af mennesket, der generelt i praksis ikke opfører sig sådan som de økonomiske teorier hævder. Vi fødes ikke som autonome og rationelle individer, der af egen vilje skaber et samfund. Tværtimod fødes vi ind i et samfund og bliver først autonome individer i takt med, at vi lærer at begå os i dette samfund, hvilket på godt og ondt indebærer indlæringen af en række sociale værdier. Kun som sociale individer har vi redskaberne til at danne og omdanne vort samfund. Menneskene har altid levet i samfund og haft sociale regler - det er ikke noget der pludselig opstod med en 'social kontrakt' som ophævede 'naturtilstanden' og indførte 'staten'. Det er derfor relevant at se på, hvilke strukturer for samarbejde, som har været - og stadig bliver - praktiseret i sociale situationer, hvor staten ikke er den dominerende faktor. At det kan lade sig gøre at ivaretage fælles behov og løse interne konflikter uden centralise-

Indledning

ret autoritet vises blandt andet af økonomen Elinor Ostroms empiriske studier af selvregulerende samfunds forvaltning af offentlige goder samt af antropologiske studier af såkaldt 'før-statslige' samfund.

Det mest interessante spørgsmål i denne sammenhæng må derfor være: hvilke strukturer og hvilke politiske 'former' fremmer den ligeværdige sociale selvregulering og samarbejde, og hvilke er en hindring for det? Hvis det, som jeg hævder, er anarkismens mål at fremme et samfund med autentiske og ligeværdige 'fællesskaber', så må en anarkistisk teori bestå for det første i *et menneskesyn, der sandsynliggør et sådant fællesskab*; for det andet i en analyse af *hvordan, samfundsmæssige strukturer påvirker muligheden for et sådant fællesskab*, og for det tredje i *et ønske om at afskaffe de strukturer, der modvirker det, og styrke de strukturer, der fremmer det*. Anarkismen kan altså ikke reduceres til det rent filosofiske argument om at statens autoritet ikke er godt nok begrundet. Den må være en sammenhængende samfundsanalyse, der betragter staten som en blandt flere institutioner, der ikke bare er 'illegitime' og i konflikt med individets frihed, men også betragtes som uønskværdige og i konflikt med det samfund og de sociale relationer, som er udgangspunktet og målet for den anarkistiske teori.

Den anarkistiske kritik af det abstrakt individualistiske menneskesyn fremføres også af de moderne *kommunitarister*, der dog har en noget anden opfattelse af fællesskaber og et andet syn på statens rolle. Til sidst vil jeg derfor give en sammenlignende analyse af de to retninger og konkludere, at den sociale anarkisme kan betegnes som kommunitaristisk, om end den ikke blot insisterer på individernes gensidige afhængighed internt i et fællesskab, men tager det et skridt videre og hævder, at fællesskaberne også er afhængige af hinanden.

Normal praksis i en filosofisk afhandling er at starte med sine definitioner, men eftersom både 'anarkisme' og 'stat' er omstridte begreber, foretrækker jeg at lade deres implikationer udfolde sig i diskussionen af de forskellige teorier. Denne opgave fokuserer primært på diskussionen omkring individualistisk kontra socialt menneskesyn og deres betydning for social kritik og socialt samarbejde - der er dog mange spørgsmål og perspektiver ved anarkistisk teori, jeg ikke har mulighed for at beskæftige mig med. I afslutningen vil jeg ud over at drage nogle opsamlende konklusioner give nogle bud på hvad, en anarkistisk teori kan bruges til i praksis her og nu. Angående tekst-udvalget har jeg valgt at fokusere på moder-

Indledning

ne, primært anarkistiske, filosoffer - det vil sige en tidsmæssig afgrænsning indenfor de sidste 30-40 år - og af praktiske, om end beklagelige, grunde har jeg hovedsageligt begrænset mig til filosoffer fra det engelske sprogområde.⁴

⁴ For en gennemgang af den tidlige globale anarkistiske historie og teori kan jeg varmt anbefale Michael Schmidt og Lucien van der Walts *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (van der Walt og Schmidt 2009)

FØRSTE DEL: KRITIKKEN AF STATEN

2 Det liberale dilemma

Problemet om politisk forpligtelse er indbygget i den liberale filosofi. På den ene side tager den udgangspunkt i en påstand om, at alle mennesker fra naturens side er i en tilstand af ubetinget frihed og lighed. John Locke beskriver denne 'naturtilstand' som "*a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man*".⁵ I denne tilstand findes der ingen politisk autoritet, "*for in that state of perfect equality, (...) naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another*".⁶ Individets frihed er ikke bare liberalismens udgangspunkt, men også dens politiske rettesnor og primære værdi. John Stuart Mill opsummerer det liberale credo således: "*the burthen of proof is supposed to be with those who are against liberty*".⁷

På den anden side mener liberalismen, at politisk autoritet og retten til at bestemme over andre kan være legitimt, og at individet er forpligtet til at adlyde den legitime stat. For mange liberalister er den politiske filosofis opgave ført og fremmest at finde frem til hvordan, 'den legitime stat' ser ud, og hvorledes dens politiske autoritet opnår legitimitet. Det liberale spørgsmål er ikke hvordan, et samfund kan organiseres uden autoritet, men hvor meget og hvorledes statens magt kan begrænses, så den ikke indskrænker individets frihed

⁵ (Locke 1689, 269)

⁶ (Locke 1689, 272)

⁷ (Mill 1869, 3)

mere end nødvendigt.⁸ Det er altså en del af den politiske liberalisme, at indskrænkningen af individets 'naturlige' frihed er nødvendig, og at staten er den aktør, der har legitim autoritet til at håndhæve denne begrænsning.

På den ene side hævdes det altså, at mennesket er 'naturligt' frit og ikke underkastet nogen autoritet, og på den anden, at det er forpligtet til at adlyde statens love og diktater, så længe disse holder sig indenfor rammerne af den liberale stat. Hvorledes kan disse to påstande forenes? For anarkisten er svaret, at det kan de ikke. En væsentlig forskel på anarkismen og liberalismen er, at hvor liberalismen forsøger at legitimere staten, ved at kritisere de dele af den, der går ud over sin legitime (ifølge liberalismen) autoritet, så afviser anarkismen, at staten i det hele taget er legitim.⁹

2.1 Wolff: Autonomi vs. autoritet

Et eksempel på, hvad man kan kalde 'liberal anarkisme' er Robert Paul Wolffs *In Defence of Anarchism* fra 1970, i og med at han tager udgangspunkt i liberalismens modsætningsforhold mellem autonomi og autoritet, og vælger side til fordel for autonomien. Wolff baserer sig på en version af Kants etik i form af et menneskesyn, der antager, at mennesket er i besiddelse af både fri vilje og rationel fornuft, hvilket gør det i stand til at tage ansvar for sine egne handlinger uden at være bundet af ydre omstændigheder. Mennesket har ifølge Kant - og Wolff - ikke bare mulighed for, men også en moralsk *pligt* til, selv at overveje og bestemme de principper, det vil leve og handle efter. Hvis man følger diktater og impulser,

⁸ "[T]he practical question, where to place the limit - how to make the fitting adjustment between individual independence and social control--is a subject on which nearly everything remains to be done. All that makes existence valuable to any one, depends on the enforcement of restraints upon the actions of other people. Some rules of conduct, therefore, must be imposed, by law in the first place, and by opinion on many things which are not fit subjects for the operation of law. What these rules should be, is the principal question in human affairs." (Mill 1863, 15). Se også titlen på Wilhelm von Humboldts liberale værk: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*.

⁹ "Liberals seek to vindicate more or less limited government and the rule of law, anarchists question their very legitimacy." (McLaughlin 2007, 53)

der ikke har sin oprindelse i ens egen fornuft, har man fralagt sig ansvaret for sit eget liv, hvilket gør én ude af stand til at tage moralsk ansvar for det.¹⁰

Hvad er politisk autoritet?

Den anden del af argumentet består i en analytisk definition af staten og begrebet 'autoritet'. Staten er ifølge Wolff en institution, der består af konkrete mennesker, som udgør den suveræne politiske autoritet indenfor et givent territorie.¹¹ At gøre krav på autoritet er et væsenstræk ved staten. Den slags autoritet, staten gør krav på, er 'politisk autoritet', hvilket indebærer retten til at udstede ordrer og blive adlydt. Autoritet er ikke identisk med 'magt' - det er en særlig form for magt. Man kan have magt til at få sine ordrer adlydt ved brug af trusler og andre magtinstrumenter - elementer, der også er i statens arsenal - men dette alene gør ikke én til en politisk autoritet. Politisk autoritet er kendetegnet ved at indehaveren i kraft af denne status har en formodet legitim 'ret' til at udstede ordrer, og at andre har en 'forpligtelse' til at adlyde dem.¹² Den politiske autoritets magt er altså begrundet i nogle normative påstande om ret, pligt og legitimitet.

Man har politisk autoritet, når man bliver anerkendt som indehaver af en status, der giver andre pligt til at adlyde alene på grund af denne status. Den, der anerkender en autoritet, adlyder autoritets ordrer, ikke på grund af frygt for repressalier, men fordi vedkommende anerkender, at autoriteten har en ret til at udstede ordrer og at vedkommende selv har en tilsvarende *pligt* til at adlyde disse ordrer. Det autoritære forhold bygger altså på at undersåtten til en hvis grad anerkender forholdet og føler sig forpligtet overfor autoriteten.¹³ Det er dette element, der giver forholdet et skær af legitimitet - staten er ikke tilfreds med blot at

¹⁰ "Every man who possesses both free will and reason has an obligation to take responsibility for his actions [...] When we describe someone as a responsible individual, we do not imply that he always does what is right, but only that he does not neglect the duty of attempting to ascertain what is right." (Wolff 1970, 13)

¹¹ "The state is a group of persons who have and exercise supreme authority within a given territory." (Wolff 1970, 3)

¹² "Authority is the right to command, and correlatively, the right to be obeyed. It must be distinguished from power, which is the ability to compel compliance, either through the use or the threat of force." (Wolff 1970, 4)

¹³ "The followers believe that the leader has a *right to command*, which is to say, *authority*." (Wolff 1970, 7)

være magthaver; den tilstræber at blive anerkendt, som den eneste legitime autoritet med 'ret' til at blive adlydt. Hvorvidt denne ret virkelig er legitim, er det spørgsmål, Wolff stiller - og afviser.¹⁴

Den politiske forpligtelse til at adlyde en autoritær ordre er *indholdsuaafhængig*. Det vil si-ge, at den relevante faktor for, hvorvidt ordren bør adlydes, ikke er dens indhold, men alene dens afsender og dennes status. Det man bør tage stilling til, når man overvejer at følge en ordre fra en politisk autoritet, man anerkender, er ikke *hvad*, ordren går ud på, men *hvem*, der udsteder den.¹⁵ Autoritet af den slags, staten gør krav på, er altså *status-afhængig*: ordren skal adlydes, fordi den er blevet udstedt af en autoritet med ret til at udstede forpligtende ordrer. At anerkende en politisk autoritet og at man selv har en politisk forpligtelse overfor denne, er altså ikke blot at adlyde autoritetens ordrer - hvilket man kan gøre af mange grunde - det er at adlyde dem *fordi*, de er autoritetens ordrer.¹⁶ I moderne, liberale stater er der visse begrænsninger for hvad, staten legitimt kan beordre borgerne til - menneskerettigheder og forfatningen giver en indholdsafhængig begrænsning af lovenes indhold, og hvilke love, der kan betragtes som legitime - men så længe loven holder sig indenfor disse rammer, gælder princippet, at spørgsmålet om adlydelse af loven er uafhængigt af dens indhold og afhængigt af dens status som udstedt af en politisk autoritet.

Konflikten mellem autonomi og autoritet

At anerkende en politisk autoritet af denne slags er at vælge at lade sine handlinger, og overvejelserne derom, bestemmes af en ekstern aktør. Det er autoriteten, der bestemmer indholdet af loven, og undersåtten skal generelt ikke selv tage stilling til dette indhold, men

¹⁴ "That men accede to claims of supreme authority is plain. That men *ought* to accede to claims of supreme authority is not so obvious. Our first question must therefore be, Under what conditions and for what reasons does one man have supreme authority over another? The same question can be restated, Under what conditions can a state (understood normatively) exist?" (Wolff 1970, 8)

¹⁵ "Thus authority resides in persons; they possess it - if indeed they do at all - by virtue of who they are and not by virtue of what they command." (Wolff 1970, 6)

¹⁶ "Obedience is not a matter of doing what someone tells you to do. It is a matter of doing it *because he tells you to do it*." (Wolff 1970, 9)

blot sikre sig, at loven kommer fra den legitime autoritet. Dette er i direkte konflikt med det moralske krav om at tilstræbe autonomi, eftersom den autonome person er forpligtet til kun at følge sin egen samvittighed og fornuft.¹⁷ Autonomi er evnen til frit at vælge sine handlinger, hvilket er et nødvendigt kriterie for at være *ansvarlig* for disse handlinger og dermed nødvendigt for at være et moralsk væsen.¹⁸ Enhver, der er i stand til det, er altså moralsk *forpligtet* til at bevare sin autonomi.¹⁹

En autonom person kan derfor ikke anerkende en politisk autoritet eller dennes ret til at udstede ordrer. Man kan naturligvis lytte til andres argumenter, men man må selv tage stilling til disse argumenter og træffe sin egen beslutning - der er ingen anden autoritet end ens egen fornuft og samvittighed.²⁰ Det rationelle, moralske og autonome menneske i Wolffs kantianske filosofi er dermed sin egen lovgiver, og at lade andre træffe sine beslutninger er at fralægge sig ansvaret for sine egne handlinger og dermed at fralægge sig sin status som et moralsk væsen.²¹

¹⁷ "Since the responsible man arrives at moral decisions which he expresses to himself in the form of imperatives, we may say that he gives laws to himself, or is self-legislating. In short, he is *autonomous*. As Kant argued, moral autonomy is a combination of freedom and responsibility; it is a submission to laws which one has made for oneself. The autonomous man, insofar as he is autonomous, is not subject to the will of another." (Wolff 1970, 13–14)

¹⁸ "The fundamental assumption of moral philosophy is that men are responsible for their actions. From this assumption it follows necessarily, as Kant pointed out, that men are metaphysically free, which is to say that in some sense they are capable of choosing how they shall act. Being able to choose how he acts makes a man responsible." (Wolff 1970, 12)

¹⁹ "The obligation to take responsibility for one's actions does not derive from man's freedom of will alone, for more is required in taking responsibility than freedom of choice. Only because man has the capacity to reason about his choices can he be said to stand under a continuing obligation to take responsibility for them." (Wolff 1970, 12)

²⁰ "The responsible man is not capricious or anarchic, for he does acknowledge himself bound by moral constraints. But he insists that he alone is the judge of those constraints. He may listen to the advice of others, but he makes it his own by determining for himself whether it is good advice." (Wolff 1970, 13)

²¹ "Since man's responsibility for his actions is a consequence of his capacity for choice, he cannot give it up or put it aside. He can refuse to acknowledge it, however, either deliberately or by simply failing to recognize his moral condition. [...] That is to say, a man can decide to obey the commands of another without making any attempt to determine for himself whether what is commanded is good or wise. This is an important point, and it should not be confused with the false assertion that a man can give up responsibility for his actions. Even after he has subjected himself to the will of another, an individual remains responsible for what he does. But by refusing to engage in moral deliberation, by accepting as final the commands of the others, he forfeits his autonomy." (Wolff 1970, 14)

Personlig autonomi er et nødvendigt grundlag for moralsk ansvar, og derfor er det ifølge Wolff den primære moralske værdi. Moralen kræver af ethvert fornuftsvæsen, at det nægter at lade sig regere, og at det ikke anerkender nogen forpligtelse overfor en ekstern autoritet. Retten til at regere og kravet om at blive anerkendt som suveræn autoritet, andre er forpligtet til at adlyde, er dog en essentiel del af staten som institution. Statens selvforståelse og eksistensgrundlag strider altså mod det moralske krav om personlig autonomi. Dette er ifølge Wolff en uløselig konflikt.²² At der findes folk, som anerkender statens autoritet og føler sig forpligtede til at adlyde den, er ubetvivleligt, men dette er ikke i sig selv noget argument for, at de *bør* gøre det, eller at staten har ret i, at den har en særlig *ret* til at blive adlydt. Ret og pligt er normative begreber, og kræver moralske argumenter. Spørgsmålet er altså ikke om, staten udøver *de facto* autoritet, men om dens eksistensberettigelse bygger på et legitimt krav på *de jure* autoritet – altså om man *bør* anerkende den.²³ Wolff mener, at det sidste må benægtes, for hvis man opgiver sin egen autonomi, så opgiver man at være et moralsk ansvarligt fornuftsvæsen.²⁴ Han henviser derfor begrebet 'den legitime stat' til samme kategori som 'den runde cirkel' - det vil sige til kategorien af selvmodsigende og meningsløse begreber.²⁵ Hvis intet fornuftsvæsen har en moralsk ret til at opgive sin personlige autonomi er, så er statens påstand om, at den har et legitimt - dvs. moralsk - krav på borgernes politiske forpligtelse og underkastelse, forkert. Hvis alle har pligt til at følge sin egen samvittighed, så kan der ikke findes legitim regering, da der ikke findes nogen mo-

²² "The defining mark of the state is authority, the right to rule. The primary obligation of man is autonomy, the refusal to be ruled. It would seem, then, that there can be no resolution of the conflict between the autonomy of the individual and the putative authority of the state." (Wolff 1970, 18)

²³ "What can be inferred from the existence of *de facto* states is that men *believe* in the existence of legitimate authority, for of course a *de facto* state is simply a state whose subjects believe it to be legitimate (i.e., really to have the authority which it claims for itself). They may be wrong. Indeed, *all* beliefs in authority may be wrong - there may be not a single state in the history of mankind which has now or ever has had a right to be obeyed." (Wolff 1970, 10)

²⁴ "It is out of the question to give up the commitment to moral autonomy. Men are no better than children if they not only accept the rule of others from force of necessity, but embrace it willingly and forfeit their duty unceasingly to weigh the merits of the actions which they perform. When I place myself in the hands of another, and permit him to determine the principles by which I shall guide my behavior, I repudiate the freedom and reason which give me dignity. I am then guilty of what Kant might have called the sin of willful heteronomy." (Wolff 1970, 71-2)

²⁵ "[T]he arguments of this essay suggest that the just state must be consigned the category of the round square, the married bachelor, and the unsensed sense-datum." (Wolff 1970, 71)

ralsk pligt til at adlyde. Konklusionen er, at det autonome individ må være en filosofisk anarkist:

If all men have a continuing obligation to achieve the highest degree of autonomy possible, then there would appear to be no state whose subjects have a moral obligation to obey its commands. Hence, the concept of a de jure legitimate state would appear to be vacuous, and philosophical anarchism would seem to be the only reasonable political belief for an enlightened man.²⁶

2.2 Kritik af Wolff

Wolffs anarkisme kan opsummeres til et tredelt logisk argument, der kan formuleres med både analytiske eller moralske begreber.

Det analytiske argument:

Præmis 1a): Personlig autonomi betyder, at man udelukkende selv er årsag til sine beslutninger.

Præmis 2a): Politisk autoritet indebærer, at autoriteten er årsag til undersåtternes beslutninger.

Konklusion: Personlig autonomi er uforeneligt med politisk autoritet. Staten gør krav på politisk autoritet og er dermed uforenelig med personlig autonomi.

Det moralske argument:

Præmis 1b): Alle har en moralsk pligt til udelukkende selv at være årsag til sine beslutninger.

Præmis 2b): For at en politisk autoritet er moralsk legitim må andre have en moralsk pligt til at lade autoriteten være årsag til sine beslutninger.

Konklusion: Politisk autoritet er i konflikt med moralens krav. Statens autoritet er derfor ikke moralsk legitim.

²⁶ (Wolff 1970, 19)

De to argumenter er stort set identiske bortset fra at, den moralske version gør det klart hvorfor, staten ifølge Wolff er illegitim, mens den analytiske version efterlader det som et åbent spørgsmål, der afhænger af hvilken værdi, man tillægger henholdsvis autoritet og autonomi. Wolff erkender selv, at hans argument forudsætter en bestemt moralteori og opfattelse af personlig autonomi.²⁷ Hvis man ikke er enig i dette udgangspunkt - hvis man prioriterer andre ting over individets frihed og dømmekraft eller har en anden opfattelse af begrebet autonomi - så vil man ikke nødvendigvis komme til samme moralske konklusion.

Wolffs teori har været under dobbelt beskyldning. Han er naturligt nok blevet kritiseret af forsvarere af staten, men også anarkister har taget afstand fra hans værk. Det pudsige er, at de liberale statstilhængere primært har forsøgt at svække Wolffs argument ved at afvise, at staten kræver en så høj grad af politisk forpligtelse fra dens undersåtter, som Wolff påstår. De har altså afvist præmis 2 i de to ovenstående argumenter. De, der deler Wolffs vision om et statsløst samfund, har derimod i højere grad kritiseret hans opfattelse af det autonome individ, som er grundlaget for hans afvisning af politisk autoritet og forpligtelse. De har altså kritiseret præmis 1 i de to versioner af argumentet.

2.21 Begrænset forpligtelse: Liberal kritik af Wolff

Hvis man er enig med Wolff i, at personlig autonomi er en primær værdi, så er hans argument stærkt, for det forekommer indlysende, at statens ret til at regere over borgerne må indebære en indskrænkning af borgernes ret til selv-regering. Ikke desto mindre har en del af den liberale kritik af Wolffs argument bestået i en afvisning af, at der skulle være et analytisk forhold mellem statens autoritet og individets forpligtelse, og dermed i en afvisning af, at statens autoritet skulle indebære en indskrænkning af individets autonomi. På forskellig vis har de argumenteret for, at statens ret til at regere og dermed dens legitime autoritet, kan

²⁷ "On the side of pure theory, I have been forced to *assume* a number of very important propositions about the nature, sources, and limits of moral obligation. To put it bluntly, I have simply taken for granted an entire ethical theory." (Wolff 1970, viii)

eksistere uafhængigt af om, nogen har en moralsk forpligtelse til at anerkende dens autoritet og følge dens diktater.

En af de første til at fremføre denne kritik var Rex Martin, som korrekt påpegede, at Wolffs teori ikke udgjorde noget direkte angreb på statens autoritet eller legitimitet - disse afvises som følge af deres forhold til Wolffs direkte angreb på *forpligtelse*. Wolffs argument bygger på, at der er en direkte konflikt mellem den personlige autonomi, forstået som en pligt til at adlyde sin egen samvittighed, og den politiske forpligtelse, forstået som en pligt til at adlyde loven og anerkende statens autoritet. Men denne konflikt er kun relevant for spørgsmålet om statens autoritet, hvis man som Wolff mener, at legitim autoritet indebærer, at autoritetens undersåtter har en generel forpligtelse til at adlyde. For Wolff er begreberne 'autoritet' og 'forpligtelse' analytisk forbundne, og ved at angribe forpligtelse mener han altså også at have angrebet autoritet.²⁸

Ifølge Martin og andre er det dog en misforståelse, at der skulle eksistere en sådan analytisk forbindelse. Martin fremhæver, at det ikke er nogen selvmodsigelse at hævde, at en stat har legitim autoritet, samtidig med at borgerne ikke er ubetinget forpligtede til at adlyde samtlige love. Han mener, at politisk autoritet kan være foreneligt med en noget svagere opfattelse af forpligtelse, som stadig giver individet mulighed for selv at tage stilling til, om den enkelte lov bør adlydes, og at en politisk autoritet sågar kan have legitimitet uafhængigt af borgernes forpligtelse til at adlyde den.²⁹ Denne indfaldsvinkel deler Martin med andre, som også har forsøgt at adskille 'autoritet' fra 'forpligtelse' for derved at redde statens legitimitet. Som vi skal se i det følgende, er det, de opnår derved, dog et begrænset autoritetsbegreb, der ikke svarer til den form for autoritet, som de fleste stater og deres repræsentan-

²⁸ "Moreover, many of his passages against authority, on the grounds of violation of autonomy, translate easily into objections against obligation (see, for example, DA 71-2). The only reason one can give for Wolff's having mislocated his animus against obligation, by directing it against authority, is his belief that they were the same thing, or somehow analytically connected." (Martin 1974, 145)

²⁹ "This would suggest that something weaker than strict obligation is consistent with the notion of authority [...] the claim that there can be political authority is consistent with the claim that there cannot be political obligation." (Martin 1974, 147)

ter gør krav på, og som på trods af dets indskrænkelse stadig er i konflikt med Wolffs opfattelse af personlig autonomi.³⁰

Blot forpligtelse til at adlyde konkrete ordrer?

At adskille politisk autoritet fra politisk forpligtelse kræver en anden definition af begrebet autoritet end den, Wolff og mange andre har benyttet. Jeffrey Reiman og William Edmundson har begge givet bud på en sådan definition i deres kritik af Wolff.³¹ Begge indrømmer, at staten typisk gør krav på universel politisk forpligtelse fra dens undersåtter, men mener, at dette krav aldeles ikke behøver at være opfyldt eller sandt, for at den kan bevare sin autoritet. At staten kræver mere end den egentlig har ret til, betyder ikke at den ikke har ret i nogen af sine krav.

Statens legitimitet og autoritet hviler ifølge Reiman og Edmundson ikke på undersåtternes anerkendelse eller pligt til at adlyde, men på dens særlige ret til at administrere samfundet, hvilket indebærer retten til at håndhæve beslutninger. Ifølge Reiman bør politisk autoritet defineres som ”*the right to make commands and use coercion to compel compliance with them*”,³² og ifølge Edmundson har staten et ”*administrative prerogative*”, der giver den ret til at udstede specifikke ordrer i konkrete situationer.³³ Ifølge disse definitioner har under-

³⁰ “The anarchist sees a close connection between the authority of government and the obligation of the citizen. It is, indeed, an analytic connection. To say that a government has authority means, or entails, that every citizen has an obligation to obey its particular laws. Thus, we find Wolff saying that legitimate authority is ‘a matter of the right to command, and of the correlative obligation to obey the person who issues the command. ... It is a matter of doing what he tells you to do because he tells you to do it’ (DA 9; see also pp. 4-5, 40). The anarchist is not alone in thinking this; many defenders of the statist point of view hold the connection to be analytic as well.” (Martin 1974, 143)

³¹ Jeffrey Reiman: *In Defence of Political Philosophy* (1972). William Edmundson: *Three Anarchical Fallacies* (1998). Wolff har svaret på Reimans kritik i ”A Reply to Reiman”, en tilføjelse til 2. udgave af *In Defence of Anarchism* (Wolff 1976)

³² “In my definition of authority, I focused on the state's claim of a right to be obeyed. Reiman, instead, focuses on the means which the state claims to have a right to use in order to secure compliance. ‘Political authority,’ he says, ‘is the right to make commands and use coercion to discourage noncompliance with them’.” (Wolff 1976)

³³ “These prerogatives ‘occupy one end of a spectrum that has at its opposite end laws of the most general scope. They typically represent an effort by an official to affect the immediate conduct of an individual on a particular occasion, rather than an effort of an institution to affect the conduct of classes of people

såtterne ingen generel politisk forpligtelse til at adlyde eller respektere loven, men de har en pligt til ikke at stille sig i vejen for dens udøvelse og til at adlyde ordrer fra statens repræsentanter i konkrete situationer.³⁴ Så længe staten kan siges at have en sådan ret og borgerne en sådan pligt, så er dens autoritet bevaret.

Det er dog svært at se hvordan, et sådant begrænset autoritetsbegreb skulle redde staten fra Wolffs argument, og det forekommer mig heller ikke at være den form for autoritet, tilhængerne af staten generelt ønsker at forsvare. Statens autoritet og evne til at herske hviler de facto - hvis ikke de jure - på, at den anerkendes af befolkningen, som generelt adlyder dens love uden modstand. Intet regime kan opretholdes gennem længere tid, hvis det udelukkende baserer sig på magtanvendelse og håndhævelse. Ikke alene kræver staten, at borgerne har internaliseret dens autoritet, så de adlyder loven, selv når dens repræsentanter ikke er til stede - det er også nødvendigt for at dens regime kan fungere. Hvis alle ignorerede loven generelt og kun adlød, når en politibetjent gav specifikke ordrer, så ville de fleste regimer hurtigt kollapse. At reducere politisk autoritet til retten til at håndhæve loven uafhængigt af, om borgerne generelt har nogen generel forpligtelse til at adlyde den eller føler nogen anerkendelse af dens autoritet, er ikke et solidt grundlag for statens legitimitet.

Endvidere går en sådan begrænset autoritet ikke fri af Wolffs argument. Selv hvis jeg ikke har nogen generel pligt til at anerkende loven, men jeg har en pligt til at adlyde lovens håndhævere, så vil det stadig være i konflikt med min autonomi, sådan som Wolff definerer begrebet. Hvis jeg ikke anerkender den autoritet, som giver politibetjenten særlig myndighed, så vil han jo blot have samme status som en hvilken som helst anden person, og jeg vil ikke have nogen særlig grund til at adlyde hans ordrer udover frygten for hans magtanvendelse (som ikke er noget moralsk grundlag).³⁵ Hvis jeg derimod anerkender betjentens sær-

throughout an indefinite futurity' (pp. 49–50). There may be no general obligation to obey the traffic laws, for example, but there is definitely a general (albeit defeasible) duty not to resist traffic cops." (Dagger 2000, 398)

³⁴ "Edmundson's argument for the legitimacy of the state relies on the distinction he draws between laws and administrative prerogatives, for 'there is a general prima facie duty not to resist the latter even though there may be no general prima facie duty to obey the former'." (Dagger 2000, 402)

³⁵ "If there is a duty to obey traffic cops, judges, and others who exercise administrative prerogatives, it is because they are *officers of the law*. The duty to obey, or not to resist, administrative prerogatives, in short,

lige ret til at give mig ordrer, som jeg er forpligtet til at følge, så har jeg jo igen afstået en del af min autonome dømmekraft og gjort beslutningen til et spørgsmål om ordre-giverens status frem for ordrens indhold. At kræve, at jeg har en særlig pligt til at adlyde statens repræsentanter i konkrete situationer, er i lige så høj grad i konflikt med Wolffs autonomi-begreb, som kravet om, at jeg generelt har en pligt til at respektere loven.³⁶

Blot prima facie-forpligtelse?

En anden måde at indskrænke begrebet 'autoritet' på, er at hævde, at statens undersætter blot har en '*prima facie*'-forpligtelse til at adlyde statens diktater. Det vil sige, at man bør tage eksistensen af en lov som et argument for at adlyde loven, og adlyde den, hvis alt andet er lige, men også at, hvis man har vægtige grunde til ikke at adlyde den i en konkret situation, så har man ret til at lade disse grunde veje tungere end statens autoritet. Hermed anerkendes autoriteten stadig, men *prima facie*-argumentet gør det også muligt at anerkende andre argumenter, hvorfor der altså ikke er noget absolut krav om ubetinget adlydelse.³⁷ Udover Reiman³⁸ og Edmundson³⁹ fremføres dette argument også af Joseph Raz og Leslie Green, der mener, at selvom legitime autoritære direktiver ikke er absolutte, fungerer de som en væsentlig grund til at udføre en handling, mens de udelukker andre grunde til ikke

derives from the duty to obey the law - otherwise there is no reason to obey a traffic cop that would not apply equally to anyone who decides to start directing traffic." (Dagger 2000, 402)

³⁶ "What makes political authority illegitimate for Wolff is that it requires us to surrender the moral autonomy that we have a duty never to surrender. On Wolff's conception of autonomy, accepting the authority of administrative prerogatives is as much a violation of autonomy as accepting the authority of the law. 'For the autonomous man,' as Wolff says, 'there is no such thing, strictly speaking, as a *command*.'" (Dagger 2000, 403)

³⁷ "Authority may be *prima facie* in the sense that it is capable of being overridden though not ignored" (L. Green 1990, 29)

³⁸ "[I]n place of the claim to *monopoly*, Reiman offers a modest claim to what might be called *prima facie* monopoly. According to Reiman, 'legitimacy [of the state] suggests *prima facie* reasons for obedience [by the citizen], which can be overridden by other moral considerations.'" (Wolff 1976)

³⁹ "There *may be* no general, even *prima facie*, duty to obey the laws of a state, not even those of a just state; *but there is a general prima facie duty not to interfere with the administration of the laws of a just state.*" (Citeret i Dagger 2000, 398)

at udføre denne handling.⁴⁰ Det vil altså sige, at i normale situationer er du forpligtet til at gøre, hvad loven siger, fordi den siger det, men du har ret til selv at tage stilling i den konkrete situation, hvis der skulle være gode grunde til, at loven ikke bør følges her. Disse grunde må være særligt tungtvejende for at kunne tilsidesætte lovens handlingskrav - argumenter som ”jeg gider ikke,” må altså ikke inkluderes blandt de overvejelser, der potentielt kan legitimere et lovbrud.

Denne tolkning af borgerens forhold til loven efterlader individet med en del rum til at foretage selvstændige vurderinger,⁴¹ men igen er det svært at se hvordan, det skulle sikre den personlige autonomi, Wolff ønsker at bevare. Hvis et autonomt individ har vurderet alle de faktorer, hun finder moralsk relevante, inden en beslutning om en handling, så vil det stadig være en begrænsning af hendes moralske autonomi, hvis hun derefter skal inkludere statens direktiver blandt grundene til at udføre handlingen, og hvis hendes anerkendelse af statens autoritet udelukker hende fra at inkludere bestemte grunde til ikke at udføre handlingen.⁴² Wolff mener, at teorien om prima facie-forpligtelse ’snyder på vægten’, idet den kræver, at statens argumenter vejer tungere i individets overvejelser, end andre argumenter. Den simple version af prima facie-teorien lader statens ordrer tælle to gange i overvejelserne, eftersom jeg først naturligvis inkluderer de moralsk relevante grunde, der måtte være til ikke at udføre en handling, der er ulovlig, og dernæst også skal inkludere selve det, at handlingen

⁴⁰ ”Raz argues that an authoritative directive is not just an ‘additional prima facie reason for the action [or belief] it directs, which supplements ... the other reasons for or against that action [or belief]’. It is not simply ‘to be added to all other relevant reasons when assessing what to do’ or believe. Rather, it ‘exclude[s] and take[s] the place of some of them’. [...] Thus, as Green puts it, an authoritative directive gives B a prima facie ‘reason for ϕ -in’ and a categorical ‘exclusionary reason not to act on some of the reasons for not- ϕ -in’.” (McLaughlin 2007, 57) (Se også L. Green 1990, 40)

⁴¹ ”These directives provide what Raz calls *exclusionary reasons*. They require a *partial* surrender of private judgment, or require one to give up ‘one’s right to act on one’s judgment on the balance of [ordinary] reasons’, not one’s right to think at all.” (McLaughlin 2007, 57)

⁴² “Even a weak claim to prima facie authority will, if accepted, skew the burden of proof in a way that Wolff’s autonomous person would find repugnant. If it is irrational to act contrary to the balance of reasons as one sees it, then it is irrational to count in that balance, even as a single consideration among others, something in which one sees no merit.” (L. Green 1990, 29–30)

er ulovlig.⁴³ Statens autoritet bliver altså også i prima facie-versionen til en indholdsafhængig faktor i individets moralske overvejelser, hvilket krænker den personlige autonomi.⁴⁴ I Raz' og Greens version skal statens direktiver ikke tælles oveni andre faktorer, men fungerer derimod som en faktor, der udelukker individet fra at inkludere visse faktorer i sine overvejelser. Dette er ikke en mindre krænkelse af det wolffske autonomi-begreb, som jo kræver, at individet skal tage stilling til alle de faktorer, det selv finder moralsk relevante.

Endvidere må det igen påpeges, at det er de færreste eksisterende stater, der vil og kan acceptere en udstrakt individuel autonomi i forhold til hvorvidt, loven bør eller ikke bør følges i konkrete situationer. Mange stater anerkender, at lovbrud kan være straffri, hvis de er forekommet i for eksempel forsvar af en selv eller andre - eller sågar hvis lovbryderen har handlet ud fra en moralsk motiveret 'civil ulydighed' - men ingen stater lader det være op til individet selv at afgøre hvilke faktorer, der vejer tungere end lovens ord og derfor kan

⁴³ "Reiman's invocation of a prima facie duty of obedience involves a sort of double counting which is entirely unjustified and which has the practical effect of tilting the scales in favor of the de facto state in any dispute between it and an individual.[...] Just what I consider to be relevant considerations, and what weight I give, positive or negative, to each will depend on the particular moral theory or set of moral opinions which I hold. In a state of nature, when this point had been reached, the deliberation would be at an end. Assuming that some way could be found to quantify the various 'weights,' a sum would be struck and the decision taken[...]. But according to Reiman, in certain political communities one more "morally relevant" factor must be added into the calculation before it is complete. If the system of laws as a whole is what I have for the sake of brevity called consequentially maximal, then that fact will create a new additional prima facie obligation of obedience to the law, and I am morally bound to add its weight to that of the other arguments[...]. And here, I contend, we see the precise nature of Reiman's confused double counting." (Wolff 1976)

⁴⁴ "Let us consider, then, a social contract calling only for a transfer to the state of *prima facie* rather than overriding authority. Wherein lies the forfeiture of autonomy in such a contract? In my original essay, I pointed out that autonomy could be forfeited totally or by degrees, across the board or with regard only to particular areas of decision, and so forth. Obviously a contract of the sort we are now considering would involve a diminished forfeiture of autonomy, and I suppose it would therefore be preferable to a total forfeiture of autonomy. But the signatories of this contract would still have bound themselves to obey commands whose rationale they either denied or could not comprehend. [...] That is heteronomous obedience just as surely as is the absolute obedience to state commands demanded by classical social contracts." (Wolff 1976)

legitimere lovbrud.⁴⁵ Den endelige afgørelse er stadig forbeholdt staten, hvis suverænitæt vejer tungere end individets autonomi.⁴⁶

Indholdsafhængig forpligtelse

Ikke alle liberale statstilhængere er enige i, at det *bør* være sådan, at staten suverænt definerer i hvilke situationer, der kan gøres undtagelse fra loven. Ronald Dworkin er tilhænger af et ”mere afslappet” forhold mellem individet og staten, hvor individet i vid udstrækning har ret til at følge sin egen samvittighed og definere for sig selv, hvad loven og moralen kræver.⁴⁷ For ham kan pligten til at følge loven ikke alene begrundes i lovens autoritære status, ligesom lovens legitimitet ikke alene kan forklares med dens tilblivelsesproces. Loven må være udtryk for moralske forpligtelser, hvis eksistens er uafhængig af, at de er gjort til lov.⁴⁸ Borgerne bør således kunne se på lovens indhold og følge sin samvittighed, når de

⁴⁵ ”In asserting the existence of a content-independent general DOL [Duty to Obey the Law], the state is not asserting the equal moral importance of all of the various behaviors it prohibits. Rather, the state is asserting its authority to determine for those subject to it what morality requires of them; i.e. it is asserting that the state, and only the state, is authorized to determine (for action-guiding purposes) what the balance of reasons favors. For example, a legitimate political authority, traditionally conceived, justifiably claims the right to determine when killing is permitted in self-defense, and whether a given killing meets any of these criteria.” (Lefkowitz 2004, 419)

⁴⁶ ”I want once again to emphasize the absoluteness of the typical state claim to authority. In the United States, for example, the law permits what is called conscientious objection in cases involving religious or quasi-religious scruples. But the state claims the right to decide what shall be accepted as a conscientious objection, and in which contexts the appeal to conscience shall be allowed. The law also permits private citizens to use force in self-defense, but the state claims the right to decide when force may be used, against whom, for what purposes, and within what limits. The state claims the right to change its decisions on these matters at any time, so long only as it does so in accordance with its own rules. No state anywhere, to my knowledge, relinquishes in the slightest its claim to be the supreme authority within its territory.” (Wolff 1976)

⁴⁷ ”Raz thinks law cannot be authoritative unless those who accept it never use their own convictions to decide what it requires, even in this partial way. But why must law be blind authority rather than authoritative in the more relaxed way other conceptions assume?” (Dworkin 1986, 429)

⁴⁸ “Does the fact that a legislature has enacted some requirement in itself give citizens a moral as well as a practical reason to obey? Does that moral reason hold even for those citizens who disapprove of the legislation or think it wrong in principle? If citizens do not have moral obligations of that character, then the state’s warrant for coercion is seriously, perhaps fatally, undermined. [...] But though obligation is not a sufficient condition for coercion, it is close to a necessary one. A state may have good grounds in some special circumstances for coercing those who have no duty to obey. But no general policy of upholding the law with steel could be justified if the law were not, in general, a source of genuine obligations.” (Dworkin 1986, 191)

vurderer om de har pligt til at følge den. Hermed er Dworkin uenig med Raz' og Wolffs definition af 'autoritet', hvor forpligtelsen til at følge loven generelt afhænger af dens status ikke dens indhold.⁴⁹ Der er dog situationer, hvor individets vurderinger ikke vil harmonere med lovens diktater.

Som nævnt tidligere er ingen liberale tilhængere af en fuldstændigt indholdsuaafhængig forpligtelse - den liberale stat kan ikke lave love, der strider mod grundlæggende rettigheder, og gør den det, så kan man betvivle enten statens eller den enkelte lovs legitimitet.⁵⁰ Det er altså i et vist omfang tilladt for undersåtterne at tage stilling til lovens indhold, når de vurderer, om den skal overholdes. De grundlæggende rettigheder begrænser statens handlemuligheder, således at hensynet til almenvellet eller statens vilje må vige til fordel for individets ukrænkelige ret.⁵¹ Liberale er ikke enige om hvordan, man bør forholde sig til en lov, der er rettighedskrænkende, men Dworkin er ikke i tvivl om, at man ikke er forpligtet til at følge en sådan, og at staten ikke har ret til at straffe den, der bryder en sådan lov.⁵²

Der er stor uenighed om hvad, der gælder som ægte rettigheder, men ifølge Dworkin kan individet siges at have ret til det, der er nødvendigt for at sikre dets værdighed, lige mulig-

⁴⁹ "Raz's conception of legal authority provides very strong support for Exclusive Legal Positivism because it requires that the law, qua an authoritative resolution, be identifiable on its own terms, that is, without having to rely on those same considerations which the law is there to settle. Therefore a norm is legally valid (i.e. authoritative) only if its validity does not derive from moral or other evaluative considerations about which it is there to settle. Notably, Raz's theory challenges both Dworkin's anti-positivist legal theory, and the Inclusive version of Legal Positivism." (Marmor 2011)

⁵⁰ "Most working political theories also recognize, however, distinct individual rights as trumps over these decisions of policy, rights that government is required to respect case by case, decision by decision." (Dworkin 1986, 223)

⁵¹ "Of course a responsible government must be ready to justify anything it does, particularly when it limits the liberty of its citizens. But normally it is a sufficient justification, even for an act that limits liberty, that the act is calculated to increase what the philosophers call general utility - that it is calculated to produce more over-all benefits than harm. [...] When individual citizens are said to have rights against the Government, however, like the right of free speech, that must mean that this sort of justification is not enough." (Dworkin 1978, 191)

⁵² "If a man has a right to do what his conscience tells him he must, then how can the State be justified in discouraging him from doing it? Is it not wicked for a state to forbid and punish what it acknowledges that men have a right to do?" [...] "In our society a man does sometimes have the right, in the strong sense, to disobey a law. He has that right whenever that law wrongly invades his rights against the Government. If he has a moral right to free speech, that is, then he has a moral right to break any law that the Government, by virtue of his right, had no right to adopt." (Dworkin 1978, 187, 191)

heder, og andre stærkt personlige værdier.⁵³ Personlige værdier varierer mellem individer, hvorfor en lov kan krænke et individ, mens den ikke krænker et andet.⁵⁴ Selvom borgerne ifølge Dworkin har en prima facie-forpligtelse til at følge sin stats love, så har de også andre forpligtelser - blandt andet til at følge sin samvittighed.⁵⁵ Derfor må staten give plads til undtagelser for de, der har gode argumenter og stærke følelser, som gør, at de ville føle sig personligt krænket, hvis de skulle følge en bestemt lov - staten må tage vedkommende motiver i betragtning, når den afgør om et bestemt lovbrud skal straffes.⁵⁶

Dworkin er gået langt i begrænsningen af statens autoritet for at sikre individets autonomi, men igen er de to spørgsmål: Er staten villig til at gå så langt, og er han gået langt nok til at neutralisere Wolffs argument? Dworkin beskriver individets forhold til loven som en 'samtale med sig selv', hvor man må fortolke sine sociale praksisser, når man bestemmer sig for hvad ens forpligtelse er,⁵⁷ men ingen eksisterende stater betragter sine direktiver som hen-

⁵³ "It makes sense to say that a man has a fundamental right against the Government, in the strong sense, like free speech, if that right is necessary to protect his dignity, or his standing as equally entitled to concern and respect, or some other personal value of like consequence." (Dworkin 1978, 199)

⁵⁴ "We must be careful not to make the rightness of any decision about civil disobedience depend on which side is right in the underlying controversy. We must aim, that is, to make our judgments turn on the kind of convictions each side has, rather than the soundness of these convictions. [...] Those in the majority can ask themselves, in the spirit of the first question, 'What would be the right thing for us to do if we had their beliefs?'" (Dworkin 1985, 106)

⁵⁵ "In a democracy, or at least a democracy that in principle respects individual rights, each citizen has a general moral duty to obey all the laws, even though he would like some of them changed. He owes that duty to his fellow citizens, who obey laws that they do not like, to his benefit. But this general duty cannot be an absolute duty, because even a society that is in principle just may produce unjust laws and policies, and a man has duties other than his duties to the State. A man must honour his duties to his God and to his conscience, and if these conflict with his duty to the State, then he is entitled, in the end, to do what he judges to be right." (Dworkin 1978, 186)

⁵⁶ "[T]he argument that, because the government believes a man has committed a crime, it must prosecute him is much weaker than it seems. Society "cannot endure" if it tolerates all disobedience; it does not follow, however, nor is there evidence, that it will collapse if it tolerates some. [...] This discretion is not license - we expect prosecutors to have good reasons for exercising it - but there are, at least prima facie, some good reasons for not prosecuting those who disobey the draft laws out of conscience. One is the obvious reason that they act out of better motives than those who break the law out of greed or a desire to subvert government." (Dworkin 1978, 206-7)

⁵⁷ "Each citizen, we might say, is trying to discover his own intention in maintaining and participating in that practice [...] in the sense of finding a purposeful account of his behavior he is comfortable in ascribing to himself. This new description of social interpretation as a conversation with oneself, as joint author and critic, suggests the importance in social interpretation." [...] "So each of the participants in a social practice

stillinger, borgerne selv kan vælge at følge. Mange vil nok tværtimod mene, at en sådan opfattelse opløser begrebet 'autoritet',⁵⁸ og for Wolff vil det da også være at benægte statens autoritet, hvis individet forbeholder sig retten til selv at træffe den endelige beslutning.⁵⁹

Dworkin går dog ikke så langt som til at lade individet træffe den endelige afgørelse i enhver situation. Retten til at tilsidesætte lovens krav gælder kun, når de bryder med Dworkins særlige opfattelse af rettigheder; dvs. når de bryder med individets dybtfølte personlige principper.⁶⁰ Når loven 'blot' skaber social eller politisk uretfærdighed, kræver han, at man først bør benytte sig af statens officielle institutioner for at forandre loven, og først benytte sig af civil ulydighed i det omfang staten ikke er lydhor,⁶¹ mens han mener, det sjældent

must distinguish between trying to decide what other members of his community think the practice requires and trying to decide, for himself, what it really requires." (Dworkin 1986, 58, 64)

⁵⁸ "Richard Friedman argues: '[I]f there is no way of telling whether an utterance is authoritative, except by evaluating its contents to see whether it deserves to be accepted in its own right, then the distinction between an authoritative utterance and advice or rational persuasion will have collapsed.' (Friedman, 132.) An idea of this sort is developed by Raz into one of the leading arguments for the "sources thesis", the idea that an adequate test for the existence and content of law must be based only on social facts, and not on moral arguments. (See nature of law: legal positivism.) Authority's subjects "can benefit by its decisions only if they can establish their existence and content in ways which do not depend on raising the very same issues which the authority is there to settle." (Raz 1994: 219.) If law aims to settle disputes about moral issues, then law must be identifiable without resolving these same disputes. The law is therefore exhausted by its sources (such as legislative enactments, judicial decisions, and customs, together with local conventions of interpretation)." (L. Green 2010)

⁵⁹ "If the individual retains his autonomy by reserving to himself in each instance the final decision whether to cooperate, he thereby denies the authority of the state; if, on the other hand, he submits to the state and accepts its claim to authority, then so far as any of the above arguments indicate, he loses his autonomy." (Wolff 1970, 40)

⁶⁰ "[E]verything depends on which general type of civil disobedience we have in mind. [...] Consider in that spirit the first type of civil disobedience, when the law requires people to do what their conscience absolutely forbids. Almost everyone would agree, I think, that people in this position do the right thing, given their convictions, if they break the law." (Dworkin 1985, 106–7)

⁶¹ "Turn now, still with the first of our two main questions in mind, to justice-based disobedience, like the civil rights movement and many of the civilian protests against the war in Vietnam. When are people right to break the law in order to protest political programs they believe unjust? We should begin, once again, by conceding that civil disobedience is at least sometimes justified in these circumstances. But our conditions will now be much more stringent. We would certainly insist on the conditions we rejected for integrity-based disobedience. People must exhaust the normal political process, seeking to have the program they dislike reversed by conditional means; they must not break the law until these normal political means no longer hold out hope of success." (Dworkin 1985, 108–9)

kan forsvares at bryde loven, hvis man blot er uenig i den og mener, den har negative konsekvenser for samfundet.⁶²

Der er altså stadig langt mellem Dworkins opfattelse af politisk forpligtelse og Wolffs autonomibegreb - for Dworkin er det kun et problem for den personlige autonomi, når adlydelse af en lov, går imod ens personlige værdier, men staten bør stadig have retten til at træffe administrative afgørelser for samfundets bedste. Dette rejser spørgsmål, som Wolff ikke forholder sig til: At give ordrer, som individet skal adlyde, er ikke den eneste måde staten påvirker samfundet og individet på - den træffer også beslutninger, som forandrer de samfundsmæssige strukturer, der påvirker individets valgmuligheder, men Wolffs teori forholder sig ikke til denne form for magt (hvilket de teorier, vi senere skal se på, gør). For Dworkin har staten denne ret, fordi den er en mere eller mindre 'neutral' struktur til afgørelse af politiske uenigheder, hvorfor individet bør følge flertallets beslutninger, så længe de ikke er rettighedskrænkende,⁶³ men de fleste anarkister mener derimod, at en sådan opfattelse ignorerer de indbyggede politiske konsekvenser af statens magtkoncentration, der gør, at den hovedsageligt tjener bestemte samfundsmæssige interesser⁶⁴ - en kritik, der også er fraværende hos Wolff.

⁶² "I come finally to policy-based civil disobedience: when the actors seek to reverse a policy because they think it dangerously unwise. [...] Policy-based disobedience cannot make that appeal, because the standing qualification I just named does not extend to matters of policy. Once it is conceded that the question is only one of the common interest - that no question of distinct majority and minority interests arises - the conventional reason for constraining a majority gives way." (Dworkin 1985, 110-11)

⁶³ "Most people accept that the principle of majority rule is essential to democracy; I mean the principle that once the law is settled, by the verdict of the majority's representatives, it must be obeyed by the minority as well. Civil disobedience, in all its various forms and strategies, has a stormy and complex relationship with majority rule. It does not reject the principle entirely, as a radical revolutionary might; civil disobedients remain democrats at heart. But it claims a qualification or exception of some kind, and we might contrast and judge the different types and strategies of disobedience in combination, by asking what kind of exception each claims, and whether it is consistent to demand that exception and still claim general allegiance to the principle as a whole." (Dworkin 1986, 110)

⁶⁴ "Locke's metaphor of the representative legislature as an 'umpire' conveys this very well. The liberal state is indifferent between the competing interests of the economic or private sphere, and impartially enforces the law on rich and poor alike; like an umpire the state stands apart from the game that is being played in the market society." [...] "Another way of looking at this claim is that the liberal democratic state, as 'umpire', upholds and regulates the inequalities of the capitalist economy and liberal society." [...] "[E]lectorate abstainers (like the politically inactive in a broader sense) are far from constituting a random cross-section of the population; they tend to be drawn from lower socio-economic backgrounds and to be disproportion-

2.22 Abstrakt individualisme: Anarkistisk kritik af Wolff

Wolffs teori er internt stærk: Hvis man accepterer hans præmis om individets ukrænkelige autonomi, som den primære og altoverskyggende moralske værdi, så er det unægteligt svært at holde fast i, at det samme individ skulle være forpligtet til at adlyde staten eller anerkende dens autoritet til at træffe moralske beslutninger på individets vegne. Hvis Wolffs argument mod statens legitimitet er så stærkt, hvorfor er han så ikke blevet taget imod med begejstring af andre anarkister? En grund er, at Wolffs teori er stort set uden praktisk betydning - den forbliver på det abstrakte teoretiske plan uden de store samfundsmæssige konsekvenser. En anden er, at hans udgangspunkt i, hvad der grundlæggende er et liberalistisk og individualistisk menneskesyn, ikke er særligt brugbart til hverken social kritik af sociale institutioner og magtforhold eller til dannelsen af teorier om et samfund med ligeværdige sociale relationer. Hans teoretisk og individualistisk orienterede '*filosofiske anarkisme*' har altså ikke den store relevans for den mere praktisk og socialt orienterede '*politiske anarkisme*', men kan tværtimod betragtes som en blindgyde.⁶⁵

ately female. [...] The reason for the division of the citizenry into the more and less politically active along class and sex lines is because the inactive and electoral abstainers do not see political participation as worthwhile. Their abstention is rational because they do not perceive the vote as instrumentally effective and they do not believe that liberal democratic voting operates as it is claimed to. [...] That such beliefs and doubts about the operation of liberal democratic elections are quite rational is supported by the findings of one of the most recent large-scale empirical studies, *Participation in America*; the major conclusion of this study is that political participation, including voting, '*helps those who are already better off*.'" (Pateman 1985, 70, 79, 86–7)

⁶⁵ Som vi senere skal se, er der mæser af filosofisk indhold i den såkaldte '*politiske anarkisme*' - filosofi kan sagtens være socialt og politisk orienteret ligesom politisk anarkisme også kan have filosofisk indhold. Som nævnt i indledningen kvier jeg mig derfor ved at bruge denne opdeling, men Wolffs teori har præget den politiske filosofi i så høj grad de seneste årtier, at '*filosofisk anarkisme*' de facto er blevet betegnelsen for den wolffske skepticisme overfor autoritet. Udover Robert Paul Wolff bør man især nævne A. John Simmons, hvis filosofiske anarkisme tager udgangspunkt i individets frivillighed - voluntarisme - som eneste kriterie for legitimitet og forpligtelse, hvorfor ingen stater har legitimitet. For Simmons er statens legitimitet ikke en logisk umulighed, som den er hos Wolff, men empirisk set findes der ingen stater, der lever op til hans kriterier for legitimitet. Se bl.a. Simmons: *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press, 1979) og *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (Cambridge University Press, 2001).

Konsekvensløs skepticisme

For Wolff og andre moderne 'filosofiske anarkister' er anarkismen reduceret til afvisningen af borgernes forpligtelse til at anerkende statens autoritet. Af denne afvisning følger dog ingen praktiske konsekvenser i form af krav om statens afskaffelse eller opfordringer til handling.⁶⁶ Den politiske skepticisme er - ligesom andre former for skepticisme - mest et spørgsmål om det oplyste individs mentale indstilling til det emne, som betvivles, men efter at have opnået den nye erkendelse vil individet i høj grad stadig opføre sig som det gjorde før. En ontologisk skepticist, der betvivler den fysiske verdens virkelighed, vil stadig springe væk for at undgå at blive ramt af en modkørende bil, og den politiske skepticist vil stadig med samme sandsynlighed adlyde statens love og diktater, selvom han afviser at have en særlig forpligtelse til det.

Der kan naturligvis være mange grunde til at adlyde en lov uafhængigt af dens status som lov - for eksempel ville de færreste nok slå ihjel, uanset om det var juridisk tilladt, fordi de uafhængigt af staten vil mene, at det er moralsk forkert. Hvis man derimod er moralsk uenig i en lov, og ikke mener at staten har en legitim autoritet til at udstede en sådan lov, så kan dens status som lov alligevel sikre, at man adlyder den, i og med at denne status betyder, at staten vil håndhæve den med fysisk magt og altså straffe de ulydige. For de fleste anarkister er statens tendens til at gennemtrumfe sin vilje med fysisk magt endnu en grund til at foragte den, eftersom den tvinger folk til at gøre ting, de selv finder umoralske. Det gælder også for Wolff, for hvem frygt for repressalier er en lige så autonomikrænkende grund til at udføre en handling som respekt for autoritet.⁶⁷ Dette giver dog ikke Wolff no-

⁶⁶ For A. John Simmons, er 'filosofisk anarkisme' sågar foreneligt med et ønske om at bevare og støtte staten: "As Simmons puts it, philosophical anarchism 'is compatible with the view that government may be necessary' and that certain types of government ought to be supported' (Simmons, 1987: 269). This is an argument that most anarchists would reject." (McLaughlin: «In Defence of Philosophical Anarchism» i Franks og Wilson 2011, 18)

⁶⁷ "For Wolff, an agent's actions are rational and autonomous only insofar as they are caused by the agent's own reason, "by one's conception of a rational connection between an end that one has posited for oneself and a bit of behaviour which either is an instance of or else will accomplish that end."6 When someone does something out of fear of the application of a coercive sanction, rather than because he or she has decided that it is the rational thing for him or her to do, the rational connection between the agent's goals and policies is broken. To avoid the sanction the agent must act according to policies which are not rationally

Kritikken af staten

gen anledning til at opfordre til ulydighed eller organiseret modstand, men i stedet en slags 'indre ulydighed', hvor individet stadig adlyder loven ud fra pragmatiske overvejelser, men i sit indre visker ordene: "Jeg gør hvad du siger, men ikke *fordi* du siger det".⁶⁸

Den mest banale definition af ordet 'anarkisme' er, at det er en ideologi, som ønsker staten som institution afskaffet. Men Wolff er ikke anarkist selv efter denne minimumsdefinition. Selvom han afviser, at statens autoritet har nogen legitimitet, der forpligter individet til at adlyde den, så rummer hans filosofi intet moralsk krav om dens afskaffelse:

*Now, of course, an anarchist may grant the necessity of complying with the law under certain circumstances or for the time being. He may even doubt that there is any real prospect of eliminating the state as a human institution.*⁶⁹

Tværtimod leverer Wolff sågar et forsvar for staten, og for anerkendelse af dens autoritet, når han skriver:

*[I] obey its laws, both because of prudential self-interest and because of the obvious moral considerations concerning the value of order, the general good consequences of preserving a system of property, and so forth.*⁷⁰

Statens autoritet lever måske ikke op til Wolffs kriterie for legitimitet, men med disse ord har han givet udtryk for, hvad der ellers er et ret typisk argument for statens nødvendighed og autoritet: At den sikrer og håndhæver et bestemt juridisk system, som er nødvendigt for samfundets orden og trivsel. Dette er det modsatte af, hvad anarkister ellers typisk argumenterer for: De er enige i, at staten fastholder et bestemt system og en særlig orden, men mener netop (som vi skal se i de næste kapitler), at dette er den primære grund til at være imod staten som institution, idet de mener, at den samfundsorden, staten håndhæver, er

connected directly to his or her own goals, but which are instead intended to facilitate the achievement of State goals, forcing the agent to adopt the subsidiary goal of escaping punishment as well. In this case neither the agent's goals nor policies are freely chosen. To this extent the agent is no longer autonomous." (Baugh 1986, 109)

⁶⁸ "The autonomous man, insofar as he is autonomous, is not subject to the will of another. He may do what another tells him, but not *because* he has been told to do it" (Wolff 1970, 14)

⁶⁹ (Wolff 1970, 18)

⁷⁰ (Wolff 1970, 18)

uretfærdig og uønskværdig.⁷¹ Det lader altså ikke til, at Wolff er udpræget enig med den anarkistiske tradition i al almindelighed. Det kan derfor ikke undre, at han også viger tilbage fra sine egne konklusioner og erklærer sig utilfreds med ikke at have kunnet give staten et legitimt grundlag:

*There would appear to be no alternative but to embrace the doctrine of anarchism and categorically deny any claim to legitimate authority by one man over another. Yet I confess myself unhappy with the conclusion that I must simply leave off the search for legitimate collective authority.*⁷²

Wolffs 'anarkisme' er således ganske harmløs og efterlader de politiske strukturer mere eller mindre intakte. Carole Pateman har derfor ret når, hun siger: "*No political ruler need quake at the implications of Wolff's 'anarchism'; it is an extension of purely philosophical scepticism*".⁷³

I *Anarchism and Authority* sammenligner Paul McLaughlin også den anarkistiske skepticisme overfor autoritet med den erkendelsesteoretiske skepticisme, men pointerer, at der findes forskellige former for skepticisme. For René Descartes var den metodologiske skepticisme blot et midlertidigt redskab, hvor tvivlens formål var at etablere et mere sikkert grundlag for erkendelse, så han kunne komme ud på den anden side med større tiltro og overbevisning. Descartes var altså bekymret over sin egen tvivl og ønskede at forholde sig til den for derefter endegyldigt at kunne afvise den. Anarkismen minder ikke om denne kartesiske skepticisme. Anarkismen hævder, at statens autoritet er illegitim og ubegrundet, og er ikke bare villig til men også tilfreds med at acceptere dette, hvis ingen kan præsentere overbevisende argumenter for det modsatte.⁷⁴ Ifølge McLaughlin kan liberalismens forhold

⁷¹ "[T]he political theory of anarchism is fundamentally concerned with empirical questions about the structure and operation of social and political institutions." (Pateman 1985, 182)

⁷² (Wolff 1970, 72)

⁷³ (Pateman 1985, 137)

⁷⁴ As a form of scepticism, anarchism has a specific place within the philosophical tradition that is worth locating. It differs from two major forms of philosophical scepticism. It is opposed to Pyrrhonian scepticism, the Hellenic philosophy that aims at 'a state of "unperturbedness" or quietude' (ataraxia) that is achievable through 'mental suspense' (epochē) or the suspension of judgement (epistemological and moral). Unlike the essentially conservative Pyrrhonians, anarchists are not given to agnosticism, especially in matters of practical and moral significance. [...] Anarchists, however, differ from Descartes in two respects. First,

til autoritet derimod sammenlignes med Descartes' metodologiske skepticisme, idet liberalismen kritiserer *specifikke former* for autoritet med det formål at finde frem til *den legitime* form for autoritet, der hviler på et solidt grundlag:

*Liberals also claim to be sceptical towards (or 'suspicious of') authority - to reject certain forms as illegitimate without rejecting authority as such. However, the crux of the dispute between anarchism and liberalism is that liberals are not sceptical in the sense we have described - in the sense of questioning quite fundamentally all forms of authority and confronting illegitimate forms. Liberalism either assumes the necessity of political authority - in which case it isn't sceptical at all - or attempts to vindicate or provide a 'certain foundation' for a more or less limited form of it - in which case it has more in common with Cartesian (anti-)scepticism than anarchist scepticism.*⁷⁵

Eftersom Wolff selv erklærer sig utilfreds med sin konklusion, og erklærer, at han vil fortsætte søgningen efter et legitimt grundlag for autoriteten,⁷⁶ må det være på sin plads at kategorisere hans skepticisme som kartesisk og dermed i samme kategori som liberalismen. Wolffs teori minder også om Descartes' i og med, at det eneste, der forandres af den nye erkendelse, er individets mentale *indstilling* til en verden, der ellers forbliver dens samme - det er primært en privat, intellektuel øvelse, som ikke rækker ud over det enkelte individs subjektive bevidsthed.⁷⁷

Descartes employs scepticism strategically, as a means of establishing solid foundations, that is, as a way 'to overthrow the doubts of the sceptics'. Thus, unlike anarchists, 'he is wholly unsympathetic to scepticism'. (Anarchists, by contrast, are willing to give scepticism full credit. From their perspective, if no 'foundation' for the legitimacy of a certain kind of authority can be found, so be it. Indeed, anarchists, in the true spirit of scepticism, rather suspect the lack of such foundations.) Descartes 'doubts in order to achieve certainty'." (McLaughlin 2007, 31-2)

⁷⁵ (McLaughlin 2007, 36)

⁷⁶ "I am unwilling to accept as final the negative results of our search for a political order which harmonizes authority and autonomy." (Wolff 1970, 78)

⁷⁷ "The second way in which anarchists differ from Descartes is in the socio-political nature of their project. Descartes's project is personalistic and intellectualistic: 'My plan has never gone beyond trying to reform my own thoughts and to build on a foundation that is wholly my own'." (McLaughlin 2007, 32). Sammenlign med denne kritik af Wolff: "Jeffrey Reiman claims that Wolff's anarchism 'is a personal, inner moral attitude -- and not the political doctrine of anarchism at all!'" (Baugh 1986, 109)

Abstrakt individualisme

At Wolffs politiske teori slutter med det enkelte individ bør ikke overraske os, for det er også det, den tager udgangspunkt i, og den gør ikke noget forsøg på at komme ud over det. Dette er efter min mening et problem. En politisk-filosofisk teori bør kunne forholde sig til samfundsmæssige forhold - det vil sige forhold mellem mennesker, hvilket kræver mere end et enkelt individ eller en serie af indbyrdes uafhængige individer. Anarkismen indebærer en kritik af eksisterende (magt-)forhold og sociale praksisser, og er en teori om ønskværdigheden af andre mellemmenneskelige relationer. Dette er Wolffs teori ikke særligt brugbar til, eftersom den ikke siger andet om forholdet mellem konkrete mennesker, end at det abstrakte autonome individ ikke må lade sine private overvejelser påvirke af en indholdsafhængig pligtfølelse overfor andre. Hans kritik af staten er udelukkende en logisk afvisning af dens legitimitet, men siger intet om dens ønskværdighed, funktion eller betydning for sociale forhold. Hvordan samfundet bør indrettes, hvilke strukturer, der understøtter individets autonomi uden at krænke andres, og hvorledes individer bedst kan samarbejde og sameksistere, kan hans teori ikke hjælpe os med. Dermed er den mere eller mindre ubrugelig som grundlag for anarkistisk kritik af de herskende forhold og som udgangspunkt for en teori om alternative samfundsforhold. Man kan ikke bygge et samfund på en teori, der kun forholder sig til og er relevant for det enkelte individ løsrevet fra alle sociale sammenhænge.

Dette er nok den primære grund til, at mange, der deler Wolffs indstilling til staten, har været skeptiske overfor hans teori. De har afvist, at anarkismen bør reduceres til et logisk argument, der tager udgangspunkt i, hvad de opfatter som et abstrakt og individualistisk autonomi-begreb. Ikke fordi personlig autonomi ikke er en væsentlig værdi, men fordi den bør betragtes som resultat af sociale processer og strukturer, der kan henholdsvis fremme og hindre dens udfoldelse. Carole Pateman kritiserer Wolff for netop ikke at forholde sig til konkrete sociale processer:

Wolff, though, is not concerned with actual practices and institutions that can enable or prevent individuals from exercising autonomy. He reduces the

*problem of political authority and obligation to a series of discrete encounters between two abstractly conceived individuals, one of whom possesses authority and the other autonomy.*⁷⁸

Pateman mener, at Wolff har samme problematiske og abstrakte menneskesyn som dele af den liberale tradition. I hendes kritiske værk om de filosofiske traditioners forhold til politisk forpligtelse beskriver hun dette menneskesyn som et, hvor *"individuals are seen abstractly, in separation from each other and their social relationships"*, hvormed *"they necessarily appear as free and equal to each other"*. Dette fører til *"the belief that individuals are, and should be, primarily concerned with their self-interest"*, for hvis individet betragtes som isoleret fra alle andre, *"then his all 'his' judgements and actions are based solely on his own subjective viewpoint"*.⁷⁹

Grunden til, at dette menneskesyn er problematisk, er, at det ikke blot medfører statens teoretiske illegitimitet men også problematiserer grundlæggende og nødvendige sociale og samfundsmæssige forhold. Wolffs argument mod statens autoritet kan jo lige så vel bruges som argument mod at anerkende personlige relationer som forpligtelse overfor familie, venner og folk, man indgår i andre fællesskab med - de udgør også indholdsuaafhængige grunde, som kan påvirke individets moralske vurderinger, fordi det føler en særlig forpligtelse overfor disse andre. Enhver social relation, der knytter mennesker til hinanden, kan altså betragtes som en "trussel" mod det abstrakte, autonome individ.⁸⁰ Det samme gælder løfter og frivilligt indgåede aftaler mellem mennesker: Et løfte er en indholdsuaafhængig forpligtelse, som er en faktor i individets beslutninger, men det wolffske autonome individ kan ikke inkludere sådanne faktorer i sine overvejelser og kan altså ikke ærligt afgive et løfte.⁸¹

⁷⁸ (Pateman 1985, 137)

⁷⁹ (Pateman 1985, 24–5)

⁸⁰ "If individuals are 'naturally' free and equal to each other, then there is a potential problem about all their social relationships, because any of these might be seen as compromising that freedom and equality." (Pateman 1985, 13)

⁸¹ "Wolffian agents must always be superior to any obligations or commitments owed to others, whether an individual to whom one has made a promise or a political authority to whom one has promised obedience."

Dette er et endnu større problem for en anarkistisk teori, end det er for en statslig, eftersom et anarkistisk samfund i højere grad må basere sig på tillid til, at ens medmennesker overholder de fælles spilleregler og ikke bryder frivilligt indgåede aftaler.⁸² Resultatet af denne abstrakt individualistiske autonomi-opfattelse er altså ikke bare at, staten er illegitim, men også at ethvert håb om et anarkistisk fællesskab, hvor folk forpligter sig overfor hinanden uden brug af centrale autoriteter, må være omsonst.

Pateman sporer dette menneskesyn tilbage til den tidlige liberalisme og dens 'kontraktheorier'. Ligesom flere af de 'klassiske anarkister' mener hun, at disse teorier bygger på en antropologisk fejlagtig opfattelse af mennesket.⁸³ For Hobbes bestod 'naturlilstanden' af isolerede og selviske individer, der bekrigede hinanden og ikke havde nogen forpligtelser overfor andre.⁸⁴ Samfundet og de sociale normer opstod først med den 'sociale kontrakt',

(Baugh 1986, 117). "Given the view that promises create new and independent obligations, it follows that any promise is a surrender of autonomy." (L. Green 1990, 32)

⁸² "An anarchist favours the voluntary association model of society, but in such an association binding commitments are essential. [...] In the modern state, which is decidedly non-voluntary in its character, the fact that many people treat the law as authoritative or fear its sanctions ensures that some valuable forms of social co-operation will not be frustrated by self-interest or short-sightedness. But the anarchist renounces such measures and must therefore rely *more heavily* than others on promises contracts, and other forms of self-assumed commitments. To reject authority relations on the ground that they are binding commitments and as such irrational is therefore to undercut a major alternative to that authority in supplying certain goods which even anarchists may value." (L. Green 1990, 35)

⁸³ Se f.eks. Michael Bakunin: "How ridiculous then are the ideas of the individualists [...] who conceive society as the result of the free contract of individuals absolutely independent of one another and entering mutual relations only because of the convention drawn up among them. As if these men had dropped from the skies, bringing with them speech, will, original thought, and as if they were alien to anything having social origin. Had society consisted of such absolutely independent individuals, there would have been no need, nor even the slightest possibility of them entering into an association; society itself would be non-existent, and those free individuals, not being able to live and function upon the earth, would have to wing their way back to the heavenly abode." (Citeret i Baugh 1986, 118) Og Kropotkin: "The conception of man as an isolated being is a later product of civilization [...]. All other beings live in societies, and human thoughts runs in this channel. Social life - that is, we, not I - is the normal form of life. It is life itself. Therefore, 'We' must have been the habitual trend of thought with the primitive man, a 'category' of his mind, as Kant might have said." (Kropotkin 1922, 60).

⁸⁴ "The 'problem' of promising [...] is a particular case of the general problem of moving from the perspective of a single, isolated individual to a coherent conception of social life and its multiplicity of social practices. The general problem is a consequence of radical, abstract individualism, and it is exemplified in Hobbes' account of the state of nature. [...] Hobbes' state of nature shows us a world as it would be if inhabited by individuals who are each confined within a purely subjective viewpoint. Since each one is considered singularly, individuals can have no other outlook than an entirely private and self-interested one. [...] The

Kritikken af staten

hvor individerne blev enige om at opgive denne krigstilstand til fordel for et ordnet samfund, men dermed også om at opgive deres personlige autonomi til fordel for en autoritær stat, der skulle sikre freden. Men som Pateman påpeger: Hvordan skulle nogen kunne indgå en forpligtende kontrakt, hvis de ikke allerede havde og forstod begreber som 'forpligtelse', 'løfte' og 'kontrakt'?

Hvis indbyggerne i naturtilstanden forstod disse begreber, så må de allerede have haft de sociale praksisser, der giver begreberne mening.⁸⁵ Hobbes beskriver naturtilstanden som en tilstand, hvor der ikke er moral og retfærdighed, og hvor disse begreber end ikke er meningsfulde, men hvis man ikke betragter det som moralsk forkert at give et løfte, som man ikke har tænkt sig at overholde, så vil enhver 'kontrakt' være meningsløs.⁸⁶ Hvis Hobbes havde haft ret i sit menneskesyn, så ville vi aldrig have kunnet forlade naturtilstanden, for det ville i så fald have krævet udefrakommende tvang at få mennesker til at samarbejde om at indgå den sociale kontrakt. For at afgive løfter og forpligte sig må man have haft sociale praksisser, hvor dette giver mening, og altså et samfund, hvor der er grund til at have tillid til andre. Derfor må der have været et mere eller mindre regel-baseret, ordnet og socialt samfund, før Hobbes' individer dannede den sociale kontrakt og skabte staten, hvilket må betyde, at sociale normer ikke er afhængige af eller et produkt af staten.⁸⁷

well-known features of Hobbes' state of nature are a direct consequence of this radically individualist perspective." (Pateman 1985, 38)

⁸⁵ "It is difficult to see why the words 'I covenant ...' should ever be spoken and why obligations arising from covenants should ever exist in the state of nature. If the words are to be spoken meaningfully, individuals must understand that covenants involve trust on the part of one party at least, and their experience would have shown them that it is never beneficial to oneself to trust anybody." (Pateman 1985, 42)

⁸⁶ "Hobbes also assumes that although there is no agreement about the meaning of moral words in the state of nature, his individuals, nevertheless, do possess a capacity for understanding what these words would mean in a condition of social peace. Indeed, he must make this assumption; if his individuals did not have this capacity they could not enter into civil society. It is not individuals or their 'natures' that change during the transition from the state of nature to civil society, but their socio-political situation. Therefore, if individuals did not already understand what kinds of relationships were indicated by words such as 'justice', 'obligation', 'peace', 'promise' and 'contract' there could be no social contract and no political obligation in civil society." (Pateman 1985, 39)

⁸⁷ Sammenlign med Kropotkins kritik af Hobbes: "As man does not live in a solitary state, habits and feeling develop within him which are useful for the preservation of society and the propagation of the race. Without social feelings and usages life in common would have been absolutely impossible. It is not law which has established them; they are anterior to all law." («Law and Authority» i Kropotkin 1927, 202)

Den totalitære 'Leviathan-stat' bliver en nødvendighed i Hobbes' filosofi, fordi han baserer sig på et absurd menneskesyn, hvor samfundet ikke er muligt uden en ekstern magtfaktor, som kan regulere menneskenes adfærd.⁸⁸ Eftersom der ikke er nogen grund til at tro, at dette menneskesyn skulle være nogen god beskrivelse af menneskets faktiske natur (en påstand, jeg vil vende tilbage til senere) er der heller ingen grund til at benytte den som udgangspunkt for en anarkistisk teori, for selvom det abstrakt individualistiske autonomi-begreb kan fungere som et teoretisk argument mod statens legitimitet, så medfører det også umuligheden af socialt og ligeværdigt samarbejde, hvilket i praksis nødvendiggør staten med dens ordenshåndhævende tvang og autoritet.

Moralsk solipsisme

Selvom de politiske intentioner er vidt forskellige, så er der flere lighedstræk mellem Wolffs og Hobbes' teorier. Dette viser sig mere tydeligt i et andet af Wolffs værker, hvor han uddyber sin teori om personlig autonomi og rationalitet.⁸⁹ Det fremgår heraf, at han har samme problem, som Pateman identificerede hos Hobbes: Et menneskesyn, der gør det usandsynligt, at ligeværdige individer skulle kunne samarbejde om fælles mål uden tvang og hierarki, og som derfor nødvendiggør den stat, som teorien ellers skulle deligitimere.

Som sagt er Wolff inspireret af Kants moralteori, og mener i lighed med Kant, at det primære moralske imperativ er at bevare sin autonomi og følge de "love", man har givet sig selv ved brug af ens egne rationelle overvejelser. Kun det autonome individ selv kan via sin fornuft fastslå, hvilke handlinger, der er i overensstemmelse med hendes moralske værdier og regler. Det ville være irrationelt at give sig selv et moralsk imperativ, der gik ud på at forpligte sig til at adlyde statens autoritet, for enten vil statens diktater være i overensstemmelse med ens egne rationelle overvejelser og moralske værdier, og vil i så fald være en ir-

⁸⁸ "Hobbes and his followers looked upon morality not as the outcome of human nature but as something prescribed to it by an external force. Only, in place of the Deity and the Church they put the State and the fear of this 'Leviathan' - the implanter of morality in mankind." (Kropotkin 1922, 211)

⁸⁹ Wolff: *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (New York, Harper & Row, 1973).

relevant faktor, eller også vil statens ordre gå imod ens egne moralske konklusioner og dermed tvinge én til at ignorere sin egen fornuft.⁹⁰ Selv hvis statens diktater svarer til ens egne beslutninger, udgør det en trussel for ens autonomi og rationalitet, for det tilføjer et udefrakommende element af tvang (enten i form af frygt for straf eller i form af autoritets-tro), som gør, at ens egne rationelle overvejelser ikke længere er det eneste, der forårsager ens beslutninger.⁹¹ Enhver er ifølge Wolff *forpligtet* til at følge sin egen og kun sin egen fornuft.

Men for Wolff (i modsætning til Kant) har fornuften kun instrumental værdi - den kan fortælle os, hvordan vi bedst realiserer vore værdier og moralske mål, men den kan ikke i sig selv give os disse værdier og mål.⁹² Vore mål og værdier er ifølge Wolff subjektive og ikke tilgængelige for rationel diskussion og evaluering - det er ikke muligt at afgøre hvilke værdier, der er 'objektivt' bedre end andre, så længe de stammer fra individet selv, og ikke er resultater af autonomi-negerende manipulation eller tvang.⁹³ Dette fungerer som endnu en grund til, at det er irrationelt at forpligte sig til at adlyde en autoritet, for der er ingen garanti for at dennes mål og værdier skulle harmonere med individets egne. Med dette udgangs-

⁹⁰ "From a Wolffian perspective, the exercise of legitimate political authority is either unnecessary or positively immoral. Someone claiming a right to command and to be obeyed will either order other people to engage in activity which constitutes a rational means to their respective ends, which they are already obligated as rational agents to engage in, or that person will order people to engage in activity which is contrary to their own ends, which would be irrational and therefore immoral." (Baugh 1986, 108).

⁹¹ "When someone does something out of fear of the application of a coercive sanction, rather than because he or she has decided that it is the rational thing for him or her to do, the rational connection between the agent's goals and policies is broken. To avoid the sanction the agent must act according to policies which are not rationally connected directly to his or her own goals, but which are instead intended to facilitate the achievement of State goals, forcing the agent to adopt the subsidiary goal of escaping punishment as well. In this case neither the agent's goals nor policies are freely chosen. To this extent the agent is no longer autonomous." (Baugh 1986, 109)

⁹² "[B]ecause of Wolff's commitment to an instrumental view of reason, all choice of ends or goals is determined by neither reason nor desire, but is both nonrational and uncaused. 'There are,' Wolff argues, 'in principle, no ends that reason requires and no ends that it rules out.'" (Baugh 1986, 108)

⁹³ "From the perspective of Wolff's moral theory, the meaning of moral concepts is strictly relative to each agent's subjective choices, for what is morally right and obligatory for an individual agent is whatever is the most rational and efficient means to his or her ends, and these ends are themselves subjective and non-rational. Wolff believes that if there is no rational ground for opposing something, there can be 'no moral ground' for opposing it either. There can therefore be no rational or moral ground for opposing any particular choice of ends, for all ends are equally nonrational." (Baugh 1986, 113)

punkt, konkluderer Baugh, er der dog dels heller ingen grund til, at det *ikke* skulle være rationelt for nogen at etablere en autoritær stat, der udøver magt over andre, og dels vil et statsløst samfund ikke kunne fungere, når individernes værdier ikke er tilgængelige for intersubjektiv diskussion og påvirkning.

Wolffs teori forpligter det enkelte individ til at bibeholde sin egen rationelle autonomi og ret til at træffe private beslutninger, men (i modsætning til hos Kant) er det ikke forpligtet til at respektere andres autonomi. Eftersom der ikke er nogen rationel og objektiv grund til at foretrække det ene frem for det andet sæt af normative mål, vil det således være både muligt og acceptabelt for en eller flere personer at have som mål at undertvinge sig andre og udbytte dem. De vil dermed være *forpligtet* til at benytte de midler, der er rationelle i forhold til dette mål, hvilket kunne være oprettelsen af en stat med det dertil hørende magtapparat. At andre ikke er forpligtet til at anerkende disses autoritet og dens legitimitet betyder ikke, at det ikke er rationelt for undertrykkerne at benytte magt og manipulation for at skaffe sig lydige undersåtter.⁹⁴ Wolff har således ikke leveret noget argument imod statens magtudøvelse, men blot argumenteret for en privat og subjektiv skepticisme overfor dens legitimitet og individets forpligtelse overfor dens autoritet.

Endvidere vil magtanvendelse og manipulation være de eneste måder for Wolffs abstrakte individer at forholde sig til hinanden på. Eftersom fornuften kun har instrumental værdi i forhold til opnåelse af de rent subjektive og ikke-rationelle normative mål, så kan jeg måske overbevise en anden om, at vedkommendes handlinger ikke er den bedste måde at realisere hendes mål på, men der er ingen måde for os at diskutere værdien og rationaliteten af disse mål. Hvis mål og værdier er private og kun stammer fra individet selv, så vi har intet fælles grundlag for at finde frem til fælles værdier eller afgøre konflikter mellem modstri-

⁹⁴ "Clearly, a group of persons could adopt a goal, the exploitation of the working class, for example, which requires a coercive State apparatus for its achievement. To remain autonomous, this group of persons must adopt the most instrumentally efficacious means for the achievement of this end, which in this case includes the creation of a coercive State apparatus under its control to oppress the workers. Although the State, conceived as a "group of persons" may not have a right to command and to be obeyed, it is also the case according to Wolff's own analysis of rationality, morality and obligation, that from the perspective of this "group of persons" it may very well be rational and hence obligatory to command and to compel obedience to its commands." (Baugh 1986, 112)

dende målsætninger.⁹⁵ Til gengæld er der intet moralsk bud, der forhindrer mig i at manipulere eller tvinge andre til at ændre deres mål - tværtimod vil jeg være forpligtet til at gøre det, hvis det er den mest rationelle måde for mig at opnå mine mål på, og eftersom vi ikke har noget grundlag for at diskutere værdien af forskellige mål, så kan det være det eneste redskab jeg har til at opnå deres samarbejde.⁹⁶ Vi har altså at gøre med en slags moralsk socialisme, hvor hvert individ må betragte andre som enten irrelevante eller som redskaber til eller forhindringer for realisering af ens egne, helt private, ønsker.

Ligesom hos Hobbes betyder dette abstrakte menneskesyn, at etablering af sociale spilleregler og praksisser er umuligt, for de moralske begreber, der beskriver og følger af sociale praksisser, vil ikke kunne have nogen fælles, intersubjektiv mening. Wolffs autonomibegreb betyder ikke blot, at ingen bør føle sig forpligtet til at adlyde staten, men også at ingen bør føle sig forpligtet til at følge sociale 'regler' som at holde løfter, opføre sig retfærdigt m.v. Enhver vil blot forholde sig instrumentalt til de sociale praksisser og udelukkende følge dem i det omfang, det er rationelt i forhold til realiseringen af ens private mål.⁹⁷ Dette vil gøre det umuligt at etablere fælles sociale værdier og et samfund, hvor folk har nok tiltro til hinanden til, at de kan samarbejde om fælles projekter. Det anarkistiske fællesskab

⁹⁵ "Because what is rational for one agent (in relation to his or her goals) is not rational for another agent with different goals, what is morally 'good' and 'obligatory' for the first agent will not be morally 'good' and 'obligatory' for the other. Indeed, if the other agent has adopted goals and policies positively incompatible with the first agent's, the two agents will have both conflicting conceptions of the good and conflicting obligations. Any moral discourse between such agents will consist of competing but incommensurable and mutually unintelligible moral claims." (Baugh 1986, 114)

⁹⁶ "In Wolff's anarchist community there could be no meaningful debate or discussion of collective choice of ends. There could be limited rational discussion of policies but only in an instrumental sense: 'given that x is your goal, adopt policy y, the most efficient means to that goal.' Because policies are rational (and hence binding for autonomous agents) only in relation to goals, if one agent opposed the policy of another, or his or her autonomy was threatened by that policy, the only way he or she could convince that person to refrain from acting on that policy would be to convince him or her to abandon the goal which made adoption of the policy rationally binding (or 'obligatory' in Wolff's sense). But because choice of ends is nonrational, this cannot be done in a rational manner. The only way to get someone to change his or her goals and concomitant policies would be through threats, bribes, manipulation or some form of nonrational persuasion, but never through rational argument." (Baugh 1986, 114)

⁹⁷ "Whenever it is rational to break the rules, the agent will be 'obligated' to do so. The rules constituting a social practice will then have no binding force - they won't really be rules at all. If the rules are binding and intersubjective, they will threaten individual autonomy just as much as any positive law, for the agent will be required to act in ways not always rationally consistent with a specific personal goal." (Baugh 1986, 114)

ville dermed være håbløst. Baughs konklusion er derfor, at ”*Wolff has clearly demonstrated how not to defend anarchism*”.⁹⁸

3 Politisk og social kritik af staten

Den atomistiske individualisme og fokuseringen på det autonome individs frihed udgør et problem for liberalismen, da det er svært at forene med individets forpligtelse overfor politiske autoriteter.⁹⁹ Den traditionelle løsning på dette *liberale dilemma* er de forskellige variationer af kontraktteorien, hvor det postuleres, at borgene selv påtager sig politiske forpligtelser via forskellige frivillige handlinger - f.eks. i form af en ’oprindelig kontrakt’, hvor staten og den politiske forpligtelse blev skabt, eller i form af kontinuerlige forpligtelsesbekræftende handlinger såsom at benytte sin stemmeret¹⁰⁰ eller at drage fordel af de goder, som staten administrerer.¹⁰¹ Det autonome individ kan således afgive et løfte, som indskrænker dets frihed.¹⁰²

⁹⁸ (Baugh 1986, 121)

⁹⁹ “The dilemma for liberal theory is that it cannot afford to abandon hypothetical voluntarism, and talk merely of political obedience, or the liberal state is deprived of a major ideological support. But nor can it really afford to retain voluntarism, because the concept of 'obligation' is a standing reminder that the liberal state is being presented as something other than it really is.” (Pateman 1985, 168–9)

¹⁰⁰ For en diskussion om teorier om stemmeretten som forpligtelsesbekræftelse se ”Consent and Liberal Democratic Voting” i (Pateman 1985, pp.83).

¹⁰¹ At drage fordel af de samfundsmæssige goder er også blevet tolket som en form for tavs og ubevidst ’samtykke’ - bl.a. af Locke, om hvem Pateman skriver: ”Tacit consent can be inferred from the the fact that people are going peacefully about their everyday lives. The protection of civil government makes it possible for an individual to 'travel freely on the highway', so it is a reasonable hypothesis that in so doing any individual is 'consenting' to the authority of the government and to his political obligation. [...] However, as Hume pointed out long ago, this is rarely a genuine choice for most people [...] [F]ew people would connect consent to the performance of their everyday activities, or to remaining where they were when they came of age. In most critical discussions of Locke's arguments the point is made that individuals do not interpret their everyday lives in this way. [...] 'consent' is meaningless if people do not know that to perform a certain act is to consent.” (Pateman 1985, 72–3)

I nyere tid har argumentet fået en ny form i form af bl.a. Rawls’ ’fair play’-doktrin om hvilken, Dworkin skriver: ”The most popular defense of legitimacy is the argument from fair play: if someone has received benefits under a standing political organization, then he has an obligation to bear the burdens of that organization as well, including an obligation to accept its political decisions, whether or not he has solicited

Disse forsøg på at basere statens legitimitet på borgernes frivillige handlinger er problematiske af flere grunde: Dels er det altid et spørgsmål om fortolkning hvorvidt, det enkelte individs handling virkelig var en bevidst tilkendegivelse af selv-forpligtelse, og det vil altid være muligt at påvise, at der er individer, som ikke har afgivet et sådant løfte, hvorfor statens autoritet altså ikke vil være forpligtende overfor alle,¹⁰³ og endelig vil det for en filosofisk anarkist som Wolff, der mener at afgivelse af personlig autonomi er moralsk forkasteligt, stadig være tvivlsomt om, man *bør* afgive et sådant løfte.¹⁰⁴ Så længe politisk autoritet er baseret på individets selvvalgte forpligtelse, vil det liberale dilemma være uløseligt.¹⁰⁵

Samme menneskesyn udgør dog også et problem for en anarkistisk teori, som ikke ønsker at forsvare statens autoritet men dog gerne vil have et troværdigt bud på, at social orden kan vedligeholdes uden autoritet. Selvom det kan være fristende at tage udgangspunkt i det liberale dilemma for at have et stærkt argument mod statens autoritet, er det næppe nogen frugtbar vej for anarkistiske teorier, da de selv blot vil ende i et *anarkistisk dilemma*, hvor

these benefits or has in any more active way consented to these burdens. [...] [T]he fair play argument assumes that people can incur obligations simply by receiving what they do not seek and would reject if they had the chance. This seems unreasonable.” (Dworkin 1986, 193–4)

¹⁰² “The liberal social contract is treated as if it were a promise, or, at least, as if it were a certain kind of promise: namely, a promise to obey. By virtue of being a promise it transforms obedience into obligation. At the beginning of my argument I remarked upon the peculiar nature of this form of promising. It is a promise which, instead of exemplifying and enlarging the freedom and equality of those who enter into the social practice of promising, denies or limits that freedom and equality in certain, or all, areas of life. The effect of the 'promise' in the liberal social contract is that substantive political freedom and equality, necessary if citizens are to create their own political obligations, are given up or exchanged for the protection of the liberal state.” (Pateman 1985, 169)

¹⁰³ “Consent theory has long been embarrassed by the fact that it always runs into difficulties when confronted by the demand to show who has, and when, and how, actually and explicitly consented in the liberal democratic state. Attempts to comply with that demand frequently end in an admission that some citizens (perhaps many) have not done so, and this conclusion immediately threatens the assumption that political obligation is unproblematic.” (Pateman 1985, 15)

¹⁰⁴ “That men accede to claims of supreme authority is plain. That men *ought* to accede to claims of supreme authority is not so obvious.” (Wolff 1970, 8)

¹⁰⁵ “The inescapable and insoluble dilemma for liberal theory should now be clear. Liberal democratic theorists treat the state as if it were a natural feature of the world and it is assumed that the liberal democratic political method does actually constitute an impartial procedure protecting all interests. *The basic liberal argument about the relationship of citizens to the state is that there are good reasons for obedience. Yet, the argument must be given a voluntarist appearance.* It follows from the postulate of 'naturally' free and equal individuals that political authority must be grounded in individual commitment.” (Pateman 1985, 168)

det bliver svært at forene individuel autonomi med muligheden for at individet kan pådrage sig sociale forpligtelser overfor andre. Det er ingen logisk nødvendighed, at et ligeværdigt og ikke-hierarkisk samfund ikke kan have plads til visse former for autoritet og forpligtelse. I stedet for at afvise enhver form for forpligtelse og autoritet som autonomikrænkende og derfor *a priori* illegitim, kan det derfor være på sin plads at skelne mellem forskellige former ud fra en empirisk og normativ analyse af hvad, de betyder for de sociale relationer, og hvorvidt, de er *ønskværdige*.¹⁰⁶ Et sådant argument vil kunne forholde sig til en anden variant af liberalismen, som ikke baserer statens legitimitet på individets samtykke, men i stedet på utilitaristiske argumenter om, at det er bedre for alle at leve i et samfund med en stat, end det er at leve uden, hvorfor det er det eneste *rationelle* at forpligte sig overfor staten.¹⁰⁷

Inden vi kan afgøre om staten er en ønskværdig institution, er det dog nødvendigt at forholde os til, *hvilken form for autoritet* det er, den gør krav på. At selv anarkister godt kan anerkende visse former for autoritet og forpligtelse,¹⁰⁸ udgør nemlig ikke i sig selv et forsvar for staten. Når Wolffs liberale kritikere forsøger at forsvare statens legitimitet ved at vise, at stærkt begrænsede autoritetsbegreber ikke nødvendigvis vil være autonomikrænkende, så forsvarer de et hypotetisk og idealiseret statsbegreb, der ikke er dækkende for de reelt eksisterende

¹⁰⁶ “What one should argue is not that justified authority is a contradiction in terms, but that to believe in it is a moral mistake.” (L. Green 1990, 36)

¹⁰⁷ Et argument, der kan give anledning til teorien om ‘hypotetisk samtykke’: “Steinberg recognizes that the question of why ‘obligation’ is self-assumed is central to the understanding of liberal claims about political obligation, but he nevertheless insists that ‘consent’ is the problem. Locke’s references to consent are interpreted as entirely metaphorical, used only to indicate that certain acts are rational. And this, Steinberg argues, is how all references to consent must be understood. No acts of commitment are required for political obligation. Rather, argument should begin from the fact that the liberal state promotes certain ends and purposes, and, therefore, since we already know that the state is morally legitimate, citizens ought to obey. They act rationally (metaphorically, ‘consent’) if they do.” (Pateman 1985, 181)

¹⁰⁸ “There are, in principle, grounds for the legitimation of authority. Moreover, there are actual forms of authority that anarchists are willing to countenance. An obvious case in point is parental authority, which most anarchists accept, albeit in qualified form (not, that is, as a form of ‘natural authority’ that is unquestionable or absolute). As the anarchist sees it, questioning parental authority is perfectly reasonable; like all forms of authority, it must be justified. The legitimacy of even parental authority cannot be asserted a priori. A pragmatic justification for it might be accepted by the anarchist – that is, an argument to the effect that the absence of such authority is demonstrably unfavourable to the well-being, or even mere preservation, of the subject over whom it is exercised.” (McLaughlin 2007, 33)

sterende stater.¹⁰⁹ Staten er kendetegnet ved at være en *centraliseret* institution, der forbeholder sig retten til at fremføre direktiver, som er *bindende for alle* indenfor dens territorie *uanset, om de har anerkendt den* eller ej, og til at *bruge vold* eller anden magtanvendelse for at fremtvinge adlydelse; endvidere er den unik i sit krav om *territorial suverænitet*, sin *permanente* status og i sin ekstremt *omfattende indflydelsessfære*, der giver den ret til at træffe et utal af beslutninger, der påvirker vort liv på mange forskellige områder.¹¹⁰ Når vi vurderer, om det er rationelt at foretrække et statsligt samfund, er det denne - *den statslige* - form for autoritet vi må forholde os til. Udover at overveje, om der kan tænkes alternative samfundsformer, som stadig er organiserede uden at operere med samme autoritetsform, må vi også overveje, hvad det gør ved samfundet og ved de mellem-menneskelige forhold at organisere samfundet efter den statslige model. Anarkister hæfter sig bl.a. ved, at den moderne statsform er præget af *overvågning, bureaukrati, kontrol, tvang, militarisme og ulighed*.¹¹¹

Det er klart, at staten også varetager en række opgaver, der er nødvendige i et samfund: Administration og fordeling af ressourcer, håndhævelse af borgernes sikkerhed og straf af lovovertrædere, iværksættelse og vedligeholdelse af infrastruktur og meget mere. Disse er alle '*offentlige goder*', som det enkelte individ måske hverken ville have mulighed for eller være motiveret til at bidrage til, hvis hun var alene om det, men som ikke desto mindre er til glæde for mange (omend nytteværdien af de enkelte opgaver ikke nødvendigvis er lige- ligt fordelt - nogle kan ligefrem have en negativ interesse i nogle af dem). De kræver altså en form for organisation og social koordinering. Det er dog ikke på nogen måde klart, at staten er den eneste form for organisering, der kan varetage disse opgaver. I anden del skal vi komme ind på alternative løsninger for varetagelse af offentlige goder, men her vil jeg

¹⁰⁹ "Anarchists are not concerned with hypothetical conditions of legitimacy, any more than they are concerned with hypothetical principles of justice. [...] Yes, legitimate authority is conceivable, but so are many other social relations *including anarchy*. Ultimately, anarchists demand a more rigorous moral examination of authoritative relations as they actually operate." (McLaughlin 2007, 58)

¹¹⁰ (McLaughlin 2007, 74–85)

¹¹¹ (Se bl.a. S. Clark 2007, 87–92; McLaughlin 2007, 79)

berøre den tese, at selvom de samme goder kan opfyldes af to forskellige organiseringsformer, så er det ikke ligegyldigt, hvilken vi vælger.

Som (den liberale) Leslie Green bemærker, er det ikke ligegyldigt om en bestemt fordeling af ressourcer er kommet til via frivillig udveksling eller ved tvang, uanset om de to fordelingsniveauer er identiske.¹¹² Jeg vil tilføje et par eksempler: Selvom vi ønsker en forbryder anholdt og stillet til ansvar, så er det ikke sikkert, at vi vil bifalde det, hvis vedkommende bliver anholdt og straffet ved brug af retssikkerhedskrænkende metoder - at han får en 'fair retssag' kan være en del af vor opfattelse af, hvad det vil sige at blive 'stillet til ansvar' og af vor opfattelse af retfærdighed, uanset om straffen eventuelt måtte blive den samme. Og selvom jeg måske har fuld tillid til, at du er i stand til at udføre et projekt, der vil gavne os begge, så kan jeg godt have et legitimt ønske om at være med i processen og udformningen og ikke føle samme glæde ved det endelige resultat, hvis det blev gennemført hen over hovedet på mig. Vi kan altså have præferencer, der går ud over det endelige resultat - vi har også præferencer om *hvordan*, resultatet blev til.

Green kalder disse præferencer for "*outcome-independent*" og mener at de i sig selv er moralsk relevante.¹¹³ At vi bekymrer os for 'redskabet' og ikke bare 'resultatet' skyldes ifølge Green, at vi "*attach certain value to specific forms of human relationship, specific structures of interaction, in a way that is partly independent of the outcomes to which they lead.*" De sociale relationer og strukturer, hvori en politisk beslutning tages og udføres, kalder Green for 'modaliteter', og at have selvstændige og outcome-uafhængige præferencer for bestemte samfundsmæssige modaliteter er at anlægge et "*social relations perspective*".¹¹⁴ Man kan mene, at visse sociale strukturer og mellemmenneskelige forhold er mere værd end andre, uafhængigt af, hvor effektive, de er med hensyn til bestemte resultater. Sta-

¹¹² "Suppose we favour some particular distribution of holdings among persons, a particular assignment of rights and duties. It is, I think, possible to say of such a distribution that it is good or bad, other things being equal. This is not the strong and false claim that all that matters is the shape of the distribution in question. No one favors an equal distribution of property if it comes about by theft. On the contrary, we are also concerned with what Robert Nozick calls its 'historical' features." (L. Green 1990, 9)

¹¹³ "The main argument for attending to social relations is that we have outcome-independent preferences for certain ways of doing things. That is a moral claim." (L. Green 1990, 10)

¹¹⁴ (L. Green 1990, 10)

ten er en politisk 'modalitet', som indebærer bestemte sociale strukturer såsom centralisering, repræsentation og autoritet samt et vist niveau af magtanvendelse. Det kan godt være, at det gør den mere effektiv til håndtering af visse administrative beslutninger, men det er et legitimt synspunkt at være skeptisk overfor de sociale strukturer, der kendetegner staten som institution.

Det er dog muligt at gå videre og argumentere for, at de politiske modaliteter i sig selv har visse resultater og påvirker hvilke beslutninger, der kan træffes og udføres, fordi de indebærer og fremmer bestemte sociale strukturer. Ligesom det er muligt for liberalister at argumentere for at 'det fri marked' er en bedre struktur end staten til allokering af ressourcer og planlægning af produktion, fordi staten har andre interesser og indsigter end de private aktører, er det muligt for anarkister at argumentere for, at centraliseret autoritet ikke er en effektiv metode, til fremme af social lighed og orden, fordi de sociale strukturer, som fremmes af staten ikke gør den til et 'neutralt redskab'. Den sociale struktur man benytter til at fremme bestemte sociale forhold vil være afgørende for, hvilke sociale forhold, man kan fremme.

Det er en central del af den anarkistiske ideologi, at midlet ikke er ligegyldigt - at det ikke helliger målet.¹¹⁵ Ikke fordi anarkister nødvendigvis er tilhængere af en deontologisk etik frem for en konsekvens-etik, men fordi anarkismen mener, at mål og midler hænger nøje sammen på den måde, at et mål kun kan realiseres ved metoder, der bygger på de samme principper, som man ønsker udtrykt i det endelige mål. Derfor afviser anarkismen, at et ligeværdigt og frit samfund, kan etableres gennem autoritære og hierarkiske politiske organisationer.¹¹⁶ Dette fokus på principiel overensstemmelse mellem mål og midler er en central del af anarkismen og placerer den hinsides konsekvens- og pligtetikken og i hvad, der i ste-

¹¹⁵ "It is essential to anarchism that ends not be separated from means" (J. P. Clark 1978)

¹¹⁶ "The anarchist position has been characterised by the oft-quoted comment of James Guillaume, a colleague of Bakunin: 'How could one want an equalitarian and free society to issue from authoritarian organisation?'" (Franks 2006, 98) "Genuine anarchists have always strongly opposed this essentially Marxist idea that, in Bakunin's words, 'anarchy or freedom is the aim, but the State or dictatorship is the means. Therefore in order to emancipate the masses they must first be enslaved.' Anarchists reject the instrumental view that the end justifies the means, insisting that ends and means are inseparable." (Baugh 1986)

det er blevet kaldt den 'præfigurative etik'.¹¹⁷ Det er altså ikke af rent 'moralske' eller personlige grunde at anarkister er skeptiske overfor politisk autoritet og andre sociale strukturer; anarkismen mener, at de politiske modaliteter er afgørende for, hvilke beslutninger, der kan træffes, og at resultatet altså ikke er uafhængigt af 'redskabet'.¹¹⁸

Vi skal nu se på to forskellige (men kompatible) anarkistiske teorier, der er kritiske overfor staten, men som adskiller sig fra Wolff ved ikke at fokusere på det enkelte individ og dets forhold til den politiske autoritet. I stedet tager de udgangspunkt i sociale forhold og strukturer mellem individerne og kritiserer staten ud fra analyser af hvordan, den påvirker disse forhold. Dette gør det muligt ikke blot at forholde sig kritisk til sociale institutioner og strukturer - også andre end staten - men også at udforme en konstruktiv teori om hvilke, sociale praksisser og strukturer, der må fremmes, hvis man ønsker et statsløst samfund. Ved at forholde sig til staten og til politisk autoritet som problematiske sociale relationer er det muligt at bibeholde muligheden for sociale forpligtelser, idet man kan vurdere forpligtelser ud fra hvorledes, de fremmer eller hindrer ønskværdige sociale relationer, i stedet for at afvise enhver form for forpligtelse som en irrationel begrænsning af individets autonomi.¹¹⁹

3.1 Carter: Staten forårsager ulighed

Anarkismen og marxismen har altid haft et anstrengt forhold til hinanden. De to ideologier har flere fælles berøringsflader i og med, at de begge opstod ud af 1800-tallets arbejderbe-

¹¹⁷ For en uddybende diskussion om præfigurativ etik og anarkismens forhold til hhv. pligt- og konsekvens-etikken se (Franks 2006, 93–114)

¹¹⁸ "As many anarchists (for example, Bakunin) have pointed out, it is on the question of practical strategies that anarchists and Marxists part company, rather than on their visions of the ideal society. In many ways, Kropotkin's description of communism is similar to that of Marx and Engels. The anarchist's point is not necessarily that the Marxists' goal is wrong, but that given the methods they advocate, they can be certain never to reach it." (J. P. Clark 1978)

¹¹⁹ "The anarchist may therefore accept the proposed analysis of what it is, in Weber's language, to regard some requirement as binding, while discriminating among forms of binding commitment on other grounds; he can hold that some are immoral without holding that all are irrational." (L. Green 1990, 39–40)

vægelse, at de stort set henvender sig til det samme publikum, og at de begge deler målsætningen om et ligeværdigt og udbytningssløst samfund. Men hvor marxismen ønsker at erobre den politiske magt og bruge staten (i nogle former endda styrke den) til at gennemføre økonomiske forandringer, og først derefter - måske - afskaffe den, så ønsker anarkismen at tage skridt direkte hen mod statens afskaffelse.¹²⁰

Forskellen mellem de to retninger er ikke, at anarkismen er mere utålmodig end marxismen. De forskellige holdninger til staten skyldes, at marxismen har et instrumentalt forhold til staten og betragter dens politiske indhold som et resultat af de økonomiske forhold - staten repræsenterer blot de til enhver tid herskende økonomiske magthavere - hvorfor den kan blive et progressivt redskab, hvis de økonomiske forhold ændrer karakter, og desuden vil afskaffe sig selv, når der ikke længere er klasseforskelle.¹²¹ Anarkismen er imod en sådan instrumentalisme.¹²² Den mener i stedet, at staten spiller en aktiv rolle i de økonomiske forhold - at den politiske magt er uløseligt sammenkoblet med den økonomiske udbytning - og endvidere, at enhver magtinstitution vil have en interesse i at bevare og styrke sig selv og sin magt, hvorfor staten hverken kan eller vil afskaffe sig selv.¹²³ Økonomisk udbytning

¹²⁰ Frederick Engels opsummerer - lettere karikeret - forskellen mellem den marxistiske analyse og den anarkistiske således: "While the great mass of the Social-Democratic workers hold our view that state power is nothing more than the organization with which the ruling classes - landowners and capitalists - have provided themselves in order to protect their social privileges, Bakunin maintains that the state has created capital, that the capitalist has his capital only by the grace of the state. And since the state is the chief evil, the state above all must be abolished; then capital will go to hell of itself. We, on the contrary, say: abolish capital, the appropriation of all the means of production by the few, and the state will fall of itself. The difference is an essential one". (Frederick Engels: Brev til Theodor Cuno, 24. januar 1872, citeret i Carter 2010)

¹²¹ "The people's state has been flung in our teeth *ad nauseam* by the anarchists, although Marx's anti-Proudhon piece and after it the *Communist Manifesto* declare outright that, with the introduction of the socialist order of society, the state will dissolve of itself and disappear. Now, since the state is merely a transitional institution of which use is made in the struggle, in the revolution, to keep down one's enemies by force, it is utter nonsense to speak of a free people's state; so long as the proletariat still *makes use* of the state, it makes use of it, not for the purpose of freedom, but of keeping down its enemies and, as soon as there can be any question of freedom, the state as such ceases to exist." (Engels 1875)

¹²² "Political power, anarchists argue, is not merely the 'excrescence' of the 'economic base,' nor will it necessarily disappear with the abolition of capitalism. The State is not, any more than technology, a morally neutral instrument which can be put to good uses, but by its very nature an instrument of class domination, whether of the capitalist class or a new class of Communist bureaucrats." (Baugh 1986)

¹²³ "[O]ne reason why the removal of fractures within civil society might not lead to the state's disappearance is that once an authoritarian state had arisen, even if its rise was due to fracturing within civil society, such

er afhængig af politisk dominans, og politisk dominans skaber udbytning, hvorfor staten må afskaffes samtidig med de økonomiske forhold.¹²⁴ Anarkismen og marxismen har altså forskellige og modstridende analyser af magtforhold og samfundsforandring.

Marxismens blinde plet

Alan Carter har i flere værker - kulminerende med *Radical Green Political Theory* - arbejdet på at udvikle en omfattende samfundsanalyse, som beskæftiger sig kritisk med marxistisk teori og gør op med dens instrumentale forhold til staten. Han benytter bl.a. begreber og værktøjer fra den analytiske marxist G.A. Cohen til at danne en eksplicit anarkistisk model for historisk forandring af samfundsforhold.

Marxismen kalder sin samfundsanalyse for 'historisk materialisme', fordi den historiske drivkraft, ifølge marxismen, er menneskenes materielle - dvs. *økonomiske* - forhold, ikke deres tanker og idéer.¹²⁵ Menneskenes ideologier ændrer ikke verden - de er tværtimod selv produkter af forandringer i verden. Det samme gælder de politiske institutioner og beslutninger: de er resultater af forandringer i de økonomiske forhold. Det er altså ikke de politiske forhold, som forårsager samfundsforandringer; samfundsforandringerne forårsages af økonomiske forhold, som er mere eller mindre udenfor politisk kontrol. Alt, de politiske

a state might have the power to tax those within civil society to such an extent that it could pay for a large enough police force and standing army to keep it in power even once that fracturing within civil society had been removed.” (Carter 2010)

¹²⁴ “Domination can occur without exploitation, though it encourages the latter. (Accordingly, a change in the ‘mode of domination’ might result in a change in the nature of exploitative relations or a change in the very mode of production. This is what anarchists argue against Marxian economism.) The state can subsist independently of capitalism, for example. (Even Marxists believe that the state can outlast capitalism, at least ‘transitionally’). They tell us that a transitional state (the revolutionary dictatorship) would serve the interests of the proletariat rather than of the bourgeoisie, while a future ‘non-political’ state or ‘administration’ would serve the interests of all in a classless society. Anarchists argue against such instrumentalism.” (McLaughlin 2007, 49)

¹²⁵ ”The materialist conception of history starts from the proposition that the production and, next to production, the exchange of things produced, is the basis of all social structure; that in every society that has appeared in history, the manner in which wealth is distributed and society divided into classes or estates is dependent upon what is produced, how it is produced, and how the products are exchanged. From this point of view the final causes of all social changes and political revolutions are to be sought, not in men's brains, not in man's better insight into eternal truth and justice, but in changes in the modes of production and exchange. They are to be sought, not in the *philosophy*, but in the *economics* of each particular epoch.” (Engels 1876, kap. 1, Part III)

magthavere og tænkere kan gøre, er enten at følge med denne udvikling og udvikle politiske idéer, der stemmer mere overens med den materielle udvikling, eller at hænge fast i idéer, der ikke længere er relevante for den økonomiske basis, og blive afskaffet ved en revolutionær omvæltning.¹²⁶ Denne historiske model forklarer hvorfor, marxismen har et instrumentalt syn på staten og den politiske magt: Selvom staten i øjeblikket er et resultat af de nuværende økonomiske forhold, så kan den ikke afskrives som værktøj, for hvis blot de økonomiske forhold forandres, så vil de politiske forhold også forandres, og staten vil i så fald kunne blive et progressivt instrument eller forsvinde af sig selv.¹²⁷

For Marxismen er staten og andre politiske institutioner og love altså blot en 'overbygning', der hviler på og er afhængig af den materielle såkaldte 'basis'. Samfundets basis består dels af *produktionsforholdene* - dvs. hvem, der kontrollerer produktionsmidlerne - og *produktivkræfterne*, som er de materielle bestanddele, der indgår i den samfundsmæssige produktion (i form af råvarer, menneskelig arbejdskraft og teknologi).¹²⁸ Forskellige faktorer såsom befolkningsudvikling, naturkatastrofer, konkurrence m.v. kan gennemtvinge en forandring af den økonomiske basis - typisk ved en udvikling af produktivkræfterne, så de kan producere mere, hvilket medfører en forandring af produktionsforholdene som optimeres til nye produktionsformer. Denne udvikling af basis nødvendiggør en forandring i overbygningen - de politiske forhold - som må skabe nye ideologier, love og politiske instituti-

¹²⁶ "[O]n Cohen's account, revolutionary transformations of society occur when the relations of production become, in some sense, dysfunctional for the further development of the forces of production" (Carter 2010)

¹²⁷ "Crucially, then, Marx's theoretical approach, in contradistinction to the anarchist approach, generates a significant political implication: namely, that if one correctly sorts out the economic structure of society, then political problems simply disappear. For, according to Marx, political power is class power. Hence, political power must disappear when classes disappear." (Carter 2010)

¹²⁸ "Following Marx, Cohen distinguishes between a 'superstructure' of noneconomic institutions (in particular, legal and political institutions) and the structure of relations of production that comprise the 'base' or 'foundation,' in Marx's terminology. For brevity's sake, we can regard this as a distinction between a set of political relations and a set of economic relations. Cohen further distinguishes between the relations of production and the forces of production. According to Cohen, the relations of production are best construed as relations of, or relations presupposing, effective control of the productive forces. And it is the development of these forces of production that explains historical transition, on Cohen's interpretation of Marx's theory of history." (Carter 2000)

oner, der bedst kan sikre de optimale forhold for den ny 'basis'.¹²⁹ Et eksempel kunne være opfindelsen af dampmaskinen eller samlebåndsarbejdet (to forskellige produktivkræfter), som medførte nye produktionsforhold, da det nu blev muligt at have større fabrikker og transportere varer længere, og disse økonomiske forandringer nødvendiggjorde forandringer i overbygningen både med hensyn til fordeling af politisk magt, nye love, ideologisk og kulturelle forandringer m.v. Denne model, hvor den teknologiske udvikling har primær forklaringsværdi og driver den historiske udvikling, kalder Carter "the techno-primacy thesis".¹³⁰ Lettere forsimplet ser den sådan ud:

Basis (produktivkræfter → produktionsforhold) → Overbygning (politiske forhold), hvor pilene indikere, hvilke elementer, der primært driver forandringen hos andre elementer.¹³¹

Carter er ikke tilfreds med denne model, som fritager de politiske magtforhold og -institutioner for indflydelse på og 'ansvar' for samfundsforholdene. Ifølge Carter mangler der et element i modellen, og denne mangel giver marxismen en 'blind plet', som forklarer dens overfokusering på de økonomiske frem for de politiske forhold. Cohen har bevidst valgt at tale om 'kontrol' over produktionsmidlerne i stedet for 'ejerskab', fordi en typisk indvendning mod den marxistiske model er, at 'ejerskab' er en juridisk kategori, som rettelig burde høre til i den politisk-juridiske 'overbygning'.¹³² Men hvis vi skal tale om 'kontrol', er det ifølge Carter nødvendigt at inkludere et fjerde element til modellen: de midler, der mulig-

¹²⁹ "So according to Cohen, technological development plays the key role within the process of historical change. Put another way, on Cohen's account, central to Marx's theory of history is the development of the forces of production. These economic forces explain the nature of the economic relations, which in turn explain the nature of the political relations." (Carter 2000)

¹³⁰ "The first, Cohen calls 'the Primacy Thesis.' But because of its stress on technology and because I am about to propose an alternative primacy thesis, I shall rename it 'the Techno-Primacy Thesis.' Cohen puts this thesis as follows: The Techno-Primacy Thesis: The nature of a set of production relations is explained by the level of development of the productive forces embraced by it (to a far greater extent than vice versa)." (Carter 2000)

¹³¹ (Se grafisk illustration og uddykning i Carter 2010, figur 1)

¹³² "But why does Cohen define the economic structure as a set of relations of, or presupposing, effective control of the productive forces, rather than as it is standardly conceived—namely, as a set of ownership rights? He does so because a common objection raised by analytical philosophers against Marx's theory of history is that the base cannot be effectively distinguished from the superstructure because economic relations are legal relations, and legal relations are superstructural. By defining economic relations in a *rechtsfrei* manner, Cohen side-steps this objection." (Carter 2000)

gør kontrollen.¹³³ Ligesom produktivkræfterne udgøres disse kontrolmidler af materielle råvarer, menneskelig arbejdskraft og teknologi og konkret består de bl.a. af fænomener som politi, militær, våben og propaganda - det vil sige de midler, staten har til rådighed for at håndhæve sin autoritet samt bevare de herskende økonomiske forhold, inklusiv ejerskabsforholdene. Disse fænomener er for de politiske forhold, hvad produktivkræfterne er for de økonomiske forhold, hvilket giver det politiske et materielt element. For at det harmoniserer med den marxistiske model, kalder Carter statens magtredskaber for '*de politiske kræfter*'.¹³⁴

Dette giver os en model med en helt anden dynamik, hvor staten ikke længere er en passiv aktør, men kan være en aktiv drivkraft i opretholdelsen eller forandring af samfundsforholdene. I den marxistiske model er det den økonomiske basis, der presser de politiske forhold til forandring for at få optimale politiske betingelser til sin egen udvikling. Men i Carters alternative model er det også muligt, at de *politiske* forhold - ved brug af deres politiske kræfter - presser produktionsforholdene for at opnå optimale økonomiske betingelser til *sin egen* udvikling. Ligesom de økonomiske aktører ønsker at påvirke de politiske forhold for bedre at kunne udbytte ressourcer og arbejdskraft og konsolidere sin økonomiske magt, er de politiske aktører interesserede i at påvirke de økonomiske forhold på en måde, der fremmer deres politiske magt, og ligesom de økonomiske aktører konstant søger at udvikle

¹³³ "However, construing economic relations as relations of, or presupposing, effective control of the productive forces gives rise to the question of how such control is enabled and preserved-a question that anyone at all sympathetic to anarchism is bound to ask. Just as Cohen argues that it is a mistake to confuse *rechts-frei* economic relations with legal ones, an anarchist is likely to argue that it is at least as serious an error to fail to separate economic relations when construed as relations of, or presupposing, effective control from whatever the ability to exercise that control rests on. Such an ability cannot just be taken for granted. It requires power." (Carter 2000)

¹³⁴ "To complete the list, we would need to draw a distinction within the political sphere that parallels the one drawn within the economic. Let us therefore distinguish between both the political and the economic instances and between their respective relations and forces. This gives us four categories: political relations, economic relations, economic forces, and political forces-the latter category containing forces of defense. And as this new category-political forces-comprises the forces that empower the state, it is obviously going to figure predominantly in any cogent anarchist political theory." (Carter 2000)

produktivkræfterne, vil de politiske aktører søge at udvikle *de politiske kræfter*.¹³⁵ Konkret er staten interesseret i en stærk samfundsøkonomi, der kan give den økonomiske midler (evt. via beskatning) til udvikling og optimering af dens politiske redskaber (våben, bureaukrati eller velfærdsprogrammer) til brug i konkurrencen med andre stater og til konsolidering af de interne magtforhold (f.eks. ved at vinde valg eller ved at slå ned på opposition alt efter statens form).

Staten og udbytning

Dette betyder, at marxister har ret i, at staten i dag under de givne økonomiske forhold har sammenfaldende interesser med 'kapitalen', men også at de tager fejl i, at den har et lighedsskabende potentiale under andre økonomiske forhold. Staten og de politiske forhold er nemlig ikke et 'biprodukt' af de økonomiske forhold, men en aktør med selvstændige interesser - interesser som kan harmonisere med de, der kontrollerer produktionsmidlerne, men som ikke nødvendigvis behøver at gøre det. Det betyder, at staten kan gribe aktivt ind for at fremme udviklingen af produktivkræfterne og støtte de herskende økonomiske forhold, men også at den kan have en interesse i at gennemtvinge en forandring af produktionsforholdene, hvis de ikke længere er de mest økonomisk eller politisk effektive - statens alliance med de økonomiske ejere behøver altså ikke at være permanent.¹³⁶

Konkrete eksempler på staten som aktiv aktør i udviklingen af de økonomiske forhold kunne være de love, der afskaffede den fælles ret til at benytte visse jord- og skov-arealer (fæl-

¹³⁵ "[A] structure of political relations ordinarily selects economic relations that are functional for it. And the political forces stabilize those economic relations that are simultaneously functional for the development of the political forces by producing the surplus their development requires." (Carter 2000)

¹³⁶ "[I]t can be argued that the state would, in any case continue to behave in a manner which, as a matter of contingent fact, protected the interests of the bourgeoisie, but only so long as this manner of behaving facilitated the production of the wealth the state requires. So, if the state acts in a manner which protects the interests of the bourgeoisie, it might well do so when and because bourgeois and state interests happen to coincide (which, it can be argued, is usually the case, given that both the state and bourgeoisie require that the production of wealth be maximized, and given that the bourgeoisie is highly efficient at maximizing it). In other words, Marxists could very well have mistaken a contingent correspondence between state and bourgeois interests for an instrumental relationship. In which case, the modern state would not, as many Marxists have thought, be the instrument of the bourgeoisie; rather it would act so as to carry out its own interests - interests which just happen to correspond to those of the bourgeoisie." (Carter 1999b, 58)

leder) under starten af den industrielle revolution og dermed drev store mængder af bønder ind til byen, hvor de kunne blive en del af det industrielle proletariat, eller den amerikanske stats aktive rolle i bygningen af jernbanen som forbandt Øst- og Vestkysten og dermed øgede den politiske kontrol og forandrede de økonomiske forhold.¹³⁷ I nogle tilfælde fremskynder staten en økonomisk udvikling, der er til gavn for de herskende økonomiske magthavere, men det modsatte har også været tilfældet ved bl.a. statsrevolutionerne i Rusland og tidligere europæiske kolonier, hvor staten gik imod en ineffektiv ejerklasse og erstattede den med sin egen kontrol over produktionsmidlerne. Hvis forvalterne af produktionsmidlerne og de økonomiske forhold ikke er effektive nok ud fra de politiske aktørers synsvinkel (for eksempel fordi forvalterne i postkoloniale lande sender profitten til en anden stat, som dominerer den første), så kan staten gribe ind og selv tage kontrollen.

Hvad der til gengæld er et næsten lovmæssigt sammenfald er, at staten ligesom ejerne af produktionsmidlerne er interesseret i optimal udnyttelse af ressourcer og arbejdskraft - produktivkræfterne - idet det også er grundlaget for dens egen magt og for udviklingen af dens politiske kræfter. Dette blev bl.a. illustreret af den russiske statsrevolution, hvor de første forsøg med arbejdernes selvforvaltning af produktionsmidlerne hurtigt blev nedkæmpet af den nye 'socialistiske' stat, som genindførte et produktionssystem baseret på ulighed og forstærkede det med principper inspireret af de mest udbyttingsintensive kapitalistiske produktionsteknologier.¹³⁸ Alt dette blev retfærdiggjort med henvisning til statens konkurrence

¹³⁷ Taylor illustrerer bl.a. hvorledes, politiske aktører medvirkede til at forandre de økonomiske forhold i hhv. det før-revolutionære Frankrig og Rusland, hvor landsbysamfundenes struktur og kultur i høj grad var skabt af politiske aktørers behov for beskatning og for centralisering (M. Taylor 1989, 123–132). Se også James Scotts *Seeing Like a State*, der blandt en lang række eksempler på statslig indgriben og forandring af forskellige samfund også bemærker om den franske statsdannelse: "Common land, although it was a vitally important subsistence resource for the rural poor, yielded no revenue either. In the eighteenth century, the physiocrats would condemn all common property on two presumptive grounds: it was inefficiently exploited, and it was fiscally barren." (Scott 1999, 23) I *The Art of Not Being Governed* skriver Scott om de historiske processer i Sydøstasien: "[T]he power of the state to deploy distance-demolishing technologies - railroads, all-weather roads, telephone, telegraph, airpower, helicopters, and now information technology - so changed the strategic balance of power between self-governing peoples and nation-states." (Scott 2009, xii) For en historisk gennemgang af den engelske stats ophævelse af almenretten, se *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820* (Neeson 1996).

¹³⁸ Leon Trotsky: "The only way to attract the labor power necessary for our economic problems is to introduce compulsory labor service. [...] The introduction of compulsory labor service is unthinkable without

med andre stater og behovet for styrkelse af dens politiske kræfter.¹³⁹ Egalitære økonomiske forhold og arbejdernes selvforvaltning over produktionsmidlerne var lige så lidt i statens som i kapitalens interesse, eftersom de begge har behov for at få så meget som muligt ud af arbejdernes produktion.¹⁴⁰ Hvor profitten fra arbejdernes produktion før gik til kapitalejerens investeringer i udviklingen nye produktivkræfter, gik de derefter til statens udvikling af de politiske kræfter - dvs. til våben, bureaukrati, militær og andre kontrolredskaber. Dette historiske eksempel bekræfter den anarkistiske mistro til, at staten kan være et redskab, der vil afskaffe udbytning og ulighed.¹⁴¹ Mistroen gælder ikke kun den leninistiske

the application, to a greater or less degree, of the methods of militarization of labor." [...] "Consequently, wages, in the form both of money and of goods, must be brought into the closest possible touch with the productivity of individual labor. Under capitalism, the system of piece-work and of grading, the application of the Taylor system, etc., have as their object to increase the exploitation of the workers by the squeezing-out of surplus value. Under Socialist production, piece-work, bonuses, etc., have as their problem to increase the volume of social product, and consequently to raise the general well-being." [...] "[T]he young Socialist State requires trade unions, not for a struggle for better conditions of labor - that is the task of the social and State organizations as a whole - but to organize the working class for the ends of production." [...] "In the working class there are many forces, gifts, and talents. They must be brought out and displayed in rivalry. The one-man principle in the administrative and technical sphere assists this. That is why it is higher and more fruitful than the collegiate principle." (Alle citater fra "The Soviet Government and Industry", kapitel 8, i Trotsky 1920)

Vladimir Lenin: "The possibility of building socialism depends exactly upon our success in combining the Soviet power and the Soviet organisation of administration with the up-to-date achievements of capitalism. We must organise in Russia the study and teaching of the Taylor system and systematically try it out and adapt it to our own ends." ("Raising the Productivity of Labour" i Lenin 1918a) "[O]ur task is to study the state capitalism of the Germans, to spare no effort in copying it and not shrink from adopting dictatorial methods to hasten the copying of it [...] At present, petty-bourgeois capitalism prevails in Russia, and it is one and the same road that leads from it to both large-scale state capitalism and to socialism, through one and the same intermediary station called 'national accounting and control of production and distribution'." (Lenin 1918b). "For socialism is merely the next step forward from state-capitalist monopoly. Or, in other words, socialism is merely state-capitalist monopoly which is made to serve the interests of the whole people and has to that extent ceased to be capitalist monopoly." (Lenin 1917)

¹³⁹ Bemærk Lenins argument for indførelse af mere udbytningseffektive produktionsformer: "All our efforts must be exerted to the utmost to [...] bring about an economic revival, without which a real increase in our country's defence potential is inconceivable" (Lenin 1918a), hvortil Carter konkluderer: "Ironically, then, the revolution in Russia, led by Marxists, not only contradicts Marx's theory of history, but it also corroborates the State-Primacy Theory" (Carter 2000)

¹⁴⁰ "[E]galitarian economic relations controlled by the producers themselves are unlikely to be perceived by the state as guaranteeing the productivity and the surplus that it requires to retain power. The state is likely to think that workers in control of their own production will either choose to work less arduously or to consume more of their own produce, thereby offering less of a surplus to the state. In a word, egalitarian economic relations are not in the state's interests." (Carter 2000)

¹⁴¹ Bakunins (lettere karikerede) kritik af Marx er således: "He takes no account of other factors in history, such as the ever-present reaction of political, juridical, and religious institutions on the economic situation.

diktaturstat. En anden variant af marxismen, socialdemokratismen, har været en faktor i skabelsen af mere økonomisk lighed og forbedring af arbejdernes vilkår, men den statslige socialdemokratisme kan kun støtte denne udvikling i det omfang, den ikke er en hindring for de økonomiske forhold, som statens budget er afhængigt af. Når statens økonomi er truet, agiterer også socialdemokratiske regeringer for øget arbejdstid og reallønsnedgang for arbejderne og dermed altså for øget ulighed og udbytning.¹⁴² Mange marxister vil nok forklare dette med henvisning til at også en socialdemokratisk stat blot vil føre den politik, som dikteres af de herskende økonomiske klasser, men Carters anarkistiske model gør det muligt i stedet at hævde, at også en socialdemokratisk stat har selvstændige interesser i bevarelse af ulige økonomiske forhold, og kan træffe beslutninger baseret på disse interesser.

En eksplicit anarkistisk historisk udviklingsmodel

Et interessant aspekt ved Carters tilføjelse af de politiske kræfter til Cohens marxistiske model er, at det gør, at modellen nu kan 'vendes på hovedet' og stadig have samme historiske forklaringsværdi. Cohen argumenterer for, at menneskets *rationalitet* kombineret med en situation med *materiel nød* (f.eks. fødevaremangel) giver anledning til udvikling af nye teknologier (produktivkræfter), som kan effektivisere produktionen men også forårsager nye produktionsforhold og politiske forhold. Nye teknologier - såsom landbrug frem for jagt - kræver nemlig andre produktionsforhold - såsom ejerskab og kontrol over jorden - og giver dermed anledning til nye politiske forhold (såsom staten).¹⁴³

He says: 'Poverty produces political slavery, the State.' But he does not allow this expression to be turned around, to say: 'Political slavery, the State, reproduces in its turn, and maintains poverty as a condition for its own existence; so that to destroy poverty, it is necessary to destroy the State!'" (Citeret i Carter 2010)

¹⁴² Nogle aktuelle eksempler: Overenskomstforhandlingerne mellem industriens parter i Danmark, 2012, førte til en reallønsnedgang for arbejderne (Skovgaard 2012). Dette blev karakteriseret som "helt forrygende positivt" af Socialdemokraternes finanspolitiske ordfører (Ritzau 2012). Løntilbageholdenhed er en del af den socialdemokratiske ledede regerings grundlag "for at forbedre dansk lønkonkurrenceevne over for udlandet" og mindske arbejdsgivernes "omkostningsniveau" med det formål at "forhøje statens indtægter" (Statsministeriet 2011, 9, 13). Under trepartsforhandlingerne samme år stod regeringen sammen med arbejdsgivernes organisationer om et krav om øget arbejdstid og afskaffelse af feriedage (Jessen 2011), hvilket blev afvist af lønmodtagernes organisationer.

¹⁴³ "It is to be assumed that human beings are rational and that they face a situation of scarcity (in the sense of having to work more than they would wish). It is also assumed, and this is uncontroversial, that it is within

Men at opfinde nye teknikker til forbedring af egen produktion er ikke den eneste måde at løse en mangelsituation på. I stedet kan man opfinde nye eller benytte allerede eksisterende *politiske kræfter* til at tage produktet af andres arbejde. Hvis man selv mangler ressourcer til produktion, men er i besiddelse af våben og krigsteknologi, så er det lige så 'rationelt' at plyndre en anden gruppe, som det er at forsøge at forbedre sin egen produktionsevne.¹⁴⁴ Endnu mere 'rationelt' vil det være helt at undertvinge sig en gruppe - enten internt i samfundet eller ved at besætte et andet område - og få dem til at arbejde for sig permanent.¹⁴⁵ Truslen om plyndring fra en nabo-gruppering vil naturligvis gøre det rationelt for alle omkringliggende samfund også at investere i krigsteknologi til forsvar eller gensidige plyndringstogter, og denne konkurrence vil motivere til en konstant udvikling af de politiske kræfter, som vil forårsage forandringer i de politiske og økonomiske forhold.¹⁴⁶ Et stort og professionaliseret militær kræver nemlig andre politiske forhold end f.eks. et samfund med civilt forsvar, hvor alle deltager, og desuden kræver det en effektivisering af produktions-

the capability of some to develop new technologies. As it appears rational for individuals in a situation of scarcity to develop technology further, then it can be assumed that there will be a tendency for technological development to take place. If, to develop technology further or faster, it is necessary to select economic relations (e.g., capitalist relations) that would be functional for that development, then it would appear rational for such relations to be selected. And if the legal and political institutions must change in order that the required economic relations be stabilized, then it is rational to select new and more appropriate legal and political institutions." (Carter 2000 om Cohen)

¹⁴⁴ "[W]e need to know whether it is always rational for individuals who identify with different and possibly conflicting groups to develop the productive forces. Yet it seems that it is not always rational for them to do so. For example, on one hand, one's group might reduce undesirable toil and solve the problem of scarcity with less effort by plundering the produce of another group. [...] [T]hose who wish systematically to consume the surplus produced by others would benefit greatly from the development of political forces - in particular, forces of coercion." (Carter 2000)

¹⁴⁵ "[I]t can systematically force another group to produce more and consume less than it might otherwise. The resulting surplus can then be extracted continually from the subordinate group. This could be viewed as exemplified in class-divided societies. But, in time, the individuals within such a society, through living together, might come to define themselves as members of one nation and, collectively, wish to oppress another. This would be rational, for oppressing a foreign group could reduce the need for coercion within the national community." (Carter 2000)

¹⁴⁶ "Furthermore, it is rational not only to oppress another group and impose on it greater toil to reduce one's own but also to resist the imposition of greater toil. And to resist another nation seemingly determined to impose greater toil on one's own, it appears beneficial to develop the forces of coercion." (Carter 2000)

forholdene og produktivkræfterne, eftersom professionaliseringen betyder, at militæret har behov for øget produktion, da det selv forbruger uden at producere.¹⁴⁷

Konkurrencen med andre krigeriske nationer gør, at man må investere i konstant udvikling af de politiske kræfter, hvilket nødvendiggør en konstant udvikling af produktivkræfterne, så deres øgede effektivitet muliggør en øget merværdi, der kan bruges til nye våben og andre kontrolmidler. Dette fører til en opdeling af samfundet i henholdsvis producenter og 'krigere', hvor krigerklassen udbytter ikke bare fremmede folkeslag, men også den hjemlige produktive klasse. For at optimere den hjemlige udbytning og sikre sin politiske magt må krigerklassen udvikle stadigt nye mekanismer til kontrol med den hjemlige befolkning. Kimen til den første statsdannelse er hermed lagt i form af et klasseopdelt samfund med et centraliseret magtapparat, der kræver og håndhæver lydighed fra sine undersåtter og befinder sig i konstant konkurrence med andre samfund.

Her har vi en historisk model, hvis forklaringsværdi er på højde med den marxistiske,¹⁴⁸ selvom den faktisk bygger på det stik modsatte princip: at det er udviklingen af de politiske kræfter og de politiske forhold, som er 'historiens drivkraft', mens de økonomiske forhold og den økonomiske udvikling blot er resultater af disse.¹⁴⁹ Denne model kalder Carter "*the techno-primacy thesis*", og kan altså opsummeres således:

(Politiske kræfter → politiske forhold) → (produktivkræfter → økonomiske forhold).¹⁵⁰

¹⁴⁷ "On both imperialist and defensive counts, then, it is quite understandable that within nations, some of the population have come to be expertly engaged in producing the society's wealth, part of which goes to others who have become expertly engaged in 'defense' and who, in consequence, are themselves no longer employed directly in production." (Carter 2000)

¹⁴⁸ "Interestingly, an anarchist model of this general type possesses no less explanatory power than Cohen's Marxist model. For just as with the Marxist model, it claims that when economic relations fail to develop the productive forces sufficiently, they will be replaced. And just as the Marxist model can explain the development of the productive forces, so, too, can this particular anarchist model." (Carter 2010)

¹⁴⁹ "The State-Primacy Thesis: The nature of a set of production relations in a society is (ultimately) explained by state interests." (Carter 2000)

¹⁵⁰ (Se grafisk illustration og uddybning i Carter 2010, figur 2)

Denne model ville give et stærkt argument til den politiske anarkist, idet den gør staten til den *primære årsag* til udbytning og klassesamfund, og altså noget der bør afskaffes, hvis man ønsker et samfund baseret på økonomisk og social lighed.¹⁵¹

Komplekse dynamikker

Carter erstatter dog ikke den ene ensidige forklaringsmodel med den anden.¹⁵² I stedet foretrækker han en mere kompleks model, hvor forskellige aktører har forskellige interesser som funktion af deres strukturelle rolle i en kompleks dynamik. Alle har interesse i at optimere sine egne forhold, og disse forhold er forskellige alt efter strukturel pladsering. Ingen af de forskellige strukturelle aktører behøver nødvendigvis at have den primære forklaringsværdi eller være den dominerende drivkraft, og de kan både understøtte og optimere hinanden samtidig med, at de konkurrerer og har visse modstridende interesser. I en sådan flersidig strukturel model vil staten dog stadig være én faktor blandt mange, som trækker samfundet i retning af mere udbytning og ulighed (og miljø-ødelæggelse, mener Carter).¹⁵³

Når alle faktorer i den strukturelle model trækker i den samme retning, kan det medføre enten en destruktiv eller en godartet dynamik. Centraliserede og hierarkiske politiske forhold

¹⁵¹ “In other words, the State-Primacy Theory not only exposes the utter inadequacy of Marxist revolutionary strategy, it also completely supports anarchist political practice. In short, then, Marxists, by considering the use of state power or in advocating a revolutionary vanguard (which would eventually form a new state power) as acceptable means toward equality and freedom, advocate courses of action that, as the State-Primacy Theory reveals, would perpetuate the extensive inequalities Marxists ostensibly oppose.” (Carter 2000)

¹⁵² “But is a theory that accords explanatory primacy to the state necessary for upholding this principal anarchist objection to Marxist revolutionary praxis? It can be argued that it is not. For as long as the state is able to replace egalitarian economic relations with inegalitarian ones, even if it is the case that the political relations lack overall explanatory primacy, then the Marxist contention that ‘the state will fall of itself’ if revolutionaries were to abolish capital is still mistaken.” (Carter 2010)

¹⁵³ “If all of these functional explanations are combined, then what we have, in effect, is represented by Figure 6, where each element of the model ‘acts’ or ‘behaves’ as it does because that ‘action’ or ‘behavior’ is functional for the element in question. Now, on this complex of functional explanations, there is no explanatory primacy; hence it is not, as it stands, a weighted explanatory model. But one could accord different weightings to each of the component functional explanations. Nevertheless, on a basic non-weighted model combining these four functional explanations, it remains the case that the state can select inegalitarian economic relations should egalitarian economic relations arise, and this seems sufficient to reject the Marxist assumption that egalitarian economic relations will inevitably lead to the withering away of the state.” (Carter 2010. Se også figur 6 i samme)

vil ifølge Carter have en tendens til at fremme ulige økonomiske forhold, da staten har behov for en høj udbytningsgrad til finansiering af dens magtapparat (de politiske kræfter), og samtidig må den udvikle mere militariserede og aggressive politiske kræfter for at opretholde sin magt og de ulige økonomiske forhold. Stærkt ulige økonomiske forhold vil på sin side have en tendens til at fremme centraliserede og hierarkiske økonomiske forhold og en stærk stat med aggressive og militariserede kontrolmidler, da det vil være mest gavnligt for opretholdelsen af de herskende ejerskabsforhold og optimering af udbytningsgraden. De militaristiske politiske kræfter vil samtidig fremme både centraliserede politiske hierarkier og ulige økonomiske forhold, og alle disse faktorer vil søge at udvikle de mest udbytnings-effektive produktionsteknologier, hvilket vil være ødelæggende for både mennesker og miljøet. Her trækker alle faktorer altså i samme retning, hvilket fører til et selvopretholdende system med en destruktiv dynamik.¹⁵⁴

Omvendt er det Carters håb, at den modsatte dynamik kan lade sig gøre, således at decentraliserede og ikke-hierarkiske politiske forhold understøtter selvforvaltede og egalitære produktionsforhold, der fremmer udviklingen af økologisk og socialt bæredygtige produktivkræfter, som finansierer ikke-aggressive og mere sociale former for kontrol, der igen vil håndhæve og opretholde de decentraliserede og ikke-hierarkiske politiske forhold. Dette vil være en godartet dynamik, hvor alle faktorer trækker i samme retning.¹⁵⁵ Carters budskab er, at det ikke er nok blot at ændre én af disse faktorer, mens de andre trækker i samme retning som før. I så fald vil de andre faktorer i det komplekse system søge at genoprette den dynamik, der er gavnlig for dem, sådan som det er set med utallige samfundsforandringer

¹⁵⁴ "If all of this is put together, as in Figure 9, then what emerges is what we might label an *environmentally hazardous dynamic*. Moreover, each of the four component functional explanations reveals just how difficult it would be to break free from such a dynamic" (Carter 2010. Se også figur 9 i samme)

¹⁵⁵ "Now, were pseudo-representative, quasi-democratic, centralized, authoritarian power relations to be replaced by a decentralized, consensual, discursive, direct participatory democracy, and were competitive, inegalitarian, exploitative production relations to be replaced by self-sufficient or self-reliant, cooperative, egalitarian production relations under workers' and community control, and were highly resource-consumptive, environmentally damaging, pollution-emitting technology to be replaced by environmentally benign, convivial alternative technologies, and were nationalistic, militaristic armed forces to be replaced by non-aggressive social control and nonviolent forms of defense, then, instead of the environmentally hazardous dynamic, we may find an environmentally benign interrelationship." (Carter 2010. Se også figur 10 i samme)

ger.¹⁵⁶ Hvis man bekymrer sig om et af disse elementer, så må man ifølge Carter arbejde for omfattende systemændring, hvor samtlige af elementerne i den destruktive dynamik udskiftes med elementer fra den godartede dynamik.¹⁵⁷

3.2 Taylor: Nedbrydning af fællesskaber

Vi skal nu foregribe lidt af indholdet i anden del - nemlig diskussionen om, hvad der karakteriserer et socialt og selvregulerende fællesskab, og hvordan staten kan være en trussel mod disses eksistens. Jeg nævnte i indledningen, at anarkismen efter min mening bedst kan forstås som en ideologi, der ønsker at fremme bestemte former for socialt fællesskab - eller det, der på engelsk kaldes 'community'. Hvis man ønsker et samfund uden stat eller bare med en kraftigt reduceret statslig indflydelse, så er det ifølge Michael Taylor nødvendigt at opbygge og styrke et sådant fællesskab - det er den positive bagside af den negative definition af 'anarkisme', idet fællesskab er en nødvendig betingelse for at et samfund kan fungere og regulere sig selv uden professionaliseret og centraliseret politisk magt.¹⁵⁸ Samtidig er et 'community' (herefter: 'fællesskab') kendetegnet ved strukturelle egenskaber, der er de modsatte af statens egenskaber og funktioner, således at de to fænomener trækker i hver sin retning.

¹⁵⁶ "[I]t would seem that the only way to stand a reasonable chance of preventing the functional explanatory components of the dynamic from inhibiting the requisite radical change would be to alter each and every one of them. This is because any remaining element could be expected to attempt to replace a second with one more functional for it, and that second element can be expected in turn to attempt to replace a third with one more functional for it, which can be expected in turn to attempt to replace the fourth with one more functional for that third element. And this suggests that green political theory, as surprising as this might initially seem, would need to be more radical than even traditional Marxist or traditional anarchist theory. Indeed, we might also suspect that revolutions have thus far failed not because of how radical they were, but, rather, *because they were not radical enough.*" (Carter 2010)

¹⁵⁷ "Put another way, democracy, decentralization, equality, alternative technology and non-violence come packaged together or not at all." (Carter 2010)

¹⁵⁸ "[I]n the absence of the state social order can be maintained only if relations between people are those characteristic of *community.*" (M. Taylor 1982, 2)

Hvad kendetegner et socialt fællesskab?

I *Community, Anarchy & Liberty* søger Taylor at lokalisere nogle træk af de træk, der kendetegner et socialt fællesskab.¹⁵⁹ Disse er ifølge hans analyse strukturelle egenskaber som: at medlemmerne i en hvis udstrækning *deler værdier*, at de har *direkte og fler-sidede forhold* til hinanden, samt at deres forhold er kendetegnet ved en vis grad af *gensidighed*. Dette er en minimumsdefinition, og Taylor afviser, at mere intense følelser som hengivenhed, venskab eller fælles identitetsfølelse skulle være nødvendige træk ved et fællesskab - selv om de kan opstå som resultat af de andre strukturelle træk, og dermed styrke dem - ligesom han også afviser, at 'fælles værdier' behøver at bestå i en bekendelse til fælles ideologi, mytologi og andre omfattende værdisystemer.¹⁶⁰

Et minimum af 'fælles værdier' er nødvendigt for, at medlemmerne i et fællesskab kan have sociale praksisser, som fortolkes på samme måde.¹⁶¹ Fælles værdier kan være en fælles mytologisk tro på et transcendent straffesystem, hvor visse handlinger er tabu på grund af deres forhold til religiøse overgivelser om guddomme eller forfædre, men de kan også have sekulære forklaringer. Det at indgå i sociale praksisser er det, der giver os vore værdier, men disse værdier er også det, der giver de sociale praksisser mening. Som Carole Pateman påpeger, er man nødt til at kende til den sociale og kulturelle betydning af at afgive et løfte, og den implicerede normative værdi af at bryde det, for at man overhovedet kan forstå, hvad et sådant løfte betyder. Et fælles værdisæt behøver ikke at være omfattende,

¹⁵⁹ "It is clear that 'community' is an *open-textured* concept; that is to say, there is not and there cannot be an exhaustive specification of the conditions for the correct use of the concept, a set of criteria or tests which are both necessary and sufficient for something to be deemed a community. There are, however, three attributes or characteristics possessed in *some* degree by *all* communities of the kinds I am concerned with in this book." (M. Taylor 1982, 26)

¹⁶⁰ "[I]t would be altogether too restrictive to require (as Carl Friedrich does) that, if a group of people is to be deemed a community, its members must have in common not only beliefs and values but also ideologies, myths and religions. [...] [Friendship] would be too strong a criterion for 'community' and will not be part of my characterisation of the concept. Nevertheless, community *can* make wide friendship possible." (M. Taylor 1982, 27, 31)

¹⁶¹ "Ridicule and shaming devices, for example, could not have their effect (to be discussed below) unless people had the appropriate values and emotions." (M. Taylor 1982, 76)

men det er nødvendigt med visse fælles værdier for at et fællesskab kan udvikle fælles sociale praksisser.

'Direkte forhold' vil sige, at medlemmerne interagerer med hinanden uden mellemmænd eller bindeled - altså at der foregår kommunikation og udveksling fra den ene person til den anden, i stedet for fra den ene person til en tredje instans, som så kommunikerer med den anden.¹⁶² Hvis interaktionen er medieret af en tredjepart, så har de to aktører kun et *indirekte* forhold til hinanden. Forholdene mellem medlemmerne må desuden være '*fler-sidede*' med hvilket Taylor mener, at medlemmerne indgår i komplekse relationer med hinanden og har kontakt på mere end ét område af livet. Dette står i modsætning til *specialiserede relationer*, hvor man kun agerer med en anden, når man vil noget bestemt, som denne har en særlig rolle i.¹⁶³

At et fællesskab er præget af *gensidighed* betyder, at medlemmerne har brug for hinanden og samarbejder om og bidrager til enten fællesskabets eller hinandens velbefindende.¹⁶⁴ Dette kan forekomme i form af direkte og samtidig udveksling af hjælp eller værdier, hvor begges konkrete bidrag er betinget af den andens - altså et handelssystem, hvor begge er umiddelbart motiverede af *egennytte*. Det er ikke denne form for gensidighed, Taylor har i tankerne når han gør det til et kriterie for sociale fællesskaber.¹⁶⁵ I den anden ende af spektret er den *altruistiske* gensidighed, hvor man 'ofrer' sig selv for at gavne andre uden at forvente noget igen. Selvom udbredt altruisme kan være et ønskværdigt træk ved et socialt fællesskab - og måske er et resultat af det - er denne variant heller ikke en nødvendig betin-

¹⁶² The second characteristic of community is that relations between members should be *direct* and they should be *many-sided*. Relations are direct to the extent that they are unmediated - by representatives, leaders, bureaucrats, institutions such as those of the state, or by codes, abstractions and reifications." (M. Taylor 1982, 27)

¹⁶³ "The multiplexity of social relations results from the lack of specialised roles of these stateless societies. Activities are not compartmentalised; the individual does not interact with distinct groups of people for different purposes." (M. Taylor 1982, 76)

¹⁶⁴ "Reciprocity is made up of a series of acts each of which is short-run altruistic (benefiting others at a cost to the altruist) but which together typically make every participant better off." (M. Taylor 1982, 29)

¹⁶⁵ "Straightforward balanced reciprocity or direct exchange is of course found in most communities but is not a distinguishing characteristic of community." (M. Taylor 1982, 30)

gelse for et socialt fællesskab.¹⁶⁶ Tværtimod består *gensidigheden* i, at man kan forvente, at andre på den ene eller anden måde også bidrager til ens egen velfærd, ligesom man selv har bidraget til andres. Det man får 'tilbage', behøver ikke at være af samme form eller værdi, som det man selv bidrog med, og det behøver ikke at komme fra den person, man selv har hjulpet. I stedet kan der være et *strukturelt system* af gensidig hjælp, hvor alle bidrager med noget, fordi de kan stole på, at alle andre også bidrager med noget til den fælles velfærd. Et sådant system er hverken præget af rendyrket selvopofrelse eller rendyrket selviskhed, idet bidraget gives ud fra tanken om, at fællesskabet kun kan opretholdes, hvis alle (eller de fleste) bidrager, og dermed også er betinget af en tillid til, at alle bidrager og systemet fungerer.

Eksempler på fællesskaber

Et eksempel på et socialt fællesskab med fælles værdier, direkte og flersidede forhold samt en grad af gensidighed, kunne være det gode naboskab, hvor man går direkte til sin nabo for at bede hende om at skrue ned for musikken eller om at låne en plæneklipper, mens hun på andre tidspunkter henvender sig for at bede én om at passe hendes kæledyr under ferieophold eller for at diskutere det fælles hegn mellem haverne. Her har vi et fællesskab, hvor man er gensidigt afhængige af hinanden og af diverse tjenester, og hvor den komplekse, flersidede, kontakt gør, at en overtrædelse af tilliden på ét af disse områder kan påvirke kontakten på andre områder. Man hjælper ikke naboen fordi, man forventer at få noget af identisk værdi tilbage, men fordi man ved, at systemet med gensidig nabohjælp betyder, at man selv på et andet tidspunkt kan regne med at få hjælp. De fælles værdier i form af ønsket om at være en god nabo, troen på at man må holde sine løfter m.v. gør det muligt at opnå et sådant fællesskab, ligesom værdierne kan skabes og styrkes af de sociale praksisser, som udgør det gode naboskab.

¹⁶⁶ "The reciprocity which is practised in the communities I shall be using as examples in the next two chapters is generally less pure than this, though not far from the generalised pole. (A series of exchanges which are unbalanced on the side of generalised reciprocity may tend to build trust and push the exchange further towards the generalised pole.)" (M. Taylor 1982, 30)

Dette kan overføres til større skala, hvor beboerne i en landsby eller et kvarter indgår i et netværk af gensidig hjælp og direkte og flersidede forhold, som skaber og styrkes af fælles værdier. Andre former for fællesskab vil derimod kun have enkelte af disse elementer, eller have dem i mindre grad; medlemmerne i en fagforening eller en sportsklub kan for eksempel både have fælles værdier og være afhængige af et system af gensidighed, men deres forhold til hinanden vil typisk ikke være udpræget flersidede eller direkte, da disse organisationer ofte opererer med specialiserede funktioner, som medierer medlemmernes interne forhold, og desuden er baseret på snævre interesser og derfor ikke er flersidede.¹⁶⁷ Det fremgår således, at fællesskaber i større eller mindre grad kan leve op til Taylors kriterier, og de kan dermed være mere eller mindre sociale - fællesskab er ikke et 'alt eller intet', men noget der kan forekomme i et kontinuum.¹⁶⁸ Ligeledes kan fællesskaber være overlappende, således at et individ kan være medlem af flere forskellige uden at de udelukker hinanden.

Staten svækker sociale fællesskaber

Staten i dens 'rene form' er *ikke* et sådant fællesskab, da dens karaktertræk bl.a. består i *centralisering* af beslutningsprocesser og deres udøvelse, hvilket indebærer en *specialisering* af relationer mellem mennesker, hvor deres forhold til hinanden er *indirekte* og *medieres* af statens institutioner, mens bidragene til fællesskabet ikke opretholdes af et system af *gensidig* hjælp eller tillid mellem medlemmerne, men i stedet af påtvungne bidrag til staten, som derefter fordeler dem til og iværksætter de projekter, der skal sikre den fælles velfærd. Efter min mening må staten dog også betragtes som noget, der kan forekomme i et kontinu-

¹⁶⁷ "The 'academic community' is indeed a community, for its members share certain beliefs and values in common and there is even (a very limited amount of) cooperation amongst them (this is the third characteristic of community, to be discussed below), but relations amongst its members (in their roles as academics) are limited and it is accordingly less of a community than, for example, primitive communities and most contemporary communes, whose members relate to each other through more aspects or facets of themselves." (M. Taylor 1982, 28)

¹⁶⁸ "Of course, each of the criteria of community in my account is not an all-or-nothing test but can be satisfied in varying degrees, so that a collection of individuals may be more or less of a community." (M. Taylor 1982, 32)

Kritikken af staten

um og i større eller mindre grad udvise de egenskaber, der typisk kendetegner den statslige organisationsform, og det er klart, at et 'medlemskab' af en stat ikke udelukker medlemskab af andre - 'ægte' (i Taylors definition) - fællesskaber.

Ikke desto mindre udgør staten dog ifølge Taylor en trussel for eksistensen og intensiviteten af de sociale fællesskaber i det samfund, der er underlagt dens kontrol og administration.

Staten har en tendens til at overtage mange af de funktioner, som ellers blev udført af et socialt fællesskab, og erstatte de direkte og flersidede, sociale relationer mellem indbyggerne med ensidige forhold mellem borgerne og statens specialiserede og centraliserede institutioner. Dermed erstatter den befolkningens gensidige afhængighedsforhold til hinanden med et institutionaliseret afhængighedsforhold til staten og dens ydelser (beskyttelse, ordenshåndhævelse, infrastruktur, social velfærd m.v.). Dette underminerer og svækker samfundets fællesskaber, som derved bliver mindre selvopretholdende og selvregulerende mens deres medlemmer bliver stadigt mere afhængige af staten, som har overtaget flere af fællesskabernes opgaver.

Staten kan gøre dette bevidst (dvs. dens repræsentanter og aktører kan fremme det som en bevidst politik) som en måde at opnå suveræn kontrol over sit territorie og sikre, at dens undersåtter ikke har delte loyaliteter - hvilket ofte har været tilfældet i dannelsen af de moderne nationalstater både i Europa¹⁶⁹ og i nye selvstændige nationer¹⁷⁰ - eller det kan foregå som en strukturel bivirkning ved at staten påtager sig stadigt flere funktioner i borgernes liv og samvær. Derved skaber staten sin egen eksistensberettigelse og gør sig selv nødvendig ved at underminere de fællesskaber, som kunne udgøre alternativer til dens forvaltning:

¹⁶⁹ "As part of this process, the formation - in the face of centuries 'tenacious and widespread resistance' - of the modern national states in Europe involved 'co-opting, sub-ordinating or destroying' village councils and other deliberative assemblies". (M. Taylor 1982, 58)

¹⁷⁰ "[W]hat I have more in mind is the 'self-building' of states through the intentional destruction or absorption or weakening of (small) communities and the concomitant construction or extension or strengthening of nations or other larger societies, which can only be communities in a much weaker sense. This is as true of the growth of the earliest states and of the modern European states as it is of many nations made independent since the Second World War, where the new states have often quite consciously set about weakening loyalty to ethnic and other groups within the proto-nation in order to build a single 'national solidarity'." (M. Taylor 1987, 167-8)

[T]he state tends to undermine the conditions which make the alternative to it workable, and in this way makes itself more desirable. It does this by weakening or destroying community, which is, as I shall argue, a necessary condition for the maintenance of social order without the state.¹⁷¹

Dette argument er stort set identisk med det, der blev fremført af Peter Kropotkin omkring det 19. århundrede. I værker som *L'Etat: Son Role Historique* (1897) og *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) beskriver og fordømmer Kropotkin også statens tendens til at kolonialisere de allerede eksisterende sociale fællesskaber og institutioner. Senmiddelalderens selvforvaltende bysamfund og handelsstændernes indbyrdes håndtering og afgørelser af interne tvister blev bevidst, omend gradvist, erstattet af statens centraliserede og suveræne autoritet, der ikke tillod 'konkurrence' i form af lokal evne til selv at træffe beslutninger og afgøre stridigheder.¹⁷² Resultatet er nedbrydning af lokale fællesskaber og de direkte forhold mellem mennesker, der giver grobund for gensidig solidaritet, til fordel for loyalitet overfor og afhængighed af staten:

Finally, morality, after having preached for centuries obedience to the Church, or the book, achieves its emancipation today only then to preach servility to the State: 'No direct moral obligations towards your neighbour, nor even any feeling of solidarity; all your obligations are to the State', we are told, we are taught, in this new cult of the old Roman and Caesarian divinity. 'The neighbour, the comrade, the companion - forget them. You will henceforth only know them through the intermediary of some organ or other of your State.'¹⁷³

Selvfølgelig er det muligt at indvende, at tabet af fællesskaber og direkte mellemmenneskelige forhold opvejes af de positive ting, staten gør - den håndhæver love nogenlunde ensartet, giver en vis beskyttelse mod vold og ejendomskrænkelser og sørger for nødvendig infrastruktur og andre større projekter. Det er Taylors pointe, at det, at staten udfører positive

¹⁷¹ (M. Taylor 1982, 57)

¹⁷² "Indeed, could the State tolerate the guild, the trade corporation, with its tribunal, its militia, its treasury, its sworn organisation? It was 'the state within the state'! The real State had to destroy it and this it did everywhere [...] But the State was not satisfied with putting a spoke in the wheels of life of the sworn brotherhoods of trades which embarrassed it by placing themselves between it and its subjects. It was not satisfied with confiscating their funds and their properties. The State had to take over their functions as well as their assets." (Kropotkin 1897, 50-1)

¹⁷³ (Kropotkin 1897, 55)

funktioner, ikke betyder at disse funktioner *kun* kan udføres af staten.¹⁷⁴ Som vi skal se i anden del kan offentlige goder godt realiseres og administreres af decentrale og ikke-hierarkiske fællesskaber af den slags, Taylor har beskrevet.

3.3 Individualistisk eller social kritik?

Vi har set på tre forskellige nutidige, anarkistiske teoretikers kritik af staten. Jeg har brugt forholdsvis meget plads på Wolffs teori og kritik af denne, fordi jeg finder det relevant for at illustrere diskussionen om hvilke menneskesyn og hvilken kritik af staten, der er mest frugtbar for en teori og praksis, der kan føre til anarkismens mål. I indledningen definerede jeg det anarkistiske mål, som *etableringen af sociale fællesskaber, hvor de, der indgår, er knyttet sammen af en vis samhørighed og forsøger at løse deres fælles problemer sammen*. Wolffs abstrakte individualisme er en hindring for dette mål, idet det at føle sig knyttet til andre og at forpligte sig til fælles projekter risikerer at være i konflikt med hans autonomi-begreb på samme måde, som statens autoritet er det. Desuden gør hans teoretiske udgangspunkt det svært at bruge hans teori til at vurdere og kritisere samfundsinstitutioner og strukturer, fordi hans teori netop ikke beskæftiger sig med mellemmenneskelige forhold men udelukkende med individet og dets beslutningsprocesser. Min anden tese var derfor, at *det er en dårlig idé, at hævde et sådant menneskesyn som argument imod statens autoritet*.

Carters og Taylors teorier er efter min mening mere lovende. Begge analyserer staten som institution ud fra hvordan, den efter deres mening præger de sociale strukturer og påvirker forholdene mellem mennesker. Alan Carter er erklæret fortalende for en analyse-model, han kalder *'interrelationisme'*, som hverken er metodologisk individualistisk eller kollektivistisk men i stedet fokuserer på de relationer, individer har til hinanden indenfor bestemte

¹⁷⁴ "[E]ven if we accept too the argument that the members of large publics will not voluntarily provide themselves with public goods - including the most fundamental public good of social order - it does not follow that the state is the *only* means of ensuring the supply of such goods or that other means would not suffice and must be supplemented by the state. All that can be inferred is that, if public goods are to be provided, *some* means must be found of getting people to do their part in providing them." (M. Taylor 1982, 59)

strukturer, og hvordan individets pladsning og funktion indenfor denne struktur kan præge dets personlige såvel som institutionelle interesser.¹⁷⁵ Michael Taylor har også foretaget spilteoretiske analyser af hvorledes, individuelle interesser og værdier påvirkes af forandringer i den struktur, de agerer og træffer valg i.¹⁷⁶ Begge bygger altså på et menneskesyn, der ikke betragter individet som isoleret og upåvirket, men heller ikke reducerer det til et rent produkt af dets samfund. En teori, der tager udgangspunkt i relationerne mellem mennesker, vil efter min mening være bedre egnet til at kritisere de institutioner, der regulerer og påvirker de menneskelige forhold, samt til at give konstruktive bud på hvilke strukturelle forandringer, der vil fremme andre sociale relationer.

I stedet for, som Wolff, at erklære statens legitimitet for en logisk 'umulighed', er det Carter og Taylors konklusion, at det at organisere et samfund med en centraliseret stat har negative - og måske utilsigtede - konsekvenser, som påvirker resten af samfundet. Deres teorier har desuden relevans for andre samfundsforhold end blot den statslige, idet de lægger vægt på at ulige magtfordeling generelt har uheldige konsekvenser for et samfund. Wolffs reducere af anarkismen til blot at være en afvisning af individets forpligtelse til at adlyde autoritære ordrer, gør den derimod ude af stand til at forholde sig kritisk til uformelle magtstrukturer, der ikke fungerer ved formelle autoriteter - f.eks. baseret på køn, etnicitet, social status eller økonomisk magt.

På den ene side går Wolff altså *for langt*, når han afviser muligheden for legitim forpligtelse, og på den anden, så er hans kritik af staten og andre magtformer *ikke omfattende nok*: Individets forpligtelse til at adlyde loven er nemlig ikke det eneste problematiske aspekt ved staten - den udøver magt over samfundet og individerne på en lang række måder, der ikke kræver, at den, der påvirkes, skal adlyde, men som ikke desto mindre forandrer vedkommendes handlemuligheder. Subsidier og afgifter påvirker folks forbrug og produktion,

¹⁷⁵ “[B]y 'methodological interrelationism', I mean a perspective which attempts to understand social individuals in terms of the way that these individuals who comprise a collectivity so relate to each other (and not to the collectivity) that the specific collectivity is constituted.” (Carter 1999b, 81) For Carters diskussion om metodologisk individualisme, kollektivism og ‘interrelationisme’ (1999b, pp.63).

¹⁷⁶ “[T]he incentives facing one individual may be altered when others agree to cooperate, even when the courses of action they agree to pursue do not involve the making of threats and offers” (M. Taylor 1982, 13). “[T]he institutions themselves affect individual preferences” (M. Taylor 1987, 177)

Kritikken af staten

skolepolitikken påvirker deres viden og værdier, infrastrukturen påvirker hvor, folk bor, og hvordan, de kommunikerer, og så videre. Anarkismen mener ikke, at disse ting ikke bør udføres, men at det, at de udføres af en centraliseret magtinstitution, påvirker de sociale relationer negativt. Man kunne sagtens forstille sig en ikke-statslig aktør, der ikke påberåber sig autoritet til at kræve forpligtelse og adlydelse - f.eks. en profitorienteret virksomhed eller en filantropisk organisation - men stadig besidder midlerne til at udøve en sådan koncentreret magt. En sådan vil også være problematisk i henhold til både Carters og Taylors teorier. Hvorvidt man finder deres argumenter overbevisende afhænger naturligvis af, hvor stor vægt, man tillægger henholdsvis de negative konsekvenser og de positive funktioner, som staten trods alt også udfører. En kritik af staten kan dog næppe overbevise nogen, hvis staten stadig fremstår som den eneste *mulige* samfundsform. Hvis centraliseret magt er den eneste måde at løse fælles problemer og foretage den nødvendige samfundsregulering, så er kritikken af staten omsonst i praktisk henseende. Det er derfor nødvendigt for en anarkistisk teori at *sandsynliggøre*, at sociale problemer kan løses under flade og ligeværdige sociale strukturer, og at mennesker kan samarbejde og regulere hinanden uden institutionaliserede dominansforhold. Dette er emnet i næste del af denne opgave

ANDEN DEL: SAMARBEJDE

4 Menneskesyn og sociale modeller

Når man gør sig forestillinger om det menneskelige samfund - hvad enten det er den politiske filosofis teoretiske vurdering af staten eller de politiske rådgiveres konkrete forslag til institutionsopbygning - må man basere sig på modeller for menneskelig adfærd. Disse modeller skal kunne forudsige hvordan, mennesker vil agere under forskellige institutioner og strukturer, og må derfor tage udgangspunkt i et menneskesyn, som kan være mere eller mindre forsimplet og mere eller mindre udtalt. Forskellige menneskesyn og modeller for menneskelig adfærd kan altså føre til forskellige samfundsopfattelser, og et bestemt menneskesyn kan således gøre en teori blind overfor mulige samfundsformer. Endvidere risikerer en model, der bygger på og derfor er designet til en bestemt opfattelse af menneskets natur, at skabe institutioner, som netop fremmer den adfærd, modellen har antaget, og dermed bliver grundantagelsen om menneskesyn en selvopfyldende profeti.¹⁷⁷ Det er derfor vigtigt at være bevidst om det menneskesyn, der ligger til grund for ens samfundsopfattelse, og især at forholde sig til hvorvidt, det er antropologisk plausibelt.

Et eksempel er den såkaldte '*public choice*'-teori, der hævder at gøre den politiske teori 'videnskabelig' ved at basere udsagn om hvordan, politiske institutioner *bør* være, på antagelser om hvordan, mennesker faktisk *er*, og ved at basere samfundsanalyser på den øko-

¹⁷⁷ "It is assumed [...] that if an institution can 'work' (or work better, in some sense, than the alternatives) when everyone is, for example, egoistic, then it will certainly do the same when some or all people are positively altruistic. But if the institutions themselves affect individual preferences - affect the content of the assumptions from which their relative desirability has been deduced - then this approach is inappropriate and may be dangerously misleading." (M. Taylor 1987, 177)

Samarbejde

nomiske model for menneskelig adfærd.¹⁷⁸ *Public Choice* er således nært beslægtet med 'rational choice'-teorien, som antager, at mennesket er et rationelt, egen-interesseret og nytte-maksimerende væsen, og at sociale og politiske forhold kan forklares ved henvisning til individuelle aktører, der søger at realisere egne præferencer. 'Rationalitet' er i denne sammenhæng et instrumentalt begreb, som dækker over, at individer beregner fordele og omkostninger ved en handling og derefter foretager den handling, som mest effektivt fremmer deres præferencer.¹⁷⁹ *Public* og *rational choice*-teoriene er altså kendetegnet ved en metodologisk individualisme, en teori om menneskelig motivation og adfærd, og et instrumentalt syn på rationalitet som nytte-kalkulering.¹⁸⁰

Denne model kan være særdeles magtkritisk. Den opererer ikke med normative bevæggrunde - såsom pligtfølelse, socialt ansvar, lovlydighed m.v. - som forklaring på menneskers adfærd eller institutionsdannelse, men betragter ethvert individ som drevet af egeninteresse og institutioner som resultater af individuel adfærd, er den skeptisk overfor påstande om, at autoriteter handler ud fra hensyn til det fælles bedste eller principper for retfærdighed. Politiske autoriteter er altså lige så 'egoistiske' som alle andre, og hvis de får muligheden, vil de benytte den til egen vinding.¹⁸¹ Den politiske teoris opgave er derfor at analysere

¹⁷⁸ "Public choice - or the economics of politics - is a relatively new science located at the interface between economics and politics [...]. Its practitioners seek to understand and to predict the behavior of political markets by utilizing the analytical techniques of economics, most notably the rational choice postulate, in the modeling of non-market decision-making behavior. Public choice - thus defined, is a positive science concerned with what is or what conditionally might be." (Rowley i Rowley og Schneider 2004, 3)

¹⁷⁹ "Concomitant with methodological individualism as a component of the hard core is the postulate of rational choice - a postulate that is shared over all research programs in economics. The autonomous individual is also presumed to be capable of choosing among alternatives in a sufficiently orderly manner as to allow a quality of rationality to be attributed to observed behavior. [...] Rationality implies that choices may be analyzed as if an ordering of alternatives exists, arrayed in accordance with some scalar of *preferredness*." (James M. Buchanan: «Constitutional Political Economy» i Rowley og Schneider 2004, 65)

¹⁸⁰ "The hard core of the constitutional political economy research program combines the assumptions of rational choice, methodological individualism and *homo oeconomicus*". (Rowley i Rowley og Schneider 2004, 24)

¹⁸¹ "Corruption is an archetypal topic for students of Public Choice. It brings together the private search for economic gain with the government's efforts to supply public goods, correct market failures, and aid the needy. Public Choice's insistence on viewing politicians and government bureaucrats as motivated by the same economic interests as private individuals and firms provides a background for understanding why corruption occurs and why it is difficult to combat." (Susan Rose-Ackerman: «Corruption» i Rowley og Schneider 2004, 67)

politiske institutioner og strukturer for at fastlægge hvordan, individer kan misbruge dem, og forandre dem således, at incitamentet til misbrug minimeres.¹⁸²

Denne institutionskritik og magtskepsis fører dog ikke nødvendigvis til forslag om mere selvforvaltning eller mindre kontrol. Et af resultaterne af *Public Choice*-teorien er *New Public Management*-modellen for offentlig forvaltning, som går ud på, at offentlige institutioner bør struktureres efter samme principper som i det private marked, hvis ikke direkte privatiseres.¹⁸³ Ifølge denne teori må ansatte og afdelinger i den offentlige administration konkurrere mod hinanden og blive belønnet efter objektive og markedsinspirerede effektivitetskriterier.¹⁸⁴ Dette skal skabe incitamentsstrukturer, hvor den enkeltes realisering af egeninteresser fører til effektiv administration.¹⁸⁵ Resultatet er, at offentligt ansatte opfordres til at betragte borgerne som 'kunder', der skal betjenes så omkostningseffektivt som muligt, og ikke som borgere, der skal modtage de ydelser og rettigheder, de har behov og krav på, mens konkurrence-elementet fraskynder samarbejde om problemløsning mellem

¹⁸² “[A]s Public Choice theory teaches, most people will not behave well simply because they are told that such actions are in the public interest. A change in behavior needs to be in their interest as well. A political-economic approach can go beyond documenting the costs of corruption to suggest ways to lower its incidence and impact.” (Rose-Ackerman i Rowley og Schneider 2004, 75)

¹⁸³ “The New Public Management holds that government should engage in only those activities that cannot be privatized or contracted out and that, more generally, market mechanisms should be employed wherever possible” (Denhardt & Denhardt, p.26). ”Privatization is justified as a way of introducing market discipline into the operation of formerly state-owned firms. Competitive pressures and the need to raise capital in the private market will squeeze out waste and encourage a focus on consumer satisfaction.” (Rose-Ackerman i Rowley og Schneider 2004, 70)

¹⁸⁴ “New Public Management - eller NPM, som det ofte forkortes - er blevet brugt som samlebetegnelse for en række af de administrative reformer af den offentlige sektor, som er sket gennem de sidste 20-25 år. Det er ikke noget klart defineret begreb, men bygger groft sagt på to rationaler, som er overtaget den private sektor: en øget brug af markedsmekanismen og en højere grad af mål- og resultatstyring. Blandt de tiltag, som ofte karakteriseres som NPM, er f.eks. kontraktstyring, målstyring, output- og resultatfokus, balanced scorecard, bestiller-udførermodeller, udlicitering og offentlig-private partnerskaber.” (Albret 2010)

¹⁸⁵ “When used in this way, a central question would be: What incentive structure is appropriate to secure the cooperation or even compliance of lower employees? [...] In that view, a chief question facing the organization's 'controlling group' is how to provide sufficient and appropriate inducements so that lower participants would contribute to the work of the organization. In either case, what makes the model work is a commitment to rational choice.” (Denhardt og Denhardt 2011, 26)

Samarbejde

de enkelte ansatte og mellem afdelinger.¹⁸⁶ Hermed ser vi dels, at det menneskesyn, en social model baserer sig på, påvirker de samfundsformer, modellen anbefaler, og dels, at de institutionelle anbefalinger risikerer at fremme netop den type menneskelig adfærd, som modellen bygger på. Ved at bygge på den økonomiske teoris antagelser om mennesker, der konkurrerer om at maksimere sin egen nytte, kommer modellen til at foreslå institutioner og strukturer, der belønner individer for netop at opføre sig sådan, som modellen antager, at de vil gøre.

Ligesom Wolff har *rational choice*-teorien altså et problem med at forklare samarbejde. Modellen er udmærket til at studere hvorfor og hvordan sociale strukturer fører til sammenbrud i samarbejde, når de giver incitament til at individet forfølger sine personlige interesser på bekostning af andres, men den har svært ved at forklare hvordan, frivilligt samarbejde kan opstå mellem ligeværdige individer. Dette skyldes som hos Wolff det forsimplede menneskesyn. For at være en 'effektiv' model må teorien basere sig på nogle simple og kvantificerbare grundantagelser om hvilke præferencer, individerne søger at maksimere.¹⁸⁷ En model, der antager, at menneskenes præferencer er komplekse og forskellige, vil ikke være i stand til at lave forudsigelser om hvordan, individerne i modellen vil opføre sig.¹⁸⁸ Endvidere må en sådan model antage, at individernes præferencer er stabile, samt at alle individer i modellen har de samme præferencer, da det ellers ville gøre forudsigelser besværlige og modellen ubrugelig.¹⁸⁹

¹⁸⁶ “[I]n its simplest form, public choice views the government from the standpoint of markets and customers. In sum, the commitment of public choice theory to rational choice implies a selection of values, most often a commitment to efficiency and productivity.” (Denhardt og Denhardt 2011, 21)

¹⁸⁷ “More common are thick-rational accounts that posit self-interest as the basic political motivator. Among these, rational choice theorists most often try to vindicate those that posit the self-conscious maximization of money, power, or influence under conditions of full information.” (D. P. Green og Shapiro 1996, 29)

¹⁸⁸ “[W]hat is gained by avoiding controversial assumptions about human nature can come at a considerable cost from the standpoint of measurement and empirical testing of rational choice hypotheses.” (D. P. Green og Shapiro 1996, 18)

¹⁸⁹ “Finally, rational choice theorists generally assume that their models apply equally to all persons under study - that decisions, rules, and tastes are ‘stable over time and similar among people’ (Stigler and Becker 1977, 76). Although nothing in the core assumptions of rational choice theory requires that the content or even strategic character of agents’ preferences necessarily be identical for all agents, in practice to allow interpersonal variation may generate insuperable problems of tractability (Strom 1990, 126). ‘If utility

Samarbejde

Et sådant menneskesyn sætter begrænsninger for hvilke institutioner, teorien kan anbefale. Når modellen ikke opererer med mulige menneskelige motivationer som sympati for andre og hensyn til deres velfærd, glæde ved sit arbejde og ære i at udføre det godt, pligtfølelse, sociale og etiske normer m.v., så bliver det svært for teorien at antage, at samarbejde kan opstå uden hierarkisk kontrol. Det har skabt et misforhold mellem teorien forudsigelser og virkelighedens forhold. For eksempel forudsiger teorien, at folk ikke vil påtage sig omkostninger ved at melde sig ind i en organisation, der arbejder for fordele, som de under alle omstændigheder ville få nytte af, men i virkeligheden er der jo folk, som for eksempel er medlemmer af de fagforeninger, der forhandler kontrakter, der også gælder for ikke-medlemmer.¹⁹⁰ Grundene til at mennesker faktisk bidrager til fælles projekter kan være mange, men ren egen nytte er ikke nok til at forklare dette fænomen. For at gøre dette må vi antage, at mennesker også kan være motiveret af sociale normer såsom pligt- og ansvarsfølelse, solidaritet med andre eller overvejelser om, at hvis alle blot gjorde, hvad der er i deres umiddelbare egeninteresse, så ville det fælles projekt ikke kunne realiseres, og ingen ville få glæde af det. *Rational choice*-teorier har dog svært ved at forklare eksistensen af sociale normer, da de ikke kan være produktet af en ren instrumental rationalitet, der udelukkende er baseret på nytte-maksimering.¹⁹¹

functions and perceptions differ widely,' Goetze and Galderisi note, 'and if people have very different combinations of altruistic and selfinterested motives then the construction of adequate explanatory models might be frustrated. Patterns of universal behavior may not [in that case] be discoverable' (1989,38). To avoid this result, rational choice theorists generally assume away such differences, at least when constructing empirical applications. This *homogeneity* assumption is usually justified on grounds of theoretical parsimony (D. P. Green og Shapiro 1996, 17)

¹⁹⁰ "It is possible to show that rational individuals would join organizations that are likely to bring them benefits that outweigh the costs of membership and involvement, but why should individuals join or support organizations that provide benefits that they will gain even if they do not join the organization? Why, for example, should someone join a trade union if they will receive any negotiated wage increases in any case? [...] The fact that people *do* join organizations and *do* become active in them must mean that there is something missing from the simple rational action model." (John Scott: «Rational Choice Theory» i Browning og Halcli 2000, 132–3)

¹⁹¹ "Elster, among rational choice theorists, has accepted this conclusion. He argues that norms are not 'outcome-oriented' but are internalized and so acquire a compulsive character that cannot be explained in purely rational terms (Elster, 1989: 119). Norms operate, he holds, through shame and guilt, rather than through rewards and punishment.4 As far as the explanation of norms is concerned, rational choice theory has nothing to offer. Rational choice and normative commitment, he argues, are complementary processes in the formation of social action." (John Scott i Browning og Halcli 2000, 134)

Der kan være gode grunde til at antage en metodologisk individualisme og selvished i en social model, idet man kan argumentere for, at hvis den kan fungere med et så pessimistisk menneskesyn, så kan den også fungere for mennesker, der trods alt er mere komplekse. Man bør dog være opmærksom på, at der kun er tale om en model, og at forslag til institutionsopbygning risikerer at fremme netop den adfærd, de er designet til at håndtere. Ved at antage, at menneskenes præferencer og motivation er konstant og universel, overser man, at de institutioner, der regulerer menneskenes adfærd, i sig selv kan påvirke individernes præferencer.¹⁹² I det følgende skal vi se på nogle teorier, der benytter *rational choice*-modellen til at begrunde statens nødvendighed, hvorefter vi vil se nærmere på hvordan teorien lever op til virkelige forhold og konkrete menneskers adfærd.

4.1 Det misantropiske menneskesyn

Statens eksistensberettigelse er dens funktion i organiseringen og sikringen af 'offentlige goder'. Offentlige goder er ting (materielle eller immaterielle), der kommer alle til gode, uanset om hver enkelt har bidraget til deres frembringelse. Nogle eksempler kunne være en offentlig tilgængelig infrastruktur eller velfærdsordning, et rent miljø, beskyttelse mod udefrakommende angreb samt intern social orden og sikkerhed. Disse fænomener er tilgængelige for alle (selvom det ikke er alle, der vil have lige megen gavn af dem), og deres etablering og vedligeholdelse kræver en vis mængde arbejde, ressourcer og koordinering.

Det, at de er tilgængelige for enhver, uanset om den enkelte har ydet noget til deres eksistens, fungerer som et argument for statens nødvendighed, idet det antages, at ingen vil bidrage til noget, som de vil kunne nyde godt af uanset egen indsats. Hvis alle - eller blot tilstrækkeligt mange - beslutter sig for ikke at bidrage til det offentlige gode, så kan det nem-

¹⁹² "It is assumed in such arguments that if an institution can 'work' (or work better, in some sense, than the alternatives) when everyone is, for example, egoistic, then it will certainly do the same when some or all people are positively altruistic. But if the institutions themselves affect individual preferences - affect the content of the assumptions from which their relative desirability has been deduced - then this approach is inappropriate and may be dangerously misleading." (M. Taylor 1987, 177)

lig ikke etableres, og så vil ingen nyde godt af det. Alle 'rationelt selviske' individer har altså en interesse i, at *alle andre* bidrager, mens *de selv* slipper for det. Denne teoretiske problemstilling giver staten legitimitet, idet staten fungerer som garant for at alle (eller blot tilstrækkeligt mange) bidrager til de offentlige goder. Det gør den ved at etablere incitamentskabende strukturer - typisk i form af straf og magtanvendelse overfor folk, der ikke bidrager - der sikrer, at de offentlige goder, som jo er i alles interesse, kan realiseres. Selvom alle individer helst selv ville slippe for at bidrage, så er det bedre - også for dem selv - at de tvinges til at bidrage sammen med alle andre, da det er bedre at have et offentligt gode, som man selv har måttet yde noget til, end det er slet ikke at have det. Hvis statslig håndhævelse er den eneste måde at sikre alles samarbejde om etableringen af offentlige goder, så er den dermed legitimeret.¹⁹³

Hobbes krigstilstand

Hobbes' politiske filosofi kan tolkes som en variant af dette argument. I stedet for at antage, at individets forpligtelse stammer fra en oprindelig 'social kontrakt', der konstant fornyes, har Hobbes muligvis betragtet kontrakten, der giver staten autoritet og magt til at tvinge os til at udføre handlinger, som noget vi alle *ville* eller *burde* indgå, hvis vi ønsker at pleje vore egne langsigtede interesser. Statens legitimitet kommer altså ikke fra individernes frivillige anerkendelse, men fra dens funktion som den eneste institution, der kan varetage vore behov for fred og stabilitet. Ifølge Hobbes vil mennesker leve i en permanent krigstilstand, når de befinder sig "*without a common power to keep them all in awe*".¹⁹⁴

Selvom det er i hvert individs interesse at komme ud af denne usikre tilstand, så vil ingen tage det første skridt til etablering af social fred, fordi de ikke kan være sikre på, at alle andre vil følge trop. Hvis den enkelte opgiver sin mulighed for at få magt over andre, så vil de

¹⁹³ "This argument - that people will not voluntarily cooperate to provide themselves with certain public goods if they are members of a large public - provides the foundation for an appealing justification of the state. The state, according to this liberal theory, is necessary because it alone can maintain conditions in which provision of public goods is rational, essentially by altering the structure of incentives facing potential free riders." (M. Taylor 1982, 53-4)

¹⁹⁴ (Citeret i M. Taylor 1987, 130)

Samarbejde

blot udnytte situationen til selv at øge sin magt.¹⁹⁵ Da ingen kan stole på de andre, ender de altså alle med en situation, som ingen egentlig foretrækker. Staten er løsningen på dette dilemma, da den med sin centraliserede magt kan sikre, at alle opfører sig således at social orden kan opnås - i stedet for at stole på at andre opfører sig ordentligt, kan man nu stole på, at staten tvinger dem til det.¹⁹⁶ Staten er altså ikke *resultatet* af en social kontrakt, men i stedet *forudsætningen* for at indgå en social kontrakt, idet den er det eneste, som garanterer at kontrakten gensidigt overholdes.¹⁹⁷

Hardins tragedie

Lignende argumenter er ofte blevet fremført i nyere tid. I *The Tragedy of the Commons* argumenterer Garrett Hardin for, at fælleder umuligt kan vedligeholdes af ligestillede individer, og at det vil føre til samfundets "ruin", hvis ikke en magtfuld aktør kan tvinge folk til at samarbejde. Hardin er klar over parallellen til Hobbes, og bruger selv udtrykket 'Leviathan' om den nødvendige stat, der skal redde menneskene fra dem selv.¹⁹⁸ En fælled (på engelsk: 'common') er en ressource, der er tilgængelig for alle indenfor et bestemt fællesskab - for eksempel et græsningsareal eller et fiskeriområde. En fælled er således et offentligt gode, idet det er i alle medlemmernes interesse, at det vedligeholdes, og som sådan har det også samme problemer, som andre offentlige goder, da dets vedligeholdelse kræver en vis indsats fra medlemmerne, men ingen vil have interesse i at yde den indsats, fordi ressourcen stadig vil være tilgængelig for den, som ikke bidrager.

¹⁹⁵ Hobbes skriver: "For he that performeth first, has no assurance that the other will performe after ... And therefore ... does but betray himselfe to his enemy." (Citeret i M. Taylor 1987, 132)

¹⁹⁶ "In the state of nature, then, every man will so act that the outcome is war, which is Pareto-inferior. The only way, in Hobbes' view, to prevent this outcome occurring and to ensure Peace is for men to erect a 'common power' which will maintain conditions in which each individual will not wish to choose D." (M. Taylor 1987, 131). 'D' refererer til den kortsigtede strategi, 'Defect', der fastholder krigstilstanden.

¹⁹⁷ "[B]ecause men want Peace (or at least prefer Peace to War), each of them will obey because the Sovereign has removed the only reason for not keeping one's covenant, which is a 'reasonable suspicion' that other men will not keep theirs. [...] The Sovereign is required, then, to ensure that nobody will expose himself." (M. Taylor 1987, 136)

¹⁹⁸ Hardin: "[I]f ruin is to be avoided in a crowded world, people must be responsive to a coercive force outside their individual psykes, a 'Leviathan,' to use Hobbes' term." (Citeret i Ostrom 1990, 9)

Samarbejde

Inspireret af 'rational choice'-modellen for menneskelig adfærd beder Hardin os forestille os et åbent græsningsareal som et billede på det menneskelige samfund generelt. Den enkelte hyrde, vil have en interesse i at sætte så mange dyr ud på marken som muligt, for hvert af hans dyr, der benytter marken, indbringer ham en indtægt.¹⁹⁹ Han har også en interesse i at alle reducerer det antal dyr, de sætter ud, til et bestemt niveau, for overgræsning fører til, at marken bliver ødelagt, så ingen kan få glæde af den. Han har derimod ingen interesse i, at det er ham selv, der reducerer antallet af dyr, for den nytte-faktor, han får ud af sin egen reduktion bliver delt med alle, der benytte ressourcen, og kommer derfor ikke ham selv så meget til nytte, som det han får ud af at sætte et ekstra dyr ud. Alle er i samme situation, hvor de hellere vil have at alle andre opfører sig ansvarligt, mens de selv undslipper,²⁰⁰ hvorfor Hardin konkluderer, at "*ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest*".²⁰¹

For at hjælpe medlemmerne ud af denne tragedie er det ifølge Hardin nødvendigt at afskaffe den frie adgang til fælleden og medlemmernes fælles forvaltning af den. Dette kan gores ved enten at privatisere ressourcerne, hvorved den enkelte private ejer vil have en ren egeninteresse i at bevare sin del af ressourcen,²⁰² eller ved at gøre staten til effektiv ejer, så den kan tvinge de, der benytter ressourcen, til at følge regler, som sikrer dens fortsatte eksistens.²⁰³ I begge tilfælde er 'løsningen' noget, der må påføres 'udefra' af en ekstern aktør,

¹⁹⁹ "As a rational being, each herdsman seeks to maximize his gain. Explicitly or implicitly, more or less consciously, he asks, 'What is the utility *to me* of adding one more animal to my herd?'" (Hardin, 1968).

²⁰⁰ "Adding together the component partial utilities, the rational herdsman concludes that the only sensible course for him to pursue is to add another animal to his herd. And another; and another.... But this is the conclusion reached by each and every rational herdsman sharing a commons. Therein is the tragedy. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit--in a world that is limited." (Hardin 1968)

²⁰¹ (Hardin 1968)

²⁰² Bemærk at privat ejendomsret i de fleste teorier også forudsætter eksistensen af en stat (eller lignende), der anerkender og håndhæver ejerens juridiske eneret til ressourcen.

²⁰³ "Garrett Hardin argued a decade after his earlier article that [...] the only alternatives to the commons dilemma were what he called 'a private enterprise system,' on the one hand, or 'socialism' on the other." (Ostrom 1990, 9). Med 'socialisme' mener Hardin ikke en anarkistisk socialisme, der bevarer fællederne, men i stedet en statsocialisme, hvor "central governments control most natural resource systems" (Ostrom 1990, 9)

der kan ændre strukturerne for det 'spil', som individerne er 'fanget' i.²⁰⁴ Medlemmerne selv betragtes altså som ude af stand til selv at varetage sine langsigtede interesser og organisere strukturer, der sikrer det fælles samarbejde.²⁰⁵ Den politiske autoritet må, som hos Hobbes, introduceres for at afskaffe en ulidelig 'krigstilstand' mellem lige og frie individer, hvilket i det lange løb er i deres egen interesse.

Fangernes dilemma

Både Hobbes' og Hardins argumenter kan formuleres som varianter af den spilteoretiske model, der har fået navnet '*Fangernes Dilemma*'.²⁰⁶ I dette tankeeksperiment forestiller man sig to fanger, der er blevet arresteret for en mindre lovovertrædelse. Politiefterforskeren har dem dog mistænkt for at stå bag en grovere forbrydelse, så han placerer dem i hvert sit afhøringslokale og tilbyder hver af dem at stikke den anden. Hvis den ene tilstår, at de sammen begik den grove forbrydelse, kan han selv slippe for tiltale for både den og den mindre (og altså modtage nul straf), mens den anden vil modtage hele straffen (f.eks. 5 år) som eneansvarlig. Hvis de begge angiver hinanden, så vil det blive betragtet som en tilståelsessag for begge, og de vil blive dømt for den grove forbrydelse men ikke modtage så hård en straf (f.eks. 3 år), som hvis kun en af dem var bagmand. Hvis begge nægter at sige noget, så vil de begge blive straffet for den mindre forbrydelse (f.eks. 1 år). Begge har altså to muligheder: *tilstå* eller *benægt*. Udfaldet afhænger af, hvad begge vælger, men de har ingen mulighed for at koordinere sine handlinger eller vide, hvad den anden har valgt.

'Fælden' består i incitamentstrukturen, hvor den enkelte bliver belønnet højere (eller straffet mindre) for at angive den anden end for at forblive tavs, *uanset hvad den anden væl-*

²⁰⁴ "Both centralization advocates and privatization advocates accept as a central tenet that institutional change must come from the outside and be imposed on the individuals affected." (Ostrom 1990, 14)

²⁰⁵ "By referring to natural settings as 'tragedies of the commons,' [...] the observer frequently wishes to invoke an image of helpless individuals caught in an inexorable process of destroying their own resources." (Ostrom 1990, 8)

²⁰⁶ "Hardin's model has often been formalized as a prisoner's dilemma (PD) game." (Ostrom 1990, 3). "I argue that in what Hobbes calls the 'state of nature' men find themselves in a Prisoners' Dilemma; that is to say, Hobbes is assuming that the choices available to each man (or 'player') and the players' preferences amongst the possible outcomes are such that the game is a Prisoners' Dilemma." (M. Taylor 1987, 129)

Samarbejde

ger.²⁰⁷ Hvis Fange 1 tror at Fange 2 vil tilstå, så vil fange 1 også have interesse i at tilstå, da han ellers vil modtage den fulde straf som eneansvarlig, og hvis han tror at Fange 2 vil benægte, så vil han have en interesse i at angive den anden, da han i så fald selv slipper helt for straf. Hvis de begge vælger det, der er i deres egen strategiske interesse, så vil de altså begge angive hinanden, og modtage en moderat straf, hvilket egentlig ikke er det udfald, nogen af dem ville foretrække. Det ville have været bedre for begge, hvis ingen af dem tilstod, frem for at begge gjorde det, men da den, der benægter, også risikerer at modtage den fulde straf, hvis den anden tilstår, og han desuden hellere vil tilstå, mens den anden benægter, så er eneste 'rationelle' valg at forråde den anden. Under disse betingelser har ingen af aktørerne incitament til at samarbejde og ender derfor med et resultat, de begge helst ville undgå.

Vi kan forestille os aktørerne i Hobbes' og Hardins teorier som fanger i et sådant spil. Hvis man vælger at samarbejde og yde en indsats for at sikre et socialt gode, så gør man sig sårbar for, at andre kan få en strategisk fordel ved at snylte. Enhver vil foretrække at alle samarbejder, frem for at ingen samarbejder, men den optimale situation for hver enkelt vil være selv at snylte, mens de andre bidrager. Da man ikke har nogen garanti for at alle andre vil samarbejde, er der ingen grund til at man selv skulle gøre det. Det betyder, at samarbejde om sikringen af de sociale goder, som alle egentlig ønsker, ikke kan etableres uden introduktionen af en ekstern autoritet, der ændrer strukturerne og fremtvinger samarbejdet.

'Fangernes dilemma', Hobbes' 'krigstilstand' og Hardins 'tragedie' er alle misantropiske teorier, der hævder, at ligeværdige individer umuligt kan samarbejde om fælles projekter, fordi de altid vil forsøge at fremme sine kortsigtede præferencer og dermed ødelægger muligheden for realisering af de langsigtede interesser, de har til fælles. De strukturelle betingelser for at 'fangernes dilemma' skal være opfyldt, viser omfanget af dette misantropiske menneskesyn. Dels antages det, at mennesker tillægger større vægt på kortsigtet vinding end langsigtede interesser, samt at de kun tillægger egen vinding værdi i beslutningsproces-

²⁰⁷ "[E]ach player obtains a higher payoff if he chooses D than if he chooses C, no matter what strategy the other player chooses. Thus it is in each player's interest to choose D, no matter what he expects the other player to do. D is said to *dominate* C for each player." (M. Taylor 1987, 14)

sen. Endvidere forudsætter modellen, at mennesker, der er 'fanget' i et spil, hvor de har fælles interesser, ikke kan kommunikere med hinanden og koordinere sine handlinger, samt at der ikke findes nogen muligheder mellem individer for at etablere tillid. Indviders præferencer antages som værende fastlåste, mens det præference-bærende individ er socialt isoleret og har fået sine præferencer ud af 'intet', og de kan således ikke være fleksible og påvirkelige af den givne struktur, samfundet og de andres handlinger. Disse teoretiske modeller har ikke meget til fælles med de situationer, virkelighedens mennesker normalt befinder sig i - de er udmærkede til at illustrere under hvilke betingelser, samarbejde ikke kan etableres, men siger ikke meget om hvorvidt og hvordan samarbejde er muligt i andre situationer.

4.2 Spilteoretiske modeller og antagelser

Der skal ikke ændres meget på antagelserne i 'fangernes dilemma' og de sociale teorier, der har samme struktur, før resultatet bliver et helt andet, og samarbejde pludselig ikke virker så umuligt. Et mere komplekst menneskesyn, hvor individer antages at have forskellige præferencer, vil ændre de mulige udfald af de teoretiske situationer, mens strukturerne bibeholdes. De teoretiske modeller kan dog også justeres, så deres strukturer svarer mere til den situation, mennesker ofte befinder sig i. Begge strategier fører os væk fra abstrakte modeller og tættere på realistiske beskrivelser af menneskelig interaktion.

'Spillernes' præferencer kunne for eksempel være mere komplekse, end modellen antager, hvis de lægger vægt på mere end blot de gevinster, som teorien har lagt op til. Hvis vi går væk fra antagelsen om, at alle mennesker er rent selviske og introducerer et element af altruisme, så den enkelte aktør også har præferencer for, at det går den anden godt, så ændrer spillet sig jo radikalt. En sådan altruistisk præference behøver ikke at være stærk eller dominerende, for at ændre udfaldet således, at samarbejde pludselig bliver et muligt valg. Det er også muligt at have en selvstændig præference for at samarbejde, uafhængigt af den andens velfærd, hvis en aktør for eksempel er blevet socialiseret til at have værdier som 'man angiver ikke hinanden', 'det er forkert at snylte på andre' eller 'enhver må yde en indsats'.

Samarbejde

Ved etableringen og vedligeholdelsen af sociale goder kan man desuden forestille sig, at arbejdet ikke er en ren lidelse men måske også kan være værdifuldt og tilfredsstillende for den enkelte aktør, og i 'fangernes dilemma' kan man forestille sig, at fangerne har en aversion mod politiet, som giver dem en negativ præference overfor at angive hinanden.

Igen behøver disse værdier ikke at være stærke, men deres eksistens vil ændre aktørens præferencer således, at hun vil være mere tilbøjelig til at vælge at samarbejde, uanset hvilke incitamentsstrukturer spillets designere har indbygget i modellen. Hvis man tillige har en begrundet mistanke om, at den anden aktør deler ens værdier og derfor også er tilbøjelig til at samarbejde, så vil situationen have ændret sig således, at der er mindre grund til at frygte, at den anden vil snyde, og større sandsynlighed for at man kan opnå det resultat, der er mest tilfredsstillende for begge parter. Selvom det kan være praktisk i en teoretisk model at operere med simple præferencer og aktører, der udelukkende forholder sig til egen vinding - og et sådant menneskesyn ofte antages at være det mest 'realistiske' - så er det næppe helt urealistisk at hævde, at mennesker generelt har en blanding af forskellige præferencer, der inkluderer en eller flere af de værdier, vi her har nævnt.

Selve spillets struktur kan også ændres i en mere realistisk retning. Bortset fra på internettet og eventuelt i statsapparatets anonyme bureaukrati er det ikke ofte, at vi har interaktion med folk vi ikke har mødt før og aldrig igen vil have relationer med. En mere realistisk model ville derfor give 'spillerne' mulighed for at møde hinanden, hvilket ville give dem en mulighed for at se hinanden an og vurdere den andens personlighed. Som regel befinder vi os heller ikke i lukkede rum, hvor vi må træffe beslutninger uden at kunne se, hvad den anden foretager sig - i virkeligheden kan vi ofte tilpasse vore handlinger ud fra hvad de andre foretager sig. I sociale fællesskaber er man desuden ofte nødt til at have gentagne og forskellige relationer med de andre medlemmer, og kan derfor ikke udelukkende tænke på sin umiddelbare vinding, men må også overveje hvordan, ens handlinger påvirker mulige fremtidige relationer. Hvordan vil det påvirke 'spillernes' handlinger, hvis man justerer de sociale og spilteoretiske modeller således, at de bedre svarer til de typiske virkelige forhold?

4.21 Virkelige menneskers 'irrationalitet'

Forsøg, hvor man har bedt virkelige mennesker om at udspille 'Fangernes dilemma', viser, at alle disse justeringer fremmer tendensen til samarbejde. I et meta-studie af resultaterne fra over 100 sådanne forsøg,²⁰⁸ konkluderer David Sally, at den generelle tendens er, at deltagerne er mere tilbøjelige til at samarbejde, hvis de har mødt hinanden inden forsøget, hvis de kan se hinanden under forsøget, hvis de kan kommunikere sine hensigter, hvis de skal 'spille' med hinanden i flere omgange, og hvis de kan vide hvilke handlinger, den anden har foretaget tidligere. Yderligere fremmer det deltagernes samarbejdsvillighed, hvis hele gruppen får en belønning for at samarbejde, også selvom en delmængde af denne belønning er mindre end det individuelle incitament til ikke at gøre det.²⁰⁹ Adskillige af disse empiriske konklusioner er i direkte modstrid med teorien om, at mennesker er 'rationelle egoister', der kun handler ud fra overvejelser om egen kortsigtede vinding.

Den stærkeste faktor er ifølge Sally *kommunikation*: hvis deltagerne har haft mulighed for at snakke sammen inden eller i løbet af eksperimentet, er de langt mere tilbøjelige til at stole på hinanden og samarbejde. Hvis spillerne for eksempel kan give løfter til hinanden om sine handlinger i spillet, har det en gavnlig effekt på samarbejdsraten.²¹⁰ Dette giver ingen mening i den abstrakte teori, hvor et løfte er uden betydning, hvis det ikke kan håndhæves af en ekstern autoritet. Hvis løftebrud ikke straffes, er der ingen sammenhæng mellem afgivelsen af løftet og den efterfølgende handling.²¹¹ Tværtimod burde løfter i teorien have den modsatte effekt: Hvis man har grund til at tro, at den anden har forpligtet sig til at samarbejde, så giver det jo en endnu større motivation til ikke selv at gøre det, da man i så fald vil

²⁰⁸ (Sally 1995)

²⁰⁹ "[T]heir consciences are triggered and they seem to account for the utility of others if the group has a lot to gain when everyone cooperates, if they are instructed to cooperate, if they can look at their partners when deciding, if they can select an affectively named choice, and, most importantly, if they can engage their partners in conversation." (Sally 1995, 86)

²¹⁰ "[T]he solicitation of promises by the experimenter raises cooperation by 12%-19% in the logistics models and by 30% in the linear equations." (Sally 1995, 78)

²¹¹ "Because there is only one optimal move in the prisoners' dilemma in Nash's sense, the promise to cooperate will be neither believed nor followed. Hence, conversation between rationally selfish players is without content: While it occurs, it carries no information; after it occurs, it carries no influence." (Sally 1995, 61)

Samarbejde

blive belønnet højere. Muligheden for at afgive løfter burde altså snarere få rationelle egoister til at afgive falske løfter om samarbejde for så derefter at bryde dem. Virkelige mennesker opfører sig dog stik modsat: Når de får muligheden for det, vil de generelt dels stole på hinanden og dels holde sine egne løfter, også selvom der ikke er nogen straf for at bryde dem.²¹²

Den positive effekt af formel løfteafgivning er dog ikke lige så stærk, som hvis spillerne har haft mulighed for at kommunikere om andet end spil-strategier. Forsøg hvor spillerne har haft mulighed for almindelig social interaktion, hvor de lærer hinanden at kende, øger samarbejdsraten endnu mere.²¹³ Man kan altså spekulere i, at alene det at mødes ansigt til ansigt og have en personlig samtale kan skabe et socialt bånd, der udløser en følelse af forpligtelse overfor den anden.²¹⁴ Endvidere viser nogle forsøg, at deltagere, der har haft en relativt kortvarig personlig samtale inden forsøget går i gang, er overordentligt gode til at forudse, om de andre vil samarbejde eller ej, men modsat egoisme-teorien udnytter de ikke sin erkendelse til at snylte på de andre; tværtimod fører en forudelse om, at den anden vil samarbejde, til at man også selv samarbejder.²¹⁵ Alene det, at deltagerne har visuel kontakt under spillet, øger samarbejdsvilligheden dramatisk, hvilket antyder, at personlig kontakt ska-

²¹² "The promise of a self-interested player to cooperate should be neither believed nor followed, and yet, in real decision making, promises appear to be offered and trusted." (Sally 1995, 78)

²¹³ "Discussion has the most significant influence on the average rate of cooperation in repeated games." (Sally, p.83). "Hence, a 100 round prisoner's dilemma with discussion before each round would have 40% more cooperation than the same game with no discussion" (Sally 1995, 78)

²¹⁴ "Communication is an act in and of itself; speech has an impact beyond that arising from its content. In one view, meaning arises from the mutual consideration of the utterer and the addressee, and this common identification spill over into actions other than speaking and listening. Thus language may elicit an involuntary commitment to act nonselfishly." (Sally 1995, 87)

²¹⁵ "Our subjects had conversations in groups of three for 30 minutes, at the end of which time they played prisoner's dilemma games with each of their conversation partners. Subjects were sent to separate rooms to fill out forms on which they indicated, for each partner, whether they were going to cooperate or defect. They also recorded their predictions of what each partner would do when playing with them. [...] When someone predicted that a partner would cooperate there was an 81 percent likelihood of cooperation (as opposed to the 74 percent base rate). On the defection side, the base rate was just over 26 percent, but partners who were predicted to defect had a defection rate of almost 57 percent. This seems an astonishingly good prediction on the basis of just 30 minutes of informal conversation." (Frank 2008)

Samarbejde

ber empati, hvilket igen taler imod den abstrakte teori om mennesker som socialt isolerede, selviske individer.²¹⁶

Den eneste af disse faktorer, som ifølge teorien burde have en indflydelse, er hvor mange gange, deltagerne skal mødes, og om de kender antallet. Jo flere runder, der er i spillet, des større incitament har spillerne nemlig til at samarbejde i begyndelsen, da de dermed kan få den moderate belønning/straf for gensidigt samarbejde, mens de luller modparten ind i en falsk tryghed og forbereder sig på den sidste omgang, hvor de selv vil hoppe af og gå efter den store belønning. Det kan altså betale sig at 'samarbejde', hvis det kan få modparten til at samarbejde og dermed gøre ham sårbar for egen afhopning. Da begge tænker på samme måde forudsiger teorien, at sandsynligheden for gensidig afhopning bliver større, des nærmere deltagerne kommer på spillets afslutning. Denne teori bliver dog også delvist gjort til skamme af virkeligheden. Deltagerne i virkelige forsøg er ganske vidst mere tilbøjelige til at samarbejde, hvis de spiller flere runder med hinanden, men selv hvis de kun spiller en enkelt runde - hvor teorien siger at samarbejdsraten burde være på nul - er folk ganske villige til at samarbejde med hinanden.²¹⁷ En anden interessant observation er, at hvis man gør 'spillet' mere realistisk og giver deltagerne økonomiske gevinster baseret på hvorledes, de klarer sig i eksperimentet, så det altså får en større relevans for deres virkelige interesser, forstærkes tendensen til samarbejde og altruisme yderligere.²¹⁸

Den teoretiske forklaring på alt dette, er ikke så kompliceret. Eftersom alle aktørerne jo får mere ud af det, hvis de alle samarbejder, end hvis ingen gør det, så er det sandsynligt, at

²¹⁶ "One unpublished study reported a doubling in the rate of cooperation when subjects had a constant view of each other as against no view (Durkin et al. 1967). Seeing one's partner should not affect the rationally selfish individual, but, if visual contact creates empathy and narrows the social distance between subjects, then a subject may account for the payoff of the partner and rationally cooperate." (Sally 1995, 67)

²¹⁷ "Nevertheless, it is safe to say that one-trial games reveal very little rationally self-interested behavior: A single round game offers participants protection from punishment and shelter from social pressures; it allows no chance to enforce any agreement, and yet conversation enhances an already robust rate of cooperation!" (Sally 1995, 80)

²¹⁸ "If the subjects were rewarded with money, they were much more likely to cooperate: For the models with case variables, the range of improvement is 20%-25%. This is a striking contradiction of the orthodox interpretation of rationality: Instead of players being able to indulge in altruistic behavior when no money is at stake, the magnanimous choice is more likely when recompense is in cash." (Sally 1995, 77)

mennesket, der gennem hele sin historie har levet i samfund og taget stilling til dilemmaet om at samarbejde om offentlige goder eller at snylte på andre, har udviklet en instinktiv tendens til samarbejde - en tendens, der forstærkes, når aktørerne har mødt hinanden ansigt til ansigt, og når de forventer at skulle mødes igen i fremtiden. Hvis vi var socialt isolerede 'rationelle egoister', der udelukkende forholder sig til de umiddelbare gevinster, ville vi være fanget i en gensidigt destruktiv konkurrence, sådan som teorien om 'fangernes dilemma' forudsiger. I det lange løb og under de rette strukturer, kan sociale væsner dog opnå større gevinst ved ikke at opføre sig 'rationelt'. I stedet for at være et bevis for umuligheden af samarbejde kan mere komplekse udgaver af 'fangernes dilemma' fungere som forklaring på udviklingen af altruisme-fremmende instinkter og give et indblik ind i, hvilke strukturer, der fremmer samarbejde og får os ud af fange-mentaliteten.²¹⁹

5 Virkelighedens selvregulerende fællesskaber

Det abstrakt individualistiske menneskesyn, som de teoretiske modeller bygger på, harmonerer ikke med den adfærd, virkelige mennesker udviser, når de teoretiske konstruktioner afprøves med sociale eksperimenter. Men én ting er menneskers adfærd i kontrollerede eksperimenter, noget andet er virkelige, menneskelige samfund. Antropologiske og historiske studier viser, at komplekse samfund har eksisteret uden en hobbesiansk *Leviathan* - det vil sige uden en centraliseret autoritet, der udøver magt over resten af samfundet - og der er både historiske og nutidige eksempler på, at Hardin ikke har ret i sin teori om, at fælledejer ikke kan være selvregulerende og selvopretholdende. Alle samfund har sine problemer, som må løses, og offentlige goder, som må varetages, men historien er fuld af eksempler på, at det kan udføres ved samarbejde blandt mere eller mindre ligeværdige medlemmer, og altså ikke kræver en stat.

²¹⁹ For en evolutionsbiologisk forklaring, der forklarer og sandsynliggør samarbejde med udgangspunkt i 'fangernes dilemma', se Robert Axelrod og William D. Hamiltons "The Evolution of Cooperation in Biological Systems" (Axelrod 1984, 88-105)

Den politiske teori begår en fejl, hvis den sætter lighedstegn mellem stat og samfundsmæssig organisering og antager, at staten er den eneste politiske form, der kan regulere menneskenes adfærd. Samtidig begår anarkistiske teoretikere en fejl, hvis de går ud fra, at et statsløst samfund ikke vil have mekanismer til rettesættelse af asocial adfærd. Det anarkistiske projekt er efter min mening utopisk - og anarkistisk filosofi forbliver abstrakt - hvis målet er individualistisk frihed fra det sociale fællesskab. Et anarkistisk samfund bør i stedet ses som et socialt fællesskab, hvor alle deltager i den sociale regulering, og hvor ingen gruppe udøver *dominans* over andre. Det er alles ligeværdige deltagelse i den sociale og politiske proces, der gør det muligt for et statsløst fællesskab at være selvregulerende.

5.1 Historiske statsløse samfund

I størsteparten af menneskets historie har samfund været organiseret uden statslig centralmagt,²²⁰ og der er ingen empirisk grund til at tro, at livet i disse samfund har mindet om Hobbes' ulidelige krigstilstand.²²¹ Alle samfund har sine problemer, men intet samfund er 'primitivt' i den forstand, at de ikke har komplekse sociale strukturer og mekanismer til beslutningstagning og konfliktløsning; fraværet af en stat betyder ikke, at der ikke er organisering. I Europa har politisk specialisering og hierarki præget livet i mange århundreder (om end der har været mere egalitære 'lommer', som kun de jure har været underlagt den politiske autoritet). For at studere mere rendyrkede statsløse samfund må vi derfor se på andre del af verden, før de også blev opslugt af den europæiske statsform.²²²

²²⁰ "Egalitarian anarchic communities did in fact survive for millennia. *Homo Sapiens* lived in such communities for nearly all of his forty or fifty thousand years." (M. Taylor 1982, 3). "States are one recent and historically uncommon way in which humans have organized themselves. For most of the time there have been humans, there have not been states." (S. Clark 2007, 109)

²²¹ "[Our ancestors] did to a considerable extent succeed in living together in relatively ordered ways, and to limit and resolve violent conflict. Stateless life has not in general been chaotic or a permanent war, any more than life in and under states has been (and perhaps less so)." (S. Clark 2007, 109)

²²² Ikke fordi de første stater opstod i Europa. De har sandsynligvis opstået uafhængigt af hinanden i Mesopotamien, Ægypten, Indien, Kina, Mellemerika og Peru (M. Taylor 1982, 131). Den europæiske imperia-

Samarbejde

Et af de bedst studerede statsløse samfund er Nuer-folket i Østafrika, som indtil koloniseringen og den sudanesiske statsdannelse var et samfund, der ”*had no governments, no long-standing inequalities of power, no police or tax collectors, and no leaders*”.²²³ Den britiske antropolog Evans-Pritchard studerede dette folk i 1930erne og beskrev dem som udpræget anti-autoritære og bevidste om egen ligeværd i så høj en grad, at alene følelsen af, at have modtaget en ordre, kunne resultere i nægtelse af samarbejde eller aktiv modstand.²²⁴ Nuerne havde ganske vidst såkaldte ’høvdinge’, men disse havde ingen praktisk autoritet eller politisk magt - deres rolle var bl.a. at formidle mægling i konflikter, men de kunne hverken træffe eller håndhæve afgørelser, som de involverede ikke selv anerkendte.²²⁵

Intet af dette betyder, at nuer-samfundet bestod af isolerede individer, der ikke følte sig forpligtet overfor fællesskabet eller de fælles interesser, ligesom fraværet af en centraliseret myndighed langt fra betyder, at der ikke var komplekse sociale og politiske organiseringsformer. Nuer-samfundet var inddelt i forskellige, overlappende organisationer, og en nuer var medlem af og forpligtet overfor flere forskellige fællesskaber. Geografisk de opdelt i stammer, som bestod af forskellige lag, hvor beslutninger træffes så lokalt som muligt, og individerne var forpligtet overfor det nærmeste relevante niveau. I en eventuel konflikt mellem to landsbyer - det nederste niveau i stammestrukturen - var man således forpligtet over-

lisme har dog i høj grad bidraget til at gøre statsformen til den verdensdominerende form for samfundsorganisering.

²²³ (S. Clark 2007, 112)

²²⁴ ”The ordered anarchy in which they live accords well with their character, for it is impossible to live among Nuer and conceive of rulers ruling over them. The Nuer is a product of a hard and egalitarian upbringing, is deeply democratic, and is easily roused to violence. His turbulent spirit finds any restraint irksome and no man recognizes a superior. [...] Among themselves even the suspicion of an order riles a man and he either does not carry it out or he carries it out in a casual and dilatory manner that is more insulting than a refusal.” (S. Clark 2007, 114)

²²⁵ “The leopard-skin chief may also act as mediator in disputes concerning ownership of cattle, and he and the elders on both sides may express their opinion on the merits of a case. But the chief does not summon the defendants, for he has neither court nor jurisdiction and, moreover, has no means of compelling compliance. All he can do is to go with the plaintiff and some elders of his community to the home of the defendant and to ask him and his kinsmen to discuss the matter. Only if both sides are willing to submit to arbitration can it be settled.” (Evans-Pritchard 1940, 293). ”The term ‘chief’ is misleading about this system of arbitration, because leopard-skin chiefs do not have any general authority. [...] Chiefs are ritual and social functionaries with specific roles, and those roles do not translate into any more general authority or to being the beneficiary of unequally distributed power.” (S. Clark 2007, 117)

Samarbejde

for sin egen landsby, mens man i en konflikt med et nabo-område var allieret med landsbyerne i sit område, og så fremdeles. Den geografiske identifikation indenfor denne konføderative struktur afhæng altså af den aktuelle problemstilling. Samtidig var enhver også medlem af en klanstruktur, der ligeledes bestod af koncentriske lag, men overlappede med stammestrukturen, således at et medlem både kunne være forpligtet overfor sin geografiske stamme og overfor beslægtede klan-medlemmer i en anden stamme.

Dette komplekse system gav altså mulighed for modstridende forpligtelser, men betød også, at det sjældent var muligt at betragte medlemmerne af en anden stamme eller en anden klan som nogen, man ikke har noget til fælles med eller er forpligtet overfor. De overlappende forpligtelser kan altså både eskalere konflikter, da medlemmerne af samme politiske segment vil støtte hinanden, men også afværge dem, da alle er knyttet til hinanden på forskellige niveauer. De forskellige niveauer havde forskellige muligheder for konfliktløsning - stærkest på det lokale niveau, hvor det også er mest relevant, da det er her, medlemmer af et samfund skal kunne leve sammen. Manglen på autoritet betød altså ikke, at konflikter ikke kunne løses, eller at de automatisk brød ud i hævnfejder.²²⁶ Selvom nuerne ikke havde nogen overordnet politisk organisering eller central administration var det altså ikke et uorganiseret eller kaotisk samfund,²²⁷ og den manglende autoritet betød ikke, at de betragtede sig selv som frit stående individer, der ikke havde politiske eller sociale forpligtelser.²²⁸

Tværtimod var den politiske forpligtelse *horisontal* - man var forpligtet overfor de andre

²²⁶ "Within a tribe there is law: there is machinery for settling disputes and a moral obligation to conclude them sooner or later. [...] There is considerable control over retaliation within a village, but the larger the local community the more difficult settlement becomes. [...] The force of law varies with the distance in tribal structure that separates the persons concerned. Nevertheless, so long as a sense of community endures and the legal norm is formally acknowledged within a tribe, whatever may be the inconsistencies and contradictions that appear in the actual relations between tribesmen, they still consider themselves to be a united group." (Evans-Pritchard 1940, 278)

²²⁷ "The Nuer constitution is highly individualistic and libertarian. It is an acephalous state, lacking legislative, judicial, and executive organs. Nevertheless, it is far from chaotic. It has a persistent and coherent form which might be called 'ordered anarchy'. The absence of centralized government and of bureaucracy in the nation, in the tribe, and in tribal segments - for even in the village authority is not vested in any one - is less remarkable than the absence of any persons who represent the unity and exclusiveness of these groups." (Evans-Pritchard 1940, 296)

²²⁸ "There is no common political organisation or central administration', but Nuer none the less relate to one another as members of various sorts of group, not just as individuals." (S. Clark 2007, 114)

medlemmer af det relevante fællesskab, hvor man betragtede sig som ligemænd - og ikke *vertikal* som i den hierarkiske statsform, hvor et individ er forpligtet til at adlyde en højere autoritet.

Nuerne er bare ét eksempel på et historisk eksisterende samfund, der var organiseret uden politiske institutioner, der minder om vore stater. For eksempel er fænomenet med 'høvdinge', der ikke besidder nogen egentlig praktisk autoritet, blevet registreret hos adskillige andre samfund i bl.a. Afrika og Amerika.²²⁹ Når der ikke er nogen institution med autoritet og magt til at træffe og håndhæve beslutninger, må konflikter i højre grad løses med inddragelse af og mægling mellem de involverede parter. Fokus må være på at genoprette den sociale ro og få parterne til at komme til nogenlunde enighed, frem for blot at bestemme, hvem der er skyldig og tildele vedkommende straf. Ligeledes må politiske afgørelser træffes ved inddragelse af alle de involverede, da der ikke findes nogen institution, som kan tvinge folk til at følge en beslutning, de ikke selv har været med til at træffe. I et sådant samfund er man altså tættere på at have løst problemet om politisk forpligtelse. Den manglende politiske arbejdsdeling betyder, at alle er involveret i de politiske processer, hvormed de, der træffer beslutningerne, også er de, der skal udføre dem og følge dem.

5.11 Primitivisme og romantisering

Dette er ingen romantisering af livet i de historisk eksisterende ikke-statslige samfund. Nuer-samfundet var præget af vold og krig (ganske som vore samfund er), mens andre ikke-statslige samfund har været mere fredelige. Der er næppe heller nogen af dem, der har været fuldstændigt egalitære og haft en helt lige politisk arbejdsdeling, da blandt andet ældre stammemedlemmer, krigere og mænd har nydt mere indflydelse og respekt end andre medlemmer. Ikke-statslige samfund er mindst lige så forskellige som statslige samfund, og

²²⁹ Andre afrikanske eksempler er nuernes naboer, dinkaerne, og det sydafrikanske bush-folk !Kung. (Middleton og Tait 1958; Brownlee 1943) (For eksempler fra Sydamerika se: Clastres 1989; Hill og Hurtado 1996)

Samarbejde

deres mekanismer til løsning af sociale problemer er lige så mangfoldige. De er hverken 'primitive' i den forstand, at de ikke har komplekse strukturer, eller i den forstand, at de er en slags endnu ikke udviklede forløbere til statslige samfund. De menneskelige samfund følger ikke en teleologisk retning, hvor centralisering af magt er den 'naturlige' udvikling, og der er ingen grund til at antage, at disse samfund ville have udviklet stærkere autoriteter og hierarkier, hvis det ikke var blevet introduceret udefra.

Dette må heller ikke forstås som en primitivistisk romantisering af mentaliteten hos disse folk. De er ikke uskyldige naturvæsner, der endnu ikke er blevet korrumpet af magt og ulighed. Faktisk tyder alt på, at de er bevidste om, at magt og autoritet kan stige en person til hovedet og blive misbrugt, og de har derfor mekanismer til at forhindre, at nogen får mere magt end nødvendigt. De har altså til en hvis grad bevidst ønsket at bevare sin kvasi-anarkistiske samfundsopbygning, hvilket kræver en konstant kamp mod de magtcentraliserende tendenser, der findes selv i de mest egalitære samfund.²³⁰

Formålet med dette kapitel er ikke, at agitere for, at vi skal lade os inspirere af de såkaldte 'naturfolks' livsformer, eller at hævde, at livet i disse samfund udelukkende var harmonisk, men i stedet at henvise til, at mennesket har mulighed for at leve sammen på mange forskellige måder, og at fraværet af central autoritet ikke behøver at indebære en 'alles krig mod alle'. Når Hobbes og hans moderne efterfølgere²³¹ baserer sine politiske teorier på påstande om hvordan, livet ville være uden en suveræn stat, så er det relevant at efterprøve disse teorier ved at sammenligne deres påstande med den tilgængelige empiriske viden. Hobbes påstår, at livet i naturtilstanden var "*solitary, poore, nasty, brutish, and short,*" men

²³⁰ "The Nuer are well aware of the possibility and danger of chiefs, and have tactics to resist incipient domination, including their attitudes to authority and orders. Such tactics are widespread. [...] My point is that egalitarian people are typically aware of the possibility of other arrangements, and they have tactics explicitly intended and used to maintain their situation." (S. Clark 2007, 113,114)

²³¹ Udover Hardin, hvis teori om 'fælledernes tragedie' bygger på Hobbes, kan man bl.a. også nævne filosofen Christopher Heath Wellman, der i "Toward a Liberal Theory of Political Obligation" (*Ethics* 111, 735-759, 2001) skrev: "The advantages of political society are so great because life in the state of nature is so horrible." (citeret i Widerquist 2010).

Samarbejde

antropologiske studier af forhistoriske og historiske statsløse samfund tyder ikke på, at nogen af disse egenskaber var mere beskrivende for disse end for de statslige samfund.²³²

Livet i de ikke-statslige samfund har bestemt ikke været *ensomt* - mennesker har levet sammen i sociale samfund igennem hele vor historie - og i det omfang, dets medlemmer har været *fattige*, har det bestemt ikke været på grund af fraværet af en stat, for mens de fleste ikke-statslige samfund igennem historien har delt ressourcer mere eller mindre ligeligt, opstod privat, ekskluderende, ejendom over livsnødvendige ressourcer først efter de første staters fremkomst, og massiv fattigdom har præget livet i bl.a. de europæiske stater helt op til det 20. århundrede.²³³ De statsløse samfund har alle i forskellig grad kendt til vold, men der er ingen grund til at antage, at livet har været udpræget mere *brutalt* eller *kort* end i de samtidige statslige samfund. Tværtimod har levealderen i og udenfor stater været nogenlunde den samme. Det er først med den teknologiske udvikling indenfor det 20. århundrede - og altså længe efter staternes dominans - at den gennemsnitlige levealder i Europa langsomt bevægede sig over 50 år.²³⁴ Der er altså ikke belæg for Hobbess' påstand om, at livet uden centraliseret autoritet nødvendigvis vil være ulideligt, og heller ikke for den tilsvarende påstand om, at det er staten, der har sikret den nuværende velfærd.

²³² For en kort men udførligt kilde-baseret gennemgang af antropologiske og historiske påstande i den politiske filosofi, som ikke svarer til de videnskabelige observationer, se Karl Widerquists "What Does Pre-historic Anthropology have to do with Modern Political Philosophy".

²³³ "Life in band societies is not solitary, but very communal, and hunter-gatherers appear far more socially content than modern people. [...] Hunter-gatherers often engage in group activities, decisions about which are made collectively. Hunter-gatherers could count on others to share food even if they are unable to produce food to share in return." (Widerquist 2010)

²³⁴ "It would be very difficult to claim that hunter-gatherer life is nasty or brutish. They have comparable levels of violence to modern societies, perhaps slightly higher or lower." "Average life expectancy at birth is twice as long in industrial societies today as it was in hunter-gatherer societies, but this is a very recent development attributable to improvements in medicine and nutrition not to the development of states, which had already existed for thousands of years. [...] By 1800, life expectancy in advanced nations was no higher than for hunter-gatherers, about thirty to thirty-five years, and it only then began to increase slowly. [...] It would seem inappropriate to justify states based on a trend that began several millenia after the formation of states and nearly two centuries after Hobbes proposed it as a justification for states." (Widerquist 2010)

5.2 Fælledernes succes og tragedie

De fleste af de historiske statsløse samfund kendte ikke til privat ejendomsret over naturressourcer; de har enten anvendt jorden i fællesskab eller hver for sig haft fri adgang til at benytte den, og må derfor have befundet sig i det dilemma, som ifølge Hardin vil opstå i sådanne fælleder. Fællederne er dog ikke forsvundet eller brudt sammen - de eksisterer stadig internt i de moderne stater, og empiriske studier viser, at de godt kan opretholdes og vedligeholdes uden intervention fra eksterne autoriteter. Den politiske økonom, Elinor Ostrom, har studeret en række forskellige moderne fælleder, hvoraf nogle er stabile og succesfulde mens andre har brudt sammen.²³⁵ Hun konkluderer, at hvorvidt, de kan være selvopretholdende, afhænger dels af de interne strukturer og dels af den eksterne påvirkning.

Alle Ostroms eksempler er fælleder, hvor medlemmerne benytter en begrænset, men fornybar, ressource, som vil blive ødelagt, hvis alle forfølger en individualistisk strategi for at få så meget udbytte som muligt til sig selv.²³⁶ Ressourcens vedligeholdelse kræver altså en indsats eller et 'offer' fra de involverede, og de burde altså være fanget i den destruktive situation, som Hardin beskriver, og som 'fangernes dilemma' handler om. Det er de også i de få tilfælde, hvor de sociale og institutionelle strukturer svarer til de nævnte teoretiske modeller: Når folk, der ikke stoler på hinanden, ikke har mulighed for at kommunikere, ikke kan holde øje med og tilpasse sine strategier til de andres handlinger, og når ressourcens

²³⁵ Det drejer sig bl.a. om græsgange og skove i Alperne og Japan, vandingsanlæg i Spanien, Filippinerne og Sri Lanka, grundvand i Californien samt fiskeriområder rundt om i verden. Disse fælleder har vidt forskellige strukturer, og forskellige grader af statslig styring. I *Governing the Commons* analyserer Elinor Ostrom de strukturelle årsager til at nogle har klaret sig bedre end andre.

²³⁶ "Thousands of opportunities have arisen in which large benefits could have been reaped by breaking the rules, while the expected sanctions were comparatively low. Stealing water during a dry season in the Spanish huertas might on occasion save an entire season's crop from certain destruction. Avoiding spending day after day maintaining the Philippine irrigation systems might enable a farmer to earn needed income in other pursuits. Harvesting illegal timber in the Swiss or Japanese mountain commons would yield a valuable product. Given the temptations involved, the high levels of conformance to the rules in all these cases have been remarkable." (Ostrom 1990, 59)

Samarbejde

langsigtede bevarelse har mindre værdi for den enkelte end det umiddelbare udbytte af den, så er de ganske rigtigt 'fanger' i et 'spil', hvor gensidigt samarbejde er svært at etablere.²³⁷

Disse ekstreme forhold beskriver dog ikke de typiske, eksisterende fælleleder, og de teoretiske modeller kan ikke forudsige udfaldet af mere komplekse situationer.²³⁸ Dette er ikke blot et akademisk problem, for når man benytter forsimplede teoretiske modeller til at analysere forhold, de ikke er designet til, så risikerer man at foreslå politiske løsninger, som gør mere skade end gavn. En model, der antager, at mennesker i en social kontekst er hjælpeløse individer, som må reguleres ovenfra af eksterne autoriteter med overordnede love, kan skabe politiske institutioner, som netop gør individerne hjælpeløse og underminerer de lokale strukturer, der faciliterede et ellers velfungerende samarbejde.²³⁹

Opretholdelsen af sociale goder kræver regler for benyttelse og vedligeholdelsen af disse goder, og regler kræver, at der holdes opsyn med at de overholdes, og at der er sanktioner for brud på dem. Hermed opstår argumentet for den statscentriske teori, der antager, at det kun er staten, der er i stand til at lovgive, håndhæve og regulere adfærd, men regler kan også etableres og håndhæves internt af medlemmerne af et fællesskab uden at nogen enkelt gruppe ophæver sig selv til suveræn lovgiver, som de andre er forpligtet til at adlyde. Fraværet af centralmagt betyder ikke, at der ikke er regler, men at alle involverede parter deltager i deres udformning og håndhævelse. Lad os se på nogle få af Elinor Ostroms eksempler.

²³⁷ "When conditions in the world approximate the conditions assumed in the models, observed behaviors and outcomes can be expected to approximate predicted behaviors and outcomes. When individuals who have high discount rates and little mutual trust act independently, without the capacity to communicate, to enter into binding agreements, and to arrange for monitoring and enforcing mechanisms, they are not likely to choose jointly beneficial strategies unless such strategies happen to be their dominant strategies." (Ostrom 1990, 183)

²³⁸ "Instead of being wrong, these are special models that utilize extreme assumptions rather than general theories. These models can successfully predict strategies and outcomes in fixed situations approximating the initial conditions of the models, but they cannot predict outcomes outside that range." (Ostrom 1990, 183)

²³⁹ "Applying models out of range can produce more harm than good. Public policies based on the notion that all CPR appropriators are helpless and must have rules imposed on them can destroy institutional capital that has been accumulated during years of experience in particular locations." (Ostrom 1990, 184)

Succesfulde fælleder

I mellem 500 og 1000 år har bønder i det sydlige Spanien benyttet kanaler til vanding af markerne, og lige så længe har de selv designet og administreret regler for benyttelse af kanalerne og fordeling af vand, som er en begrænset ressource i det tørre område.²⁴⁰ Vandet fra bjergene bliver ført rundt i kanalerne i lavlandet i Valencia, så det kommer rundt til alle marker, og bønderne kan tage vand der fra i en rotationsordning. I en periode med normal vandmængde kan en bonde tage alt det vand, han har behov for, når det er hans tur, men det er ikke tilladt at ødsle med vandet. I perioder med tørke bliver vandet rationeret, og man må kun vande de afgrøder, der har mest brug for det. Hvert kanal-distrikt er en selvstyrende enhed, som fastlægger reglerne internt, og de sender hver en repræsentant til fælles møder, hvor konflikter kan afgøres ved diskussion uden dommere eller advokater.²⁴¹ Vandets enorme betydning og knaphed betyder, at potentialet for konflikt er højt, da enhver er interesseret i at få så meget vand som muligt til sig selv, men distributionssystemet har indbyggede mekanismer til gensidig overvågning og håndhævelse: Mens en bonde venter på, at det bliver hans tur til at benytte kanalen, har han mulighed for at observere naboen og kan klage til de andre i fællesskabet, hvis systemet bliver misbrugt.²⁴² Denne selvorganiserede fælled opstod længe før den spanske stat blev etableret, og har eksisteret relativt stabilt uden centralmagts indblanding lige siden.²⁴³

Lignende systemer har eksisteret andre steder og for andre ressourcer. I Filippinerne døjer bønderne ikke bare med tørke, men også med kraftige regnskyl, som ødelægger dæmninger

²⁴⁰ "Thus, for at least 550 years, and probably closer to 1,000 years, farmers have continued to meet with others sharing the same canals for the purpose of specifying and revising the rules that they use" (Ostrom 1990, 69)

²⁴¹ "The Tribunal de las Aguas is a water court that has for centuries met on Thursday mornings outside the Apostle's Door of the Cathedral of Valencia. [...] Its proceedings are carried on without lawyers, but with many onlookers." (Ostrom 1990, 71)

²⁴² "The level of monitoring that is used in the *huertas* is very high. [...] As the time approaches for a farmer to take his turn at the water, he will tend his fields near to the canal so that he can be prepared to open his own gate when the water arrives [...]. While waiting, it is relatively easy to watch what those ahead of him are doing." (Ostrom 1990, 73–4)

²⁴³ "By the time the centralized monarchy based on the Castilian model came to dominate Spain and Latin America, the autonomy of the *huertas* was well established. [...] All of the systems generate positive benefits for the farmers they serve, and all have shown an amazing capacity to survive." (Ostrom 1990, 81)

og kanaler. Efter et sådant regnskyl, der også oversvømmer markerne, har alle bønder behov for at passe sine marker, men de har alligevel selv etableret et system, som gør, at alle desuden bidrager til reparation og vedligeholdelse af det fælles vandingsanlæg.²⁴⁴ I de schweiziske alper har landsbyer i århundreder haft fælles adgang til skove og græsningsområder og etableret regler, der sikrer, at disse følsomme ressourcer ikke udpines,²⁴⁵ og i Alanya i Tyrkiet har de lokale fiskere iværksat et system, der sikrer at hver fisker får lige adgang til de gode fiskeområder, mens fiskebestanden vedligeholdes.²⁴⁶ Fælles for disse historier er, at de er eksempler på, at mennesker, der benytter en ressource, selv har etableret regler for dens benyttelse og vedligeholdelse, og selv håndhæver og administrerer disse regler uden behov for centraliseret autoritet. Medlemmerne af et fællesskab mødes og diskuterer hvad der virker, og hvad der bør laves om, og de holder øje med, at alle følger de fælles aftaler.²⁴⁷

Årsager til sammenbrud

Det er dog ikke alle fællede, der har haft samme succes. Nogle har udviklet sig til tragedier af den slags, Hardin beskriver.²⁴⁸ Grundene til at en fælled bryder sammen kan være *interne*: Hvis medlemmerne ikke har samme status eller forhold til den fælles ressource, kan de have forskellige interesser i dens vedligeholdelse. En hvis grad af økonomisk og politisk

²⁴⁴ (Ostrom 1990, 82–88)

²⁴⁵ (Ostrom 1990, 61–69)

²⁴⁶ (Ostrom 1990, 19–20)

²⁴⁷ ”In these cases, the appropriators designed basic operational rules, created organizations to undertake the operational management of their CPRs [Common Pool Resource], and modified their rules over time in light of past experience according to their own collective-choice and constitutional-choice rules. [...] In all of them, the appropriators themselves play a major role in monitoring each other’s activities. Even though mutual monitoring has aspects of being a second-order dilemma, the appropriators in these settings somehow solve this problem.” (Ostrom 1990, 58,59)

²⁴⁸ Ostrom konkluderer om årsagerne til, at et system af vandingskanaler i Sri Lanka var tæt på at kollapse: ”Among the internal factors, I would include the following: 1 the very large number of farmers involved, 2 the fact that most farmers are poor settlers who have recently been recruited to the project and have little attachment to their land or to one another, 3 the extreme diversity of ethnic and cultural backgrounds, 4 the opportunity for wealthier farmers to control water through illegal or questionable strategies (potential leaders thus being able to take care of themselves without having to exert leadership to solve larger communal problems), and 5 the lack of physical control structures in the irrigation system itself.” (Ostrom 1990, 166)

Samarbejde

lighed er altså nødvendig for effektivt og stabilt samarbejde.²⁴⁹ Hvis de ikke kan kommunikere og ikke har fælles mødesteder, hvor diskussion kan foregå, vil det være svært at opnå konsensus om fælles regler. Hvis de ikke har jævnlig kontakt eller andre forhold til hinanden end den fælles udnyttelse af en ressource, er det desuden svært at håndhæve de fælles regler og at have effektive mekanismer til adfærdsregulering. Hvis ingen af medlemmerne har nogen langsigtet tilknytning til hverken fællesskabet eller ressourcen, vil de desuden ikke have nogen grund til at etablere regler overhovedet, med mindre de er til deres egen umiddelbare fordel.²⁵⁰

Grundene kan også være *eksterne*: Et velfungerende og selvopretholdende fællesskab kan gå i opløsning, hvis eksterne aktører lægger pres på ressourcen eller underminerer fællesskabets strukturer og fratager det dets adfærdsregulerende mekanismer. Det første er sket med mange fiskeriområder, hvor store, udefrakommende fiskerflåder har drevet rovdrift på fiskebestanden i områder, der ellers var benyttet og reguleret af lokale fællesskaber. En sådan udefrakommende trussel fra aktører, der ikke har langsigtede interesser i ressourcen, kan ødelægge de lokale individers langsigtede forventninger til ressourcens eksistens, hvorfor de selv opprioriterer det kortsigtede udbytte. Når stærke kræfter udefra ikke følger de lokale regler, så vil de lokale heller ikke have nogen grund til at gøre det.²⁵¹

Dette er ofte sket, fordi den politiske teori har antaget, at der kun findes to regimer - den statslige kontrol eller det private marked - og dermed overset, at lokale fællesskaber i årevis

²⁴⁹ "Community in turn clearly requires a measure of economic equality - a rough equality of basic material conditions - for as the gap increases between rich and poor, so their values diverge, relations between them are likely to become less direct and many-sided, and the sense of interdependence which supports a system of (generalised and near generalised) reciprocity is weakened." (M. Taylor 1982, 95)

²⁵⁰ "When individuals who have high discount rates and little mutual trust act independently, without the capacity to communicate, to enter into binding agreements, and to arrange for monitoring and enforcing mechanisms, they are not likely to choose jointly beneficial strategies unless such strategies happen to be their dominant strategies." (Ostrom 1990, 183)

²⁵¹ "In those areas where national governments fail to respect the property rights that local appropriators have developed for themselves (such as Nova Scotia and Newfoundland), exclusion costs can become very high [...] In fact, indigenous institutions that have evolved in remote locations may become untenable at later junctures if those areas become attractive to external users who have the backing of a regional or national government. Some national governments have provided considerable economic support for the development of modern fishing fleets that have then successfully invaded inshore fisheries that previously were 'owned' by local fishers." (Ostrom 1990, 205)

Samarbejde

har etableret sine egne systemer med fælles adgang. Eftersom havet ikke kan være privat-ejet, har lovgivere enten erklæret, at det er åbent for alle, eller forsøgt at indføre sine egne reguleringsmekanismer, der underminerer det lokale samarbejde og gør aktørerne til individuelle konkurrenter med staten som modspiller.²⁵² Fra en situation, hvor alle holder øje med hinanden, bliver det nu enhver for sig selv, og alle mod statens overvågning. Dette gælder ikke kun på havet, men også i andre naturområder, hvor statsliggørelse af ellers lokalt administrerede ressourcer har medført et sammenbrud af de eksisterende fællesskaber og dermed af ressourcen, ligesom privatisering og markedsføring risikerer at skabe konkurrence, hvor der før var samarbejde, samt at skabe ulige strukturelle forhold, der gør, at medlemmerne ikke længere har fælles interesser.

Lokal regulering kan også undermineres, når staten insisterer på at have monopol på lovgivning og håndhævelse, hvilket den nødvendigvis må gøre, hvis den politiske teori hævder, at staten er den eneste institution, der kan regulere menneskers adfærd. De lokale regelsæt er udviklet igennem århundreder og tilpasset de konkrete forhold og kan ikke erstattes af centraliseret og universel lovgivning.²⁵³ Uanset hvor mange eksperter, staten måtte ansætte, vil de næppe kunne opnå samme indsigt som de lokale, der har benyttet en ressource igennem generationer. Fællesskabernes håndhævelse af de lokale regler kræver ikke de store omkostninger, fordi det foregår via mekanismer, der er indbygget i benyttelsen af ressourcerne eller i medlemmernes daglige liv, men ekstern håndhævelse er mere omkostningsfuld, da statens kontrolmekanismer og retssystem ikke har samme primære adgang til

²⁵² “Current Canadian policy gives 'little credence to the ability of local customary regulations to adequately police the fishery' (Matthews 1988, p. 6). Federal officials presume that the entire eastern coast is an open-access fishery. They have adopted the dominant policy orientation described in Chapter 1, namely, that there are only two options available: private property rights and government regulation. Ruling out private property leads to an official policy of federal-government regulation.” (Ostrom 1990, 175)

²⁵³ “The eastern coast of Canada is dotted with small fishing villages where fishing has been the major economic activity for generations. The fishers in many of these villages, particularly those located in Nova Scotia and Newfoundland, have developed their own rules governing the use of nearby fisheries. [...] This rule system is fragile because it is not recognized by federal authorities in Canada, particularly the Department of Fisheries and Oceans (DFO). [...] Instead of finding means for strengthening locally evolved rules systems to ensure that access and use patterns would continue to be controlled in those territories where effective rule systems had already been devised to match local environmental and technological systems, Canadian policy has been to develop one standard set of regulations for the entire coast.” (Ostrom 1990, 173,177)

viden om lokal adfærd eller mulighed for regulering heraf.²⁵⁴ Hvis staten fratager lokale fællesskaber deres mulighed for selvregulering af frygt for såkaldte 'parallel-samfund', så risikerer den at skabe de betingelser, som den ellers antages forhindre, idet den underminerer lokalt samarbejde og skaber individualistisk konkurrence.

5.3 Strukturer for selvforvaltning

Historien viser, at mennesker godt kan leve sammen i komplekse samfund uden centraliseret magt eller autoritet, samt at det er muligt for et lokalt fællesskab at etablere strukturer, der sikrer samarbejde om fælles ressourcer. Observationer fra virkeligheden bekræfter altså de sociale eksperimenter, hvor deltagerne generelt udviser større tilbøjelighed til samarbejde, end til at forfølge kortsigtede egeninteresser. Konklusionen på dette er ikke, at mennesket er 'godt' eller rent altruistisk, men blot at den menneskelige natur er mere kompleks end den misantropiske teori, der antager, at vi er rendyrket selviske og derfor har behov for styring ovenfra.²⁵⁵ Vi har *mulighed* for ligeværdigt samarbejde ligesom vi har mulighed for dominans og hierarki - det relevante spørgsmål er altså, *hvilke forhold og strukturer, der fremmer den ene tendens frem for den anden.*

²⁵⁴ "Observing the activities of a diverse set of individuals and assessing whether or not their actions or the outcomes they produce are permitted by a set of rules involves the use of time and other resources that could be devoted to other activities. Monitoring activities frequently are undertaken by the appropriators themselves, either as they go about their normal activities (such as fishers who watch for boats owned by outsiders) or as a special job into which they rotate (such as irrigators, each of whom is responsible for inspecting an irrigation canal for a specified period of time). Maintaining courts, police, and detention facilities to enforce rules also involves the use of resources that could be utilized productively for other purposes." (Ostrom 1990, 202)

²⁵⁵ "Kropotkin, who is most often associated with benign essentialism, was actually critical of the view, arguing that people have both social and selfish instincts, and that neither is necessarily the main determinant [...]. Goldman highlights how social forces can limit and shape human potential, that it is pointless to speak of human nature as the determining force [...]. Malatesta also considers essentialist explanations to be a product of intellectual 'laziness', arguing that instead people have conflicting drives, and that it takes purposive action to generate co-operative arrangements [...]" (Franks i Franks og Wilson 2011, 154)

Samarbejde

Dette spørgsmål giver de empiriske observationer også nogle svar på. Tillid, empati og samarbejde øges, når mennesker har direkte kontakt, og når de har kontinuerlige forhold til hinanden. Man må altså formode, at nære samfund, hvor medlemmernes relationer ikke er institutionaliserede og specialiserede, vil fremme det sociale samarbejde. Folk vil sandsynligvis også have større tilbøjelighed til at følge sociale spilleregler, som de selv har haft indflydelse på, og som kan ændres, hvis forholdene kræver det, og de har altså brug for både formelle og uformelle rammer, hvor de kan mødes og diskutere sine erfaringer og påvirke de fælles betingelser. Endvidere vil samarbejdet blive styrket, hvis folk ser hinanden som ligeværdige og har samme interesser i at etablere fælles spilleregler - hvis én person har mere at vinde ved reglerne, eller manglen på dem, end andre, så kan de ikke håndhæves ved alles fælles indsats, men kræver i stedet en form for central autoritet, der kan sikre adlydelse fra de, der ikke har samme glæde af systemet. Et samfund, hvor én gruppe har magtredskaber, der kan håndhæve beslutninger og gennemtvinge adlydelse, giver mulighed for regler, der ikke er i alles interesse, men hvis ingen har en sådan magt, så må beslutningerne så vidt muligt inddrage alle, der påvirkes af dem, for det er medlemmerne selv, som skal håndhæve de fælles beslutninger.

Vi kommer nemlig næppe udenom, at beslutninger ind i mellem kræver håndhævelse, og at adfærd kræver regulering.²⁵⁶ At mennesket ikke er så asocialt og selvisk som visse teorier gør det til, betyder ikke, at alle til enhver tid vil respektere de sociale spilleregler eller de andre medlemmer af fællesskabet. Hvis et fællesskab skal være selvforvaltende, må det derfor have mekanismer til adfærdsregulering uden at henvende sig til eksterne institutioner, og i et ligeværdigt fællesskab af den anarkistiske slags, hvor ingen har mere institutionaliseret magt end andre, må alle medlemmer i hvert fald principielt have mulighed for at påvirke hinandens adfærd.²⁵⁷ Taylor analyserer en række forskellige mekanismer, som kan påvirke andres handlinger, og som må betegnes som magtredskaber. Jeg vil inddele dem i

²⁵⁶ "All societies, including anarchies, use social controls of some kind to maintain social order." (M. Taylor 1982, 10)

²⁵⁷ "[T]o the extent that a society lacks political specialisation and to the extent that force is dispersed, to that extent there must also be *equal participation* in whatever political functions remain" (M. Taylor 1982, 10)

Samarbejde

tre kategorier: 1) De, der udelukker en valgmulighed, eller fysisk forhindrer vedkommende i eller tvinger ham til at udføre en bestemt handling mod sin vilje.²⁵⁸ 2) De, der påvirker vedkommendes overvejelser og valg uden at ændre de tilgængelige muligheder.²⁵⁹ 3) De, der ændrer strukturerne i valgsituationen, så nogle af valgmulighederne bliver mere eller mindre attraktive, end de var før.²⁶⁰ Til den første slags hører anvendelse af fysisk magt og tvang - herunder indespærring eller trusler om vold. Til den anden hører overtalelse ved argumentation, manipulation eller henvisning til løfter, forpligtelser eller autoritet. Den tredje fungerer dels ved at koble løfter om sanktioner og belønninger til bestemte handlinger og dels ved at udfaldet af en handling kan være afhængigt af andres handlinger som i et samarbejdsdilemma.²⁶¹ Ingen af disse instrumenter er forbeholdt staten, da de ikke kræver centralisering af magt eller politisk specialisering - de fleste samfundsformer og fællesskaber har sandsynligvis gjort brug af flere af disse mekanismer.

De mekanismer, staten i særdeleshed benytter sig af, er henholdsvis at påkalde sig sin autoritet som et argument, der skal påvirke andres valg, hvilket understøttes af truslen om fysisk tvang, hvis dette argument overhøres, samt bøder og afgifter, der gør bestemte valg mindre attraktive. I et utopisk samfund, hvor alle var lydøre og interesseret i det fælles gode, ville det måske være nok at overtale hinanden med rationel argumentation, men der er ingen grund til at et anarkistisk fællesskab skal begrænse sig til denne form for adfærsregule-

²⁵⁸ "Employing force or physical constraint is itself, of course, a relatively straightforward way of getting another person to pursue a course of action he would not otherwise have pursued. I shall use either of these expressions to cover any exercise which reduces the range of actions actually open to an individual." (M. Taylor 1982, 19)

²⁵⁹ "Another process by which a person may get another to do something he would not otherwise have done is by changing his mind so that he now wants to do it, not by exercising power, but by altering his attitude to the alternative courses of action themselves." (M. Taylor 1982, 20)

²⁶⁰ "One of the ways in which one person can get another to pursue a course of action he would not otherwise have chosen to pursue is by affecting the incentives facing him, so that it is rational for him to choose this course of action."

²⁶¹ "Prominent among the ways in which incentives may be changed so as to make a course of action the rational one to pursue are: rendering the course of action more desirable by attaching to it a promise or offer of a reward; rendering the course of action less desirable by attaching to it the threat of a penalty; and issuing a combination of a threat and offer. [...] In situations of interdependent decision-making among more than two individuals, the incentives facing one individual may be altered when others agree to cooperate, even when the courses of action they agree to pursue do not involve the making of threats and offers." (M. Taylor 1982, 11-13)

Samarbejde

ring. Fysisk tvang kan udføres, uden at en centraliseret myndighed har monopol derpå, og kan være nødvendigt, hvis grovere handlinger skal forhindres,²⁶² men hvis det er et mål at forhindre magtkoncentration, er det nok en god idé at minimere anvendelsen af et redskab, hvis effektivitet afhænger af forskelle i fysisk styrke og magtkoncentrerende teknologi. De fleste anarkister har derfor beskæftiget sig mest med en mekanisme, der befinder sig i den tredje kategori: *betinget samarbejde*.

Den dominerende strategi i et 'fangernes dilemma'-spil, hvor man ikke kender de andre deltagere, er *tit-for-tat* og går ud på, at man samarbejder, så længe den anden også gør det, og hvis den anden 'snyder', bliver samarbejdet afbrudt men kan genetableres ved en samarbejdsgestus fra den anden. Den strategi betyder, at alle, der arbejder sammen, klarer sig godt, mens ingen har mulighed for at udnytte dem.²⁶³ Effekten vil forstærkes, hvis deltagerne har mulighed for at vide hvordan, de andre agerede i deres møder med andre deltagere, og er villige til at 'straffe' de, der tidligere har udvist asocial adfærd, ved at udelukke dem fra samarbejde.²⁶⁴ Det vil gøre det muligt for samarbejdsvillige at finde ud af, hvem de kan stole på, samt afskrække potentielle 'snyltere', da det vil have omkostninger for dem at snyde andre. Såfremt medlemmerne har lige indflydelse og deres handlinger lige vægt vil et sådant fællesskab vil være selvregulerende og stabilt²⁶⁵ - medlemmerne selv irectesætter

²⁶² "A society without any form of coercion is conceivable, but even this is not entailed by statelessness, by anarchy defined as a perfect dispersion of force and a lack of political specialisation." (M. Taylor 1982, 25)

²⁶³ "What accounts for TIT-FOR-TAT's robust success is its combination of being nice, retaliatory, forgiving and clear. Its niceness prevents it from getting into unnecessary trouble. Its retaliation discourages the other side from persisting whenever defection is tried. Its forgiveness helps restore mutual co-operation. And its clarity makes it intelligible to the other player, thereby eliciting long-term co-operation." (Axelrod 1984, 54)

²⁶⁴ Hvis der derimod ikke er perfekt informationsoverførsel og dermed risiko for, at en samarbejdsgestus kan blive misfortolket som 'snyderi', vil det være bedre for alle, hvis der også er en indbygget tilbøjelighed til at tilgive mindre overtrædelser, da det vil give øget tilbøjelighed til samarbejde og forhindre at systemet bryder sammen på grund af en misforståelse (Axelrod og Dion 1988). Et alternativ kunne være gradvise straffe, så en enkelt overtrædelse ikke medfører øjeblikkelig udelukkelse - hvilket er den tendens, Ostrom har observeret i velfungerende fælleder (Ostrom 1990, 186)

²⁶⁵ "A complete kind of equality must also exist between players if they are to be able to cooperate effectively and defect against each other. Individuals must have the ability to bribe and blackmail everyone else into cooperating with them and if there is too much inequality; of power, strength or money, then these will be empty threats and promises." (Clarke 2006)

Samarbejde

hinanden uden behov for en ekstern autoritet, og nye medlemmer vil hurtigt enten lære at samarbejde eller blive frosset ude af fællesskabet.²⁶⁶

Nægtelse af samarbejde kan være en hård straf i samfund, hvor man har behov for hinanden - udstødning kan i visse samfund være tæt på det samme som en dødsstraf.²⁶⁷ Efterhånden som industrialisering og økonomisk specialisering er blevet mere fremherskende, er dette vilkår næppe blevet mindre, da alle dele af vort økonomiske liv i dag er knyttet sammen med og afhængigt af andre. Men selv i samfund, hvor hver enkelt er næsten selvforsynende, er gensidigt og betinget samarbejde en væsentlig faktor i adfærdsregulering - om ikke andet så fordi de fleste mennesker har behov for socialt samvær og anerkendelse.²⁶⁸ Et samfund, hvor folk kommer hinanden ved, har altså mekanismer til regulering og eventuelt afstraffelse af asocial adfærd, men effektiviteten af disse afhænger af i hvor høj grad fællesskabet lever op til de kriterier Taylor beskriver: Jo mere medlemmerne *deler værdier*, har *direkte og fler-sidede forhold* og er *gensidigt afhængige* af hinanden, des stærkere vil socialiseringsmekanismerne og behovet for at bevare gode relationer være.²⁶⁹ Jo mindre tilknytning til

²⁶⁶ "Altruism is not needed: Successful strategies can elicit cooperation even from an egoist. Finally, no central authority is needed: cooperation based on reciprocity can be self-policing." (Axelrod 1984, 174)

²⁶⁷ Eftersom konsekvenserne af udstødning eller samarbejdsnægtelse kan være alvorlige, er det ikke overraskende, at ikke-statslige fællesskaber ofte har andre former for konfliktløsning end den statslige og fokuserer mere på genoprettelse af de sociale relationer end på afstraffelse af den 'skyldige'. Hør bl.a. Vibeke Vindeløv og Hanne Petersen (begge professorer ved Det juridiske Fakultet på Københavns Universitet) om forskellene mellem konfliktløsning i ikke-statslige og statslige samfund (Rahbek 2008)

²⁶⁸ "One interesting source is Robert Ellickson's *Order Without Law* (1991), which provides a good example of how community relations can act as a regulating influence even in a context of mutual economic independence. [...] Ellickson's book investigates Shasta County, a rural county in the northernmost part of California. Its main focus is on the county's cattle ranchers, and how their social and legal conventions operate to resolve conflicts and maintain the peace. [...] What is especially noteworthy about this study is that it demonstrates that community sanctions can be effective even in communities where people are not in a position to put direct economic pressure on each other. Shasta County residents are largely economically independent of one another. No one is penalized economically by deciding to leave the community, and since it is an area populated by independent ranchers, the opportunities to place economic pressure on each other are very few. As a result, the sanctions they place upon each other rely primarily on their motivations to retain good standing in the community" (Roberson 1996, kap. 6)

²⁶⁹ "[O]ne of the attributes of community, reciprocity, must be practised if the threat of its withdrawal is to be an effective control. Furthermore, the effectiveness of gossip, ridicule and shaming in maintaining social order depends not only on smallness and stability but on the other two features of community - shared beliefs and values and direct many-sided relations; for a person who does not deal directly with those around

Samarbejde

fællesskabet man har, des større behov har man derimod for at løse konflikter ved at henvende sig til en ekstern autoritet.²⁷⁰

Livet i et fællesskab mellem ligeværdige individer kan altså karakteriseres som et 'fangerens dilemma'-spil af den slags, hvor tillid og samarbejde er muligt. Samarbejde bygger på gensidighedsprincippet - 'hvis du hjælper mig, så hjælper jeg dig' - og forstærkes af alles deltagelse i håndhævingen overfor de, der måtte udnytte tilliden. Hvis disse to elementer overføres til en anden aktør, der er hævet over og ikke en del af medlemmernes interne forhold, så ændrer 'spillet' sig derimod. I så fald er det ikke medlemmerne, der må samarbejde med hinanden, men hver enkelt, der er fanget i et spil med staten, hvilket er en helt anden situation. For at opdage og straffe lovovertrædere og håndhæve sin autoritet må staten have større magtinstrumenter til rådighed end borgerne, hvilket gør *tit-for-tat* til en uholdbar strategi for begge parter: Eftersom statens handlinger har større vægt og den er mindre afhængig af den enkelte borger, end de er af hinanden, vil dens aktører ikke have så meget at frygte, hvis en borger skulle nægte at samarbejde, mens dens egen samarbejdsnægtelse vil have langt større betydning for borgeren. Dette er ikke en struktur, der fremmer samarbejde.²⁷¹ Når borgernes forhold til hinanden ikke længere er direkte forhold men i stedet medieres af staten, som tager sig af både hjælp og afstraffelse, befinder de sig desuden ikke længere i en struktur, der fremmer samarbejde imellem dem.²⁷² De vil i stedet befinde sig i en situation, hvor det er 'rationelt' at snyde hinanden, såfremt man ikke bliver opdaget af staten.

him or has only one-sided or specialised relations with some of them, and has few values and beliefs in common with them, is unlikely to be very sensitive to their criticism." (M. Taylor 1982, 93)

²⁷⁰ "Those residents and landowners who did not cultivate social ties were regarded as reclusive, eccentric, and lacking in the requisite neighborly instincts. Not surprisingly, those sorts of people were also the most likely to seek legal recourse rather than informal dispute resolution." (Roberson 1996, kap. 6)

²⁷¹ "This game is between random citizens and state officials. In a game of Prisoners' Dilemma played between a citizen and an official we actually have a different pay-off matrix than in the original because the players are not equal. The imbalance in power between the two individuals means that the official is free to cooperate or defect, because a/b has little recourse to retribution. In fact, by defecting the official is likelier to conserve resources, so he might even be motivated to cheat all the time." (Clarke 2006)

²⁷² "It is possible to go further than this rather definitional argument however and argue the more general case, that any state or government will erode the possibility of spontaneous cooperation amongst its citizens. Once a majority of interactions are being mediated, TIT FOR TAT is no longer a stable strategy even for those interactions that are left." (Clarke 2006)

Der er altså grund til at tro, at i det omfang, mennesker lever op til Hobbes' og den økonomiske teoris anklager om selvished, er det snarere som et *resultat* af statens underminering af andre menneskelige tendenser. Ved at nedbryde de forhold, som sikrer velfungerende fællesskaber, gør den sig selv nødvendig, og gør det svært for os at forestille os et liv uden den.

6 Fællesskaber og forandring

Her til sidst skal vi se nærmere på en anden filosofisk retning, der deler en række af de synspunkter, vi indtil videre har tilskrevet anarkismen, men som alligevel adskiller sig fra den på en nogle grundlæggende områder. *Kommunitarismen* er, som navnet antyder, også en ideologi, der lægger vægt på fællesskaber, men der er væsentlige forskelle på hvilke former for fællesskaber, den og anarkismen ønsker at styrke, samt på hvordan, de betragter fællesskaber.²⁷³ I det følgende vil jeg kort diskutere forskelle og ligheder mellem anarkismen og den moderne kommunitarisme.

Kommunitarismen er også kritisk overfor det (liberalistiske) abstrakt individualistiske menneskesyn, som hvor individet opfattes som en isoleret, selvskabt og autonom interessehaver, der eksisterer uafhængigt af og ofte er i konflikt med samfundet.²⁷⁴ Den kommunitaristiske kritik af liberalismen minder meget om den, bl.a. Carole Pateman og andre anarkister har fremført mod Wolff, idet kommunitarismen også betoner, at individet og dets vær-

²⁷³ De mest fremtrædende kommunitaristiske filosoffer er bl.a. Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor og Michael Walzer, selvom flere af dem ikke selv betegner sig som sådan. (Bell 2012) Disse filosoffer er internt uenige om mange ting, men de er enige om at kritisere det, de opfatter som et liberalt og individualistisk menneskesyn, samt at lægge vægt på kulturelle fællesskabers betydning for samfunds og personers værdier.

²⁷⁴ "In an influential essay titled 'Atomism', Charles Taylor objected to the liberal view that 'men are self-sufficient outside of society'. (Taylor 1985, 2000) Instead, Taylor defends the Aristotelian view that 'Man is a social animal, indeed a political animal, because he is not self-sufficient alone, and in an important sense is not self-sufficient outside a polis'." (Bell 2012) "Liberalism, it is commonly said, is founded on the Idea of a presocial self, a solitary and sometimes heroic individual confronting society, who is fully formed before the confrontation begins." (Walzer 1990)

dier og interesser ikke eksisterer uafhængigt af men derimod konstitueres af de sociale praksisser i individets samfund.²⁷⁵ Begge ideologier mener, at det liberalistiske fokus på isolerede og konkurrerende rettighedsbærende individer fremmer en selvisk individualisme, som nedbryder individernes omsorg for hinanden og sine samfund.²⁷⁶ Anarkismen og kommunitarismen deler også en bekymring for, at større og upersonlige institutioner - såsom den bureaukratiske stat eller den profitorienterede virksomhed - bidrager til en social opløsning, hvor mennesker reduceres til denne karikatur af det liberale menneskesyn.²⁷⁷ Som en modvægt til disse tendenser lægger både anarkismen og kommunitarismen vægt på de nære sociale fællesskaber, som giver individerne fælles interesser og socialt ansvar.

Lighederne mellem de to tendenser er altså mange, men ikke desto mindre er der også væsentlige forskelle. Den moderne kommunitarisme og anarkismen har forskellige opfattelser af, hvad der udgør et fællesskab og hvilken betydning, de har. Dels er de uenige om hvorvidt, nationalstaten udgør et egentligt fællesskab, og dels er anarkismen ikke interesseret i at bevare ethvert fællesskab.

²⁷⁵ “Communitarian thinkers in the 1980s such as Michael Sandel and Charles Taylor argued that Rawlsian liberalism rests on an overly individualistic conception of the self. Whereas Rawls argues that we have a supreme interest in shaping, pursuing, and revising our own life-plans, he neglects the fact that our selves tend to be defined or constituted by various communal attachments.” (Bell 2012) “There is no morality as such; morality is always the morality of a particular community. One can understand and internalize moral rules only ‘in and through the way of life of [one’s] community’ (MacIntyre 1984, 8).” (Primoratz 2009)

²⁷⁶ “[C]ontemporary Western societies (American society especially) are taken to be the home of radically isolated individual, rational egotists, and existential agents, men and women protected and divided by their inalienable rights. [...] What can the real life of such a person be like? Imagine him maximizing his utilities, and society is turned into a war of all against all, the familiar rat race, in which as Hobbes wrote, there is ‘no other goal, nor other garland, but being foremost.’ Imagine him enjoying his rights, and society is reduced to the coexistence of isolated selves, for liberal rights, according to this first critique have more to do with ‘exit’ than with ‘voice’. They are concretely expressed in separation, divorce, withdrawal, solitude, privacy, and political apathy.” (Walzer 1990)

²⁷⁷ “[P]olitical communitarians blame both the left and the right for our current malaise. The political left is chastised [...] for shifting power away from local communities and democratic institutions and towards centralized bureaucratic structures better equipped to administer the fair and equal distribution of benefits, thus leading to a growing sense of powerlessness and alienation from the political process. [...] Libertarian solutions favored by the political right have contributed even more directly to the erosion of social responsibilities and valued forms of communal life, particularly in the UK and the US. [...] the valorization of greed in the Thatcher/Reagan era justified the extension of instrumental considerations governing relationships in the marketplace into spheres previously informed by a sense of uncalculated reciprocity and civil obligation.” (Bell 2012)

Nationalisme og multikulturalisme

Politisk er kommunitarismen kritisk overfor liberalismens princip om, at staten blot skal sikre alle borgere universelle rettigheder, så de har samme formelle mulighed for at realisere sine livsprojekter og værdier, men ikke blande sig i *hvilke* værdier, der bør udleves. Den liberale stat giver ikke nogen kultur forrang for andre; den er kultur- og værdi-neutral.²⁷⁸

For kommunitarismen kan et sådant rent formelt politisk og rettighedsbaseret fællesskab ikke give borgerne nogen stærk følelse af medborgerskab og forpligtelse overfor hinanden eller staten.²⁷⁹ Forpligtelsen opstår i de sociale og kulturelle fællesskaber, vi tilhører og fødes ind i og som giver os vore værdier og identitet, og statens legitimitet afhænger af dens evne til at anerkende og bygge på disse fællesskaber.²⁸⁰

Denne filosofiske indfaldsvinkel kan resultere i forskellige politiske holdninger: Nogle kommunitarister vedkender sig en nationalistisk holdning om, at staten bør repræsentere et bestemt nationalt fællesskab på bekostning eller udelukkelse af kulturelle mindretal,²⁸¹

²⁷⁸ “The contractual view of society is in one sense supremely rational: it recommends a negotiated solution to every conflict and suggests a path to every goal. Of course, it does nothing to provide goals, which must be brought ready-made to the contractual encounter. It is silent about the meaning of life, and has nothing to offer to the lost and the disaffected. That, for the liberal, is its strength. To demand anything else from politics is to demand what cannot be obtained, except at enormous human cost - and perhaps not even then. Political institutions exist in order to mediate and adjudicate, not in order to mobilize and conscript.” (Roger Scruton: «In Defense of the Nation» i Matravers og Pike 2003, 277)

²⁷⁹ “In modern communities in which membership is understood only or primarily in terms of reciprocal self-interest, only two resources are generally available when destructive conflicts of interest threaten such reciprocity. One is the arbitrary imposition of some solution by force; the other is appeal to the neutral, impartial and impersonal standards of liberal morality. The importance of this resource is scarcely to be underrated; but how much of a resource is it? The problem is that some motivation has to be provided for allegiance to the standards of impartiality and impersonality which both has rational justification and can outweigh the considerations provided by interest.” (Alasdair Macintyre: «Is Patriotism a Virtue?» i Matravers og Pike 2003, 298)

²⁸⁰ “The experience of membership is precisely not political, but social. It arises, and ought to arise, independently of the state [...] The legitimacy of the state depends in part upon its ability to recuperate and articulate these non-political obligations, which form the original of its own non-contractual order.” (Scruton i Matravers og Pike 2003, 278, 272)

²⁸¹ Den konservative filosof, Roger Scruton, argumenterer således for nationalisme med kommunitaristiske argumenter («In Defence of the Nation» i Matravers og Pike 2003, 271–282). I lighed med andre, der associeres med retningen, betegner han ikke sig selv som ’kommunitarist’, men hans argument er, at de andre ikke er kommunitaristiske nok: ” [T]here are those - Sandel, Walzer and Dworkin, for example - who propose ‘communitarian’ ways of thinking, as a further move in the direction which a sophisticated liberalism requires. But none of them is prepared to accept the real price of community: which is sanctity, intol-

mens andre tilslutter sig den multikulturalistiske idé om, at staten aktivt bør anerkende og understøtte forskellige kulturer, fordi de alle har værdi i sig selv.²⁸² De to modstridende konklusioner er begge resultater af idéen om, at kulturer har værdi i sig selv, og derfor bør beskyttes og bevares. Anarkismen er uenig i begge konklusioner.

Alle anarkister foragter stats sanktioneret nationalisme og mener, at det nationale fællesskab med fælles værdier er en myte, skabt for at dække over og opretholde magt- og klasseforskelle og andre former for ulighed og modstridende interesser indenfor statens område.²⁸³

En nation er således et 'kunstigt' fællesskab, som er et produkt af statens territoriale dominans - ikke omvendt.²⁸⁴ Den 'legitimitet' staten får ved at være baseret på en nation har den altså skabt selv ved at undertrykke eller assimilere andre fællesskaber.²⁸⁵ Udover at skjule

erance, exclusion, and a sense that life's meaning depends upon obedience, and also on vigilance against the enemy." (Matravers og Pike 2003, 278) Omend han dog ikke på samme måde støtter nationalistisk chauvinisme, betegner Alasdair Macintyre patriotisme og loyalitet overfor hierarkier som en central dyd: "Loyalty to that community, to the hierarchy of particular kinship, particular local community and particular natural community, is on this view a prerequisite for morality. So patriotism and those loyalties cognate to it are not just virtues but central virtues." (Macintyre i Matravers og Pike 2003, 293)

²⁸² Charles Taylor argumenterer således for forskelsbehandling baseret på kulturelle tilhørsforhold, ikke for at udjævne uretfærdigheder og forskelle i muligheder men "to maintain and cherish distinctness, not just now but forever. After all, if we're concerned with identity, then what is more legitimate than one's aspiration that it never be lost?" («The Politics of Recognition» i C. Taylor 1994, 40) For at respektere alle som ligeværdige bør staten, ifølge Taylor, ikke behandle alle ens: "In the case of the politics of difference, we might also say that a universal potential is at its basis, namely, the potential for forming and defining one's own identity, as an individual, and also as a culture. This potentiality must be respected equally in everyone." (1994, 42) Michael Walzer kommenterer, at han er "entirely in agreement with the views that he [Taylor] presents" (Walzer i C. Taylor 1994, 99) og argumenterer selv for, at staten aktivt må "endorse and sponsor" de fællesskaber, som "seem most likely to provide shapes and purposes congenial to the shared values of a liberal society" (Walzer 1990). Walzer kommunitaristiske liberalisme er dog ikke helt konsekvent - i andre værker har han forsvaret staters ret til at håndhæve en nationalistisk dominans over kulturelle mindretal (se Bounds 1994, 368).

²⁸³ "Every state organization, however, is an artificial mechanism imposed on men from above by some ruler, and it never pursues any other ends but to defend and make secure the interests of privileged minorities in society. [...] We speak of national interests, national capital, national spheres of interest, national honor, and national spirit; but we forget that behind all this there are hidden merely the selfish interests of power-loving politicians and money loving business men for whom the nation is a convenient cover to hide their personal greed and their schemes for political power from the eyes of the world." (Rocker 1937, 201, 252)

²⁸⁴ "The old opinion which ascribes the creation of the nationalist state to the awakened national consciousness of the people is but a fairy tale, very servicable to the supporters of the idea of the national state, but false, none the less. *The nation is not the cause, but the result, of the state. It is the state which creates the nation, not the nation the state.*" (Rocker 1937, 200)

²⁸⁵ "A people is always a community with rather narrow boundaries. But a nation, as a rule, encompasses a whole array of different peoples and groups of peoples who have by more or less violent means been

Samarbejde

interne modsætninger gør det falske nationalistiske fællesskab os også blinde overfor sammenfaldende interesser med folk udenfor dette 'fællesskab'.²⁸⁶ Hvis det dog var tilfældet, at der var en bestemt national kulturel identitet, så er det ikke i sig selv et argument for forpligtelse overfor den politisk-administrative institution, som staten er - fælles kultur giver ikke forpligtelse til adlydelse af autoriteter eller accept af dominansforhold.

Nogle af de samme argumenter gør sig gældende overfor den statssanktionerede multikulturalisme: Forskellige kulturer kan og bør florere, men det vil være problematisk, hvis en magtinstitution som staten skulle beskytte og fastfryse dem i stedet for at lade dem vokse organisk og frit - tvang bringer ikke individer sammen, og giver ingen følelse af gensidighed.²⁸⁷ Desuden har ikke-statslige fællesskaber også interne modsætnings- og dominansforhold og udgør altså ikke nødvendigvis det grundlag for ligeværdigt samarbejde, som anarkismen forudsætter. Dette betyder ikke, at anarkister ikke værdsætter kulturelle særpræg og den betydning, de har for individers værdier og identitet²⁸⁸ - tværtimod mener de, at kulturen vil lide skade, hvis den ikke udvikler sig frit.²⁸⁹

pressed into the frame of a common state. In fact, in all of Europe there is no state which does not consist of a group of different peoples who were originally of different descent and speech and were forged together into one nation solely by dynastic, economic and political interests." (Rocker 1937, 201)

²⁸⁶ "That which you call love of one's country is the attachment to that country to which you have the strongest moral ties and that provides the greatest certainty of material well being; and it is certainly natural and will always remain so, at least until civilization has progressed to the point where every person will de facto find their country in any part of the world. But this has nothing in common with the myth of the 'fatherland' which makes you consider other people as inferior, which makes you desire the domination of your country over others, which prevents you from appreciating and using the works of so-called foreigners, and which makes you consider the workers as having more in common with their bosses and the police of their country than with workers from other countries with whom they share the same interests and aspirations." (Malatesta 1922, 138-9)

²⁸⁷ "Compulsion does not unite, compulsion only separates men; for it lacks the inner drive of all social unions - the understanding which recognizes the facts and the sympathy which comprehends the feeling of the fellow man because it feels itself related to him. By subjecting men to a common compulsion one does not bring them closer to one another, rather one creates estrangements between them and breeds impulses of selfishness and separation. Social ties have permanence and completely fulfill their purpose only when they are based on good will and spring from the needs of men. Only under such conditions is a relationship possible where social union and the freedom of the individual are so closely intergrown that they can no longer be recognized as separate entities." (Rocker 1937, 247)

²⁸⁸ "A people is the natural result of social union, a mutual association of men brought about by a certain similarity of external conditions of living, a common language, and special characteristics due to climate and geographic environment. In this manner arise certain common traits, alive in every member of the union,

Forskellige fællesskabsbegreber

En forklaring på disse uenigheder kan være, at anarkismen og kommunitarismen har forskellige opfattelser af begrebet 'fællesskab'. Kommunitarismen lægger vægt på fælles værdier, skabt ved medlemmernes selvopfattelse som medlemmer af et historisk og kulturelt fællesskab,²⁹⁰ men som vi så, afviser Michael Taylor, at fælles ideologi eller mytedannelse er nødvendigt for et fællesskab.²⁹¹ Et fællesskab behøver ikke at have fælles bekendelser overbevisninger eller identitet, så længe de blot har de værdier, som muliggør internt samarbejde og ikke-hierarkisk social regulering.²⁹² Taylors definition handler ikke så meget om hvilke idéer, medlemmerne af et fællesskab har, som den handler om hvilke *strukturer*, der er *mellem* medlemmerne: Gensidighed, direkte og flersidede relationer.

Der er altså tale om forskellige fællesskabsbegreber, der giver forskellige forhold til konkrete fællesskaber: Hvor kommunitarismen mener, at kulturelle fællesskaber har værdi sig

and forming a most important part of its social existence. This inner relationship can as little be artificially bred as artificially destroyed.” (Rocker 1937, 201)

²⁸⁹ “Culture is not created by command. It creates itself, arising spontaneously from the necessities of men and their social cooperative activity.” (Rocker 1937, 82)

²⁹⁰ “Each one of us to some degree or other understands his or her life as an enacted narrative; and because of our relationships with others we have to understand ourselves as characters in the enacted narratives of other people’s lives. Moreover the story of each of our lives is characteristically embedded in the story of one or more larger units. I understand the story of my life in such a way that it is part of the history of my family or of this farm or of this university or of this countryside; and I understand the story of the lives of other individuals around me as embedded in the same larger stories, so that I and they share a common stake in the outcome of that story and in what sort of story it both is and is to be” (Macintyre i Matravers og Pike 2003, 297) “A historical narrative is manifest in the very associations which serve to combine them, and the memory of it is attached to the landscape, the towns, the institutions and the climate by which they are surrounded. [...] There is both the desire and the need to consolidate community in the core experience of membership, as these are safeguarded and enhanced by faith, ritual and worship.” (Scruton i Matravers og Pike 2003, 281)

²⁹¹ “Communities vary greatly, of course, with respect to the range of beliefs and values shared, the degree to which these are articulated, elaborated and systematised, the strength of individuals’ attachment to them, and so on. [...] Accordingly [...] it would be altogether too restrictive to require [...] that, if a group of people is to be deemed a community, its members must have in common not only beliefs and values but also ideologies, myths and religions.” (M. Taylor 1982, 26–7)

²⁹² “Evidently there is a simple sense in which education and socialisation are fundamental to social order, since the values they inculcate (some of them at least) are presupposed by other means of control and there must obviously be a large measure of agreement on some matters if controls are to be effective in the absence of concentrated force and a division of political labour. Ridicule and shaming devices, for example, could not have their effect (to be discussed below) unless people had the appropriate values and emotions.” (M. Taylor 1982, 76–7)

selv og derfor bør beskyttes, ønsker anarkismen at fremme *en bestemt type* fællesskaber med bestemte strukturer - de, der muliggør et samfund uden dominans og med ligeværdigt samarbejde. Fællesskabernes værdi for anarkismen er, at de er nødvendige for et sådant samfund, men det er ikke alle fællesskaber, der har en sådan værdi.²⁹³ Anarkismens fokus på *præfiguration* - at de handlinger, man foretager, bør afspejle det samfund, man ønsker - betyder, at anarkismen må være kritisk overfor selv ikke-statslige fællesskaber, som internt rummer hierarkiske og undertrykkende strukturer, og derfor bærer kimen til statslig organisering.²⁹⁴ Kommunitarismen er ikke på samme måde i stand til at skelne mellem og vurdere fællesskaber, og kan dermed komme til at støtte dominansforhold, som anarkismen vil afskaffe.²⁹⁵

Anarkister og kommunitarister er enige om den *deskriptive* tese, at mennesket grundlæggende er socialt og har brug for socialt samvær for at trives og dannes som person,²⁹⁶ men dette behøver ikke at føre til den *normative* tese, at enhver form for menneskeligt samvær er bevaringsværdig. Ligeledes behøver den antropologiske tese, at vi får vore værdier via det samfund, vi er vokset op i, ikke at føre til den politiske tese, at vi er forpligtede til at beskytte dette samfund eller respektere dets værdier. Man præges på godt og ondt af sit sam-

²⁹³ Selvom Bakunin f.eks. mente, at den russiske landsbykommune, *miren*, og de værdier den byggede på, havde præfigurativt og revolutionært potentiale, så var han også kritisk overfor nogle af dens værdier, som "cloud the Russian people's idea, distorting its character and very much impeding and retarding its realization." Det drejede sig om: "(1) patriarchalism; (2) the swallowing up of the individual by the mir; and (3) faith in the tsar." (Bakunin 1990, 206)

²⁹⁴ Herved adskiller anarkismen sig også fra bl.a. Walzer som mener, at hierarkier internt i et fællesskab eller en samfundsmæssig 'sfære' ikke er problematisk, så længe et individ har mulighed for at tilhøre forskellige fællesskaber og 'sfærer', hvilket det er statens opgave at sikre: "Thus not only are goods particular to communities, they are also particular to spheres within the communities. For Walzer, a diversity of spheres and goods constitutes the pluralism of societies of complex equality. Revising Aristotle, he remarks that instead of ruling and being ruled in turn, citizens now will rule in one sphere and be ruled in another." (Bounds 1994, 263)

²⁹⁵ Et eksempel: "In *Spheres of Justice*, Michael Walzer pointed to the Indian caste system, 'where the social meanings are integrated and hierarchical' (Walzer 1983, 313) as an example of a non-liberal society that may be just according to its own standards. Not surprisingly, few readers were inspired by this example of non-liberal justice (not to mention the fact that many contemporary Indian thinkers view the caste system as an unfortunate legacy of the past that Indians should strive hard to overcome)." (Bell 2012)

²⁹⁶ "In arguing for community as a support for individuality, anarchists claim it not only as a constituent of the self, but also as a cause of the self's growth." (Ritter 1980, 30)

fund, og det er både tilladt og muligt at forholde sig kritisk til sine egne værdier og de strukturer, man har fået dem fra.

Relativisme og samfundskritik

Muligheden for samfundskritik og -forandring er et problem for kommunitarismen (og derfor et emne, der diskuteres af kommunitarister). Grunden er manglen på målestok hvorfra, forskellige fællesskaber kan sammenlignes og vurderes. Kommunitarismen er partikularistisk og mener, at værdier kun er meningsfulde indenfor de konkrete samfund, det er opstået i, og at der derfor ikke kan gives noget universelt eller transkulturelt udgangspunkt for vurdering af fællesskaber.²⁹⁷ Kritik og forandring må derfor komme 'indefra' og være i overensstemmelse med de værdier, der allerede er etableret i det pågældende samfund - f.eks. ved at kritikeren henviser til et modsætningsforhold mellem samfundets påståede værdier og dets praksis.²⁹⁸

Anarkismen betragter ikke menneskelige samfund som lukkede totaliteter, hvor alt udenfor det lokale meningsgivende fællesskab er 'fremmed' og uforståeligt.²⁹⁹ Dels er der en række

²⁹⁷ “[C]ommunitarians argued that the standards of justice must be found in forms of life and traditions of particular societies and hence can vary from context to context. Alasdair MacIntyre and Charles Taylor argued that moral and political judgment will depend on the language of reasons and the interpretive framework within which agents view their world, hence that it makes no sense to begin the political enterprise by abstracting from the interpretive dimensions of human beliefs, practices, and institutions.” (Bell 2012)

²⁹⁸ “My argument is radically particularist. I don't claim to have achieved any great distance from the social world in which I live. [...] I mean to stand in the cave in the city, on the ground, [...] to interpret to one's fellow citizens the world of meanings that we share.” (Walzer 1983, xiv) “I can only apprehend the rules of morality in the version in which they are incarnated in some specific community; and [...] the justification of morality must be in terms of particular goods enjoyed within the life of particular communities.” (MacIntyre i Matravers og Pike 2003, 293)

²⁹⁹ “Communities do not exist in a self-contained bubble - nor should they, for they would be the breeding ground of parochialism, inwardness and authoritarianism. [...] The central problem of this seemingly intractable dispute arises because of communitarian ideologies propounded in IR theory that view norm generation as bounded by the local (state) in which social learning, shared norms, and relations of solidarity are deemed to end at the state's border. Such views are largely blind to processes of social-interaction that occur over the increasingly porous nature of community boundaries within world politics. What follows is a deliberately narrowed conception of community that falsely believes that the local derives its social-ordering principles solely from itself. This artificial and contingent consensus is then upheld as a universal and natural order that orients all social processes in reference to itself and excludes any and all social-relations that are external to it. It subsequently mistakes itself as the necessary, objectively given, and per-

ligheder mellem alle menneskelige samfund, som gør det muligt trods alt at tale om universelt menneskelige potentialer,³⁰⁰ og dels er de færreste samfund isolerede, ligesom meget få mennesker kun indgår ét selvomsluttende fællesskab.³⁰¹ Kommunitarismens tese om, at sociale værdier og praksisser kun kan forstås indenfor det enkelte, isolerede, samfund, må derfor forkastes - vi *er* i stand til at forholde os til hinanden på tværs af de mange overlappende kulturelle fællesskaber.³⁰² Idéen om, at menneskelige samfund skulle være isolerede og autonome meningsbærere, er blot en anden version af den radikale individualisme, der postulerer individet som en selvomsluttende meningsbærende enhed. Vor evne til at forholde os til hinanden og 'det fremmede' på tværs af forskellige kulturer er den samme, som gør det muligt for os at forholde os til hinanden internt i en kultur, da vi jo alle fødes som 'fremmede' og gradvist lærer hvordan, forskellige praksisser skal forstås.³⁰³

petual order of human community. Such a discourse produces a world-view that is completely self-referential, closed, and suitably employable as an ideological tool against any move that would look to social-relations *outside* its ambit." (Brincat og Aylward 2010)

³⁰⁰ "Human society depends on general human capacities. Humans share a number of such capacities, including capacities to learn and use language; to create, understand and use symbols; to act on reasons and explain (or conceal) those reasons; to have and act on a variety of emotional and dispositional states apart from reasons; to make and use tools; to create and challenge hierarchies; to act in, and by using, social networks; to make decisions; to be selfish or altruistic; to be violent or friendly; to perceive oneself as a self in the context of other selves; and to create, internalise and perform rituals." (S. Clark 2007, 50)

³⁰¹ "The belief in social totalities badly misrepresents the current and historical experience of social humans, and should therefore be abandoned. In its place, we need to recognise the typical human situation of being involved in multiple, cross-cutting networks of interaction, with particular and different spatial and social reaches, tactics and dynamics." (S. Clark 2007, 52)

³⁰² "Since there are no discrete societies, but only cross-cutting networks, there can be no such conflicts of incommensurable meaning. The social meanings and forms of others are available to us for warning, emulation and utopian construction. I have not argued that humans never face each other across divides in understanding; that would be merely silly. I have argued that the divides do not separate us into discrete bodies of people who share meanings internally, but have no access or understanding externally." (S. Clark 2007, 59)

³⁰³ "[H]umans clearly do have capacities to cross such boundaries: we have the capacity to create shared meaning with strangers. If we did not, it is difficult to see how the shared meanings to which Walzer appeals could have come about, since all of us frequently meet and deal with strangers, beginning with our parents. That is, the capacity which makes Walzer's shared meanings possible also makes his mutually incomprehensible bodies of meanings sharers impossible. Humans can only share meaning because we can reach across divides in understanding. There is no 'we' and incomprehensible 'they'." (S. Clark 2007, 61)

Samarbejde

Dette åbner muligheden for kritik og forandring.³⁰⁴ De fleste samfund har interne modsætningsforhold og grupperinger med forskellige interesser. I et samfund med ulighed og dominans vil der udvikle sig modstandspraksisser, som giver anledning til værdier, der modsætter sig de dominerende. Det kommunitaristiske ideal om, at kritik bør baseres på interne værdier kan således blive revolutionært og ikke blot systemforbedrende.³⁰⁵ Det anarkistiske præfigurative princip om at, fremtidens samfund må afspejles i vore praksisser i det nuværende, betyder, at anarkismen har et sted hvorfra, den kan forholde sig til de forskellige sociale praksisser og værdier, som allerede eksistere: Vi har allerede eksempler på ligeværdigt samarbejde uden dominans, og det er de, anarkismen ønsker at udbrede og styrke. Den anarkistiske strategi for forandring er altså immanent;³⁰⁶ den må baseres på allerede eksisterende bevægelser og værdier.³⁰⁷

Endvidere betyder det, at vi alle er indlejrede i mange forskellige og overlappende værdibaserede netværker, at vi godt kan hente inspiration hos og lade os påvirke af hinanden, da der

³⁰⁴ “By serving the anarchists as a goal and inspiration, this ideal of communal individuality, as it will here be called, does much to control the structure of their argument. It helps define the targets of their social criticism; it gives their strategy limits and direction; and it guides their description of an anarchist social order.” (Ritter 1980, 3)

³⁰⁵ “Against the portrayal of MacIntyre’s virtue account as being consistent with anarchism is the objection that his virtue ethics is tradition-dependent and therefore conservative. This conservatism, it is argued, is incompatible with anarchism’s radical (even revolutionary) ambitions. [...] However, anarchism can still be congruent with MacIntyre’s virtue ethics. First because as MacIntyre makes clear, traditions are not fixed, but evolve as a result of conflicts and arguments, within and between practices, and even lead to radical alterations within traditions [...]. The second reason is that traditions themselves might embody anti-hierarchical principles.” (Benjamin Franks: «Anarchism and the Virtues» i Franks og Wilson 2011, 147)

³⁰⁶ “Anarchist prefigurative methods are identifiable as they are the types of practices that would collectively build up to create their anti-hierarchical version of the flourishing society. However, the employment of such methods is not justified consequentially. Anarchists, for instance, employ anti-hierarchical forms of social interaction (for instance, in their formal methods of organisation) not because they will bring about their ends more quickly than centralised authoritarian political structures, but because they produce the very forms of social relationship, albeit in miniature, that they hope to achieve in the longer term. This corresponds directly with MacIntyre’s interpretation of the virtues. [...] The virtues are immanently realised in context-specific practices, and thus require different types of behaviour depending on circumstances.” (Franks i Franks og Wilson 2011, 146)

³⁰⁷ “If such an ideal did not exist in the people's consciousness, at least in its main outlines, one would have to give up all hope of a Russian revolution, because such an ideal arises from the very depths of popular life. It is the product of the people's historical experiences, of their strivings, sufferings, protests, and struggle [...] If the people do not develop this ideal themselves, of course, no one can give it to them.” (Bakunin 1990, 203–4)

ikke er noget menneskeligt, der er fuldstændigt 'fremmed'. Det anarkistiske ideal er ikke en verden, der består af isolerede og selvtilstrækkelige fællesskaber lige så lidt som det er en verden af selvtilstrækkelige individer. Anarkismen ønsker at ophæve inddelingen af verden i afgrænsede territorier og knytte fællesskaber sammen efter føderative principper, der både anerkender det lokale selvstyre og særpræg og den fælles afhængighed på tværs af regioner.³⁰⁸ Selvom de strukturer, der fremmer samarbejde, er stærkere i mindre fællesskaber end i store, fordi man er mindre tilbøjelig til at have kontinuerlige og flersidede relationer med mange mennesker end med få, så betyder en sådan større sammenknytning ikke, at fællesskabet svækkes, da det stadig tager udgangspunkt i lokale og selvstyrende fællesskaber.³⁰⁹ Tværtimod fremmer det samarbejde *mellem fællesskaberne* ved at fremme deres indbyrdes gensidige forhold og afhængighed.³¹⁰ Den kommunitaristiske idé om, at man ikke kan kritisere forskellige politiske styreformer udefra, så længe de er tilpasset den lokale kultur, er problematisk, fordi et autoritært regime ikke blot udgør en trussel mod sin egen befolkning, men også mod sine naboer.³¹¹ Anarkismen tager altså kommunitarismen et

³⁰⁸ "For anarchism, individual freedom, the plurality of local communities, and the global or cosmopolitan community, can be genuinely reconciled without either sphere being dominant over the other because anarchism endeavours to establish non-coercive social relations through a reconciliation of universal human solidarity with the particular solidarities at the local level. [...] Kropotkin illustrated the limitations of small and isolated communal experiments that remained independent and argued for the federation of communes that would maintain the diversity of individuality and local self-determination, whilst providing links between communities and the satisfaction of material needs. [...] Bookchin reiterates the need for such regional and global integration against both the dangers of localist isolation and cultural parochialism *and* as against universalist mentalities that tend to overlook the uniqueness of different cultural and ecosystems." (Brincat og Aylward 2010)

³⁰⁹ "[I]n a large group with changing membership few relations between individuals can be direct and many-sided and reciprocity cannot flourish on a wide scale." (M. Taylor 1982, 92)

³¹⁰ "Dividing into a large number of decentralised, small-scale communities does not entail that free-riding, rather than conditionally co-operating, would be the most rational strategy for such communities to adopt. [...] For one thing, any community is likely to have many interactions with its neighbours, and they will either be co-operative or uncooperative interactions. Clearly, this constitutes a supergame, and the rational strategy is conditional co-operation." (Carter 1999a)

³¹¹ "[A] society which requires coercion in order to enforce co-operation *does* pose a significant threat to its neighbours. For it might use its coercive capacity to act as an aggressor. It might use that capacity to realise any imperialist designs it might have on its neighbours. And even if it has no such designs, the possibility that it has them is sufficient for its coercive capacity to pose a serious threat to neighbouring communities. Therefore, whether the neighbouring communities are small-scale or the size of nationstates, they will need to build up their armaments in order to answer that threat." (Carter 1999a)

skridt videre og påpeger, at vi alle - *på tværs af lokale fællesskaber* - er gensidigt afhængige af hinanden.³¹²

På trods af de mange relevante forskelle vil jeg dog konkludere, at såfremt man betragter kommunitarismen som en filosofisk indfaldsvinkel, der fokuserer på, at mennesket grundlæggende er et socialt væsen, og som er kritisk overfor teorier, der forsøger at abstrahere mennesket fra dets samfund for at finde et isoleret og autonomt individ med en sand menneskelig 'natur' og selvskabte interesserer, så er anarkismen i den version, jeg her har forsvaret, en kommunitaristisk teori.³¹³ Anarkismen ønsker individets frie udfoldelse, men det er en frihed *i* samfundet, ikke *på trods af* eller *imod* det,³¹⁴ og anarkismen er bevidst om, at individets frihed og trivsel er betinget af sociale strukturer og det gensidige afhængighedsforhold til andre.³¹⁵

³¹² "As we have seen, the social ontology of anarchist philosophy held that freedom could not be achieved through isolated independence but could appear only in a social environment that was dependent on the anarchist social ties of free human association. So while anarchism lauded negative liberty, the liberation of the individual sought was held possible only *in* community. This set up a powerful dialectical relation between freedom and community; one's own freedom was dependent on the freedom of all others and could not be divorced from relations in, and across, communities. [...]It was in widening this understanding of, and associations between, communities that fed into the anarchist notion of (con)federalism." (Brincat og Aylward 2010)

³¹³ "[W]here anarchism is decisive against the Hobbesian and Lockean imaginaries is in its social-relational ontology that recognizes the social basis of individual freedom and opposes any nominalist account of the self that Hobbes and Locke problematically relied. As argued by both Bakunin and Kropotkin, the notion of *isolated* autonomy is non-sensical in that all persons are inescapably social-beings whose freedom is interdependent with that of all other human-beings. Complete 'independence' of the self is neither possible, nor desirable, since it would mean the dissolution of society on which the existence of the individual is ultimately dependent. Any purely egotistical freedom is illusory and would constitute the extermination rather than the fulfillment of human individuality. Freedom requires more sociality, not less." (Brincat og Aylward 2010)

³¹⁴ "Bakunin, for example, thinks that 'the infinite diversity of individuals is the very cause, the principal basis, of their solidarity' and that solidarity serves in turn as 'the mother of individuality'. The other anarchists all more or less explicitly agree. For all of them communal awareness springs from developed individuality, and developed individuality depends in turn on a close-knit common life. For all of them, community and individuality, as they develop, intensify each other and coalesce." (Ritter 1980, 29)

³¹⁵ "Society becomes a league of free communities which arrange their affairs according to need, by themselves or in association with others, and in which man's freedom finds in the freedom of others not its limitation, but its security and confirmation." (Rocker 1938, 5) "Only under such conditions is a relationship possible where social union and the freedom of the individual are so closely intergrown that they can no longer be recognized as separate entities." (Rocker 1937, 247)

AFSLUTNING

7 Opsamling og perspektiver

Det gennemgående tema i denne opgave har været menneskesyn og deres betydning for politiske teorier. Det atomistiske menneskesyn, som bl.a. Wolff står for, hvor det autonome individ betragtes 'skaberen' af sine egne værdier og må 'beskyttes' mod udefrakommende indflydelse, kan både bruges til en afvisning og til en legitimering af staten. Hvis individets suverænitet er altafgørende, så vil enhver autoritet kunne betragtes som illegitim, men samtidig vil individet være hævet over enhver social forpligtelse, hvilket giver et syn på menneskets natur, der ikke gør det sandsynligt, at vi kan leve uden ekstern regulering i form af autoriteter, der pålægger os forpligtelser. En anden kritik af den abstrakte individualisme er, at den gør det svært at analysere og forholde sig kritisk til sociale forhold - herunder de magtforhold, som anarkismen beskæftiger sig med. Staten er ikke blot en enkelt autoritet, som giver ordrer til en enkelt undersåt - den er en blandt flere institutioner, der koncentrerer, udøver og fordeler magt på en måde, som forandrer de sociale relationer *mellem* mennesker. En teori, der vil beskæftige sig med mellem-menneskelige forhold, må forholde sig til mere end blot enkelte individer. Jeg mener derfor, at Carter og Taylors sociale analyser er eksempler på mere konstruktiv, anarkistisk filosofi end Wolffs individualistiske teori.

I den akademiske verden har det ellers i de seneste årtier primært været den wolffske form for 'anarkisme', der er blevet kendt som 'filosofisk anarkisme'. Wolff selv definerer politisk filosofi som studiet af statens legitime autoritet, og erklærer, at når det er slået fast, at en sådan ikke eksisterer, så er den politiske filosofi død.³¹⁶ Men som vi så i anden del er

³¹⁶ "Political philosophy is therefore, strictly speaking, the philosophy of the state. [...] The discovery, analysis, and demonstration of the forms and principles of legitimate authority - of the right to rule - is called

Afslutning

staten ikke den eneste politiske organiseringsform, og hverken politik eller politisk filosofi kan reduceres til statskundskab. I alle samfund vil der være politiske og dermed også filosofiske spørgsmål at tage stilling til.³¹⁷ Ved at reducere politik til spørgsmål om statens forvaltning er Wolff efter min mening med til at styrke den fordom, at staten er den eneste tænkelige samfundsform, der kan administrere de menneskelige relationer og offentlige goder. Det hjælper os ikke til at finde andre former for forpligtende relationer.³¹⁸ I stedet for at sige, at den politiske filosofi slutter med afvisningen af den legitime stat, foretrækker jeg at sige, at *filosofien kan begynde for alvor*, når vi åbner vor forestillingsevne og begynder at fokusere på de mange forskellige måder, mennesker kan leve og organisere sig på.

7.1 Forpligtelse og fællesskaber

De forudgående kapitler i anden del viser, at det *er* muligt for mennesker at indgå i et fællesskab og aftale, følge og håndhæve regler for samvær og samarbejde uden brug af stater eller anden institutionaliseret magtkoncentration. Vi *kan* forpligte os overfor hinanden og til at få et fælles projekt til at fungere uden dermed at forpligte os til at adlyde en centraliseret autoritet. Når man føler en forpligtelse overfor de andre i et fællesskab, kan man også forpligte sig til at følge de principper, som fællesskabet har aftalt og er afhængigt af. Staten er altså ikke nødvendig for at etablere en slags forpligtelse, og forpligtelse behøver ikke at

political philosophy.” (Wolff 1970, 3, 5) “Political philosophy, as the study of that legitimate political authority which distinguishes civil society from the state of nature, is dead.” (Wolff 1976)

³¹⁷ “Politics is irreducible to the state or ‘statecraft’: there have been non-state political societies in the past, and politics operates to some extent within but independently, or in opposition, to the state even now. Politics is concern for and engagement in political society – or the ‘polity’ – as it exists or as we would wish it to be. (Concern for and engagement in, or working towards, political society ‘as we would wish it to be’ underpins the revolutionary project.) The polity is a society as formally or institutionally arranged, or, in some sense, an administered society. It is not that society as such, but defines the society in a certain condition. (It might define the society’s territorial limits, its official membership, and so on.) The society pre-exists the polity, may outlive it, and is in fact irreducible to the polity that marks it.” (McLaughlin 2007, 74)

³¹⁸ “The philosophical anarchist conclusion does not disturb the liberal assumption that political obligation is a vertical relationship that exists only between the citizen and the state.” (Pateman 1985, 182)

Afslutning

medføre hierarki eller politisk specialisering - det kan opstå som en del af det, at indgå i et ligeværdigt fællesskab.

Ronald Dworkin gør sig tilsvarende tanker, når han baserer politisk forpligtelse på modellen for den forpligtelse, der kan opstå i sociale fællesskaber. Han argumenterer imod de liberalistiske kontraktteorier, der på forskellig vis hævder, at forpligtelse kun kan opstå som resultat af en frivillig handling.³¹⁹ Som sociale væsner indgår vi i relationer, vi ikke nødvendigvis valgt som en bevidst handling, men som alligevel giver os en følelse af ansvar for andre. Det drejer sig for eksempel om familiære forhold, venskaber og andre fællesskaber baseret på gensidighed og er defineret ved fælles sociale praksisser.³²⁰ At indgå i sådanne fællesskaber kan give anledning til det, Dworkin kalder '*associative obligations*', såfremt visse kriterier er opfyldt: 1) forpligtelsen må begrænses til den partikulære gruppe for at kunne regnes som en særlig associativ forpligtelse og ikke blot en universel moral.³²¹ 2) Den må være et direkte forhold mellem de involverede personer og ikke blot til en abstrakt kollektiv enhed, som de tilfældigvis tilhører.³²² 3) Ansvarsfølelsen må bygge på en form for omsorg for de andre medlemmers velfærd,³²³ og 4) fællesskabets principper og praksisser må tage lige højde for alle medlemmers velfærd og være i alles interesse.³²⁴ Når man indgår i et fællesskab, der bygger på disse principper, så pådrager man sig ifølge Dworkin også en forpligtelse overfor de andre medlemmer, men eftersom fællesskabet bygger på sociale

³¹⁹ "[W]e cannot account for the general practice [of associative obligations] if we accept the principle many philosophers have found so appealing, that no one can have special obligations to particular people except by choosing to accept these." (Dworkin 1986, 197)

³²⁰ "Most people think that they have associative obligations just by belonging to groups defined by social practice, which is not necessarily a matter of choice or consent" (Dworkin 1986, 196)

³²¹ "First, they must regard the group's obligations as special, holding distinctly within the group, rather than as general duties its members owe equally to persons outside it." (Dworkin 1986, 199)

³²² "Second, they must accept that these responsibilities are personal: that they run directly from each member to each other member, not just to the group as a whole in some collective sense." (Dworkin 1986, 199)

³²³ "Third, members must see these responsibilities as flowing from a more general responsibility each has of concern for the well-being of others in the group" (Dworkin 1986, 200)

³²⁴ "Fourth, members must suppose that the group's practices show not only concern but an equal concern for all members. Fraternal associations are in that sense conceptually egalitarian." (Dworkin 1986, 200)

Afslutning

praksisser, så er det åbent for fortolkning og diskussion hvilke konkrete forpligtelser, det giver anledning til.

Dworkins beskrivelse af associative forpligtelser strider ikke mod de forudgående konklusioner - tværtimod svarer den på flere punkter til Taylors beskrivelse af sociale fællesskaber og de virkelige fællesskaber, som vi studerede i anden del af denne opgave. Men jeg er ikke enig i, at det er en model, der kan legitimere statens autoritet og individets forpligtelse overfor denne, for der er betydelige forskelle mellem den respekt og ansvar, man kan føle overfor sine ligeværdige, og den forpligtelse til at adlyde en overordnet, som staten forudsætter. Den *horisontale* og *direkte* forpligtelse, der går mellem ligeværdige individer, står i modsætning til den *vertikale* og *medierede* forpligtelse, der går fra hvert individ til staten og derfra tilbage til hvert andet individ.³²⁵ Dworkin tager udgangspunkt i begrebet 'broderskab', men den forpligtelse, staten kræver, er ikke som et forhold mellem søskende men mere som mellem børn og deres forældre.³²⁶ Snarere end at bygge på associative forpligtelser er staten ifølge Taylor med til at underminere dem og den ansvarsfølelse og samhørighed, som de sociale fællesskaber kan frembringe.

Staten kan altså ikke legitimeres ved henvisning til associative forpligtelser, men det er ingen grund til at afvise forpligtelse som sådan. Det er desværre resultatet af Wolffs autonomibegreb, der ikke tillader individet på forhånd at lægge bånd på sin private dømmekraft. Det wolffske individ må - ligesom individet i den forsimplede *Rational Choice Teori* - være klar til at bryde med alle aftaler og konventioner, hvis hendes fornuft i den konkrete situation finder det belejligt. En sådan indstilling kan man næppe bygge et socialt fællesskab på. Et anarkistisk samfund, der fungerer med et minimum af tvang og autoritet, må i endnu hø-

³²⁵ "The view of 'political' obligation as a horizontal relationship between citizens cannot be reconciled with a liberal conception of the 'political'. It is compatible only with a revised democratic conception, and it presupposes a non-statist political community as a political association of a multiplicity of political associations." (Pateman 1985, 182)

³²⁶ "When Dworkin stresses equality of concern among members of a community he assumes that friendship among citizens is, in essence, fraternity. Equality among brothers can be assured under a 'universal father' [...] Associative obligations generated from brotherhood include mutual aid and mutual respect, but not the obligation of obedience. [...] The second condition of true associative obligations is that an obligation is owed from one person to another. On the other hand, political obligation, as Dworkin here suggests, is owed from an individual to her state." (Takikawa 2010, 72,73,74)

Afslutning

jere grad basere sig på folks frivillige forpligtelse overfor sine ligeværdige og de sociale fællesskaber, de indgår i.

Ved at angribe forpligtelse for derved at afvise statens legitimitet, angriber Wolff også grundlaget for et anarkistisk samfund baseret på gensidig tillid og ansvar, hvilket blot åbner for det hobbesianske forsvar for staten, som hævder, at den er nødvendig for overhovedet at etablere et samfund med social sammenhængskraft. En afvisning af Wolffs anarkisme udgør dog ikke et forsvar for staten, eftersom både han og Hobbes tager fejl: Mennesker *kan* forpligte sig overfor hinanden og etablere sociale strukturer uden autoritet og hierarki, og en anarkistisk teori bør bevare denne sociale forpligtelse mens den afviser hierarki-bevarende strukturer. Staten er hverken skaberen af eller identisk med de sociale fællesskaber; den er en magtstruktur, der bygger på dominansforhold, og vi må derfor skelne mellem 'politisk forpligtelse' overfor staten og 'social forpligtelse' overfor vore medmennesker.

Wolffs kritik rammer altså for bredt, men på den anden side rammer den ikke bredt nok. Selvom staten i praksis næppe kan fungere ved fysisk magt alene, så er det ikke blot kravet om forpligtelse, anarkister er imod. Man kan godt forestille sig en institution, der har nok magt over store dele af samfundet til at kunne gennemtvinge sin vilje uafhængigt af, om folk føler sig forpligtet overfor den - en sådan vil de fleste anarkister også være imod. Det er altså ikke nok at fokusere på autoritet fra undersåttens synsvinkel - politisk forpligtelse - man må også kritisere magtstrukturene, der muliggør autoritet. Carter og Taylors kritik af staten giver et mere frugtbart grundlag for en konstruktiv anarkistisk teori, da de fokuserer på hvilke, sociale konsekvenser, magtkoncentration har - herunder hvordan det underminerer de ligeværdige sociale fællesskaber, som er grundlaget for associativ forpligtelse - og anviser muligheder for andre former for social organisering.

7.2 Anarki og stat (re)defineret

Normal praksis i en filosofisk afhandling er at starte med sine definitioner, men eftersom både 'anarkisme' og 'stat' er omstridte begreber, mener jeg, at den forudgående diskussion gør os bedre rustet til at drage nogle definitions-mæssige konklusioner. 'Anarkisme' kan ik-

Afslutning

ke reduceres til 'modstand mod staten', for dels er dette en definition, der ikke fortæller os noget om hvordan, samfundet bør organiseres, eller rummer nogen begrundelse for denne modstand,³²⁷ og dels er det ikke helt klart, hvad der egentlig menes med 'staten'.³²⁸

Vi kan begynde med, hvad anarkisme *ikke* er: Det er ikke kaos eller mangel på social orden, det er som allerede nævnt ikke fravær af forpligtelse eller regler, det er ikke fravær af vold og tvang (selvom anarkister nok ønsker at minimere disse) eller af adfærdsregulerende mekanismer. I et sandt anarkistisk fællesskab har *alle* medlemmer mulighed for at regulere hinandens adfærd og har *lige* indflydelse på de fælles regler og strukturer. Vi kan altså definere anarkisme som et samfund, *hvor magten er spredt jævnt ud*,³²⁹ og den anarkistiske ideologi, som en, der ønsker politisk (i bred forstand) *lighed*.³³⁰ Hermed viser modsætningsforholdet til staten sig, for det, der kendetegner staten som samfundsform, er, at den er et system, hvor magten er *koncentreret* - det vil sige ulige distribueret.³³¹ Den koncentrerede evne til at udøve magt over andre, kaldes *dominans*, og det er nok det mest rammende ord for det, anarkismen dybest set vender sig mod.

Hvis anarkismen er imod staten, fordi den er en form for magtkoncentration og dominans, så følger det, at staten blot er én instans blandt mange, som anarkismen må være kritisk

³²⁷ Andre ideologier kan også siges at være imod staten uden dermed at være anarkistiske. Marxismen forestiller sig at staten en dag vil blive overflødig, men mener at vejen til dette stadie går via en styrkelse af staten, hvilket strider mod den anarkistiske teori og dens 'præfigurative' princip. Visse former for liberalisme (eller 'libertarianisme') er også imod staten som institution, men mener at dens magtbevarende funktioner bør erstattes af private selskaber, hvilket strider mod det lighedsideal, som er en del af den anarkistiske begrundelse for statskritikken.

³²⁸ "State is 'undeniably a messy concept', and names a large and contested set of ideas, institutions, organisational tactics and social networks with a complicated history of invention, change, interaction and collapse." (S. Clark 2007, 76)

³²⁹ "[I]n a *pure anarchy* force is perfectly dispersed, not concentrated at all." (M. Taylor 1982, 6). "[W]e could consider an anarchist society to be one where power is distributed and dispersed as widely as is practically possible." (Carter 1999b, 263)

³³⁰ "Anarchism could be viewed as containing a normative opposition to certain substantive political inequalities, along with the empirical belief that political equality (in the sense of an absence of specific, substantive political inequalities) is inevitably undermined by state power." (Carter 2000)

³³¹ "[A] necessary condition, for the existence of a state is that there is *some* concentration of the means of using force, or equivalently some inequality in its distribution." (M. Taylor 1982, 5)

Afslutning

overfor.³³² Ikke-statslige institutioner og strukturer kan også være dominansudøvende - store privatejede selskaber kan udøve enorm magt over dele af et samfund, og selv mere u håndgribelige fænomener såsom mange individers diskrimination mod andre individer kan fungere som en social struktur, der opretholder en gruppes privilegier og uforholdsmæssige magt over andre. Disse dominansforhold er også i konflikt med det anarkistiske ideal om ligeværdige fællesskaber. Det betyder, at 'staten' ikke er en institution, der bare kan afskaffes, hvorefter det anarkistiske mål er nået - den må i stedet ses som et symptom på en generel menneskelig tendens, som findes mere eller mindre udtalt i ethvert samfund: Tendensen til at centralisere beslutninger, udøve magt over andre, og forstærke hierarkier.³³³

Den statslige tendens modsvarer af den tendens, vi kan finde i de sociale fællesskaber, hvor gensidig forpligtelse og samarbejde udøves og forstærkes.³³⁴ Vejen til et eventuelt statsløst samfund må gå gennem styrkelse og udbredelse af sådanne fællesskaber - dels fordi, det er de, som kan overtage statens rolle som adfærdsregulerende og samarbejdsfremmende instans,³³⁵ og dels fordi, en afskaffelse af staten uden en tilsvarende opbygning af sociale fællesskaber ville føre til social opløsning - 'anarki' i ordets negative betydning. Eftersom staten underminerer de sociale fællesskaber og den sociale forpligtelse, 'nødvendiggør' den sig selv som 'løsningen' på de sociale problemer, der følger af den sociale opløsning, den har skabt.³³⁶ Den skaber derved forestillingen om, at livet uden den vil være som i Hobbes

³³² "Anarchists do not simply disapprove of the state; they disapprove of it as a particular (if particularly important) and unjustifiable instance of a more widespread social phenomenon." (McLaughlin 2007, 28)

³³³ "Buber distinguishes the 'social principle' exemplified in informal groups, churches and other associations, from the 'political principle', embodied in 'power, authority, dominion'." (White 2007)

³³⁴ "[A]narchy, understood as a particular form of social relationship, is already present in society. To some extent we have already followed Landauer's advice and contracted with our fellow citizens to form anarchic social spaces. The task of the anarchist is to take note of examples of 'anarchy in action' already present in society, and to consider how these might be developed." (White 2007)

³³⁵ "[I]n the absence of the state social order can be maintained only if relations between people are those characteristic of a *community*." (M. Taylor 1982, 2)

³³⁶ "[T]he institutionalization of social relations appears to undermine any genuine community and feelings of altruism, and thus it seems to impair what is quite possibly the only solution to the problem of social disharmony - the very problem which states profess to answer." (Carter 1999b, 263)

'naturtilstand'.³³⁷ Hvis Hobbes ikke skal have ret, må de sociale fællesskaber altså styrkes.³³⁸

7.3 Anarkistisk teori som analysemodel

Som en teori om styrkelse af en bestemt type fællesskaber og en kritisk analyse af magtkoncentration kan den anarkistiske teori komme ud over rollen som enten 'utopisk' teori om et statsløst samfund uden konkrete bidrag til analyse af det nuværende samfund eller som abstrakt teoretisk filosofi om individets indstilling til politisk autoritet uden konkrete forslag til fælles organisering og problemløsning. Et væsentligt element i anarkistisk filosofi har været princippet om 'præfigurativ politik' - dvs. idéen om, at målet bør afspejles i midlet, og at det kun kan opnås ved at tage skridt, der bygger på de samme principper, som man ønsker at realisere. Hvis det anarkistiske mål er et samfund baseret på ligeværdige fællesskaber, er det altså muligt at forholde sig til konkrete politiske og sociale forhold indenfor det nuværende samfund ud fra i hvilken grad, de fremmer eller modarbejder denne tendens.

Først og fremmest udgør den anarkistiske teori et korrektiv til den politiske doktrin om 'enten stat eller marked'. Anarkismen gør op med denne binære analyse, der hævder, at det, der ikke kan være privatejet, må være statsstyret, og omvendt. Anarkismen kan henvise til de empiriske studier af virkelighedens selvregulerende fællede og samfund, når den hævder, at der er andre muligheder. Ligeledes kan Rational Choice-teorien, selvom den måske opererer med et utilstrækkeligt menneskesyn, kan lære os, at samarbejde er mere sandsynligt, hvis strukturerne er i alles interesse; jo mere ulige vægt deltagerne har, de-

³³⁷ "The assumptions made by Hobbes and Hume were supposed to characterize human behaviour in the absence of the state; but perhaps they more accurately describe what human behaviour would be like immediately after the state has been removed from a society *whose members had for a long time lived under states.*" (M. Taylor 1987, 177)

³³⁸ "If we want to do without the state or substantially reduce its role, we have to revive and rebuild communities." (M. Taylor 1982, 4)

Afslutning

sto mere forandres 'forhandlingssituationen' til et spil, som ikke kan opretholdes ved frivillighed og derfor kræver en magtinstitution for at sikre alles deltagelse. En teori, der afviser autoritet og magtcentralisering, bør derfor interessere sig for hvorledes 'spil-situationer', der fremmer konkurrence baseret på individualistisk egeninteresse, kan omformes til situationer, hvor der ikke er et modsætningsforhold mellem kortsigtede og langsigtede eller den enkelte og fællesskabets interesser.

Et udgangspunkt for samarbejde mellem rationelle egoister er, at de har fælles interesser - derfra kan der etableres tillid, som eventuelt fører til altruisme eller anden norm-baseret adfærd. En 'reform-orienteret' anarkistisk praksis bør altså arbejde på at fremme de strukturer, som er gavnlige for gensidigt samarbejde, tillid og intern adfærdsregulering³³⁹ - det vil sige politisk, økonomisk og social lighed, personlige, umedierede og flersidede relationer, øget indflydelse på beslutningsprocesserne og direkte involvering i udøvelsen af de fælles beslutninger - samt modsætte sig tendenser, der nedbryder gensidig tillid og fællesskabernes mulighed for selvforvaltning eller fører til politisk specialisering, social stratificering, der øger skellet mellem dem, der regeres, og dem, der regeres over.

Denne indfaldsvinkel kan anvendes på adskillige konkrete problemstillinger - også de, der ikke umiddelbart virker ideologisk problematiske. Ligesom det er anarkismens holdning, at organisationsformer ikke blot er mekanismer til at træffe beslutninger, men i sig selv påvirker hvilke beslutninger, der kan træffes, er andre former for teknologi heller ikke politisk neutrale. Et eksempel er atomkraft - et emne, der som regel udelukkende diskuteres med miljø- og sikkerhedsmæssige betragtninger, men sjældent med fokus på, hvordan denne energiform påvirker samfundet og de sociale relationer i bredere forstand. At forskellige energiformer også er ideologisk relevante fremgår når man overvejer hvilke, politiske tiltag og strukturer, de kræver og faciliterer: På grund af sikkerhedsfaren ved og i nærheden af reaktoren, samt den militære trussel ved biprodukterne kræver atomkraft udvikling af politiske og militære kontrolteknikker og -midler, en bestemt infrastruktur samt en politisk magtcentralisering med hemmelige og hierarkiske beslutningsprocesser. Ikke alene kræver

³³⁹ "[A]narchist gradualism is a matter of choosing, here and now, to 'contract other relationships' to those of the state, relationships based oncooperative self-help and mutual aid." (White 2007)

Afslutning

atomkraft altså en vis grad af autoritarianisme, det faciliterer og styrker også denne tendens, da staten kan benytte den eksisterende sikkerhedstrussel, som begrundelse for yderligere sikkerhedstiltag.³⁴⁰ Decentrale energiformer, der ikke udgør nogen sikkerhedsrisiko og er baseret på lokalt tilgængelige ressourcer, har derimod helt andre politiske og sociale konsekvenser.³⁴¹

Et andet eksempel er byplanlægning (der både kan udføres af centraliserede bureaukrater eller lokale fællesskaber). Mange byer er struktureret med centrale handelsdistrikter ét sted, arbejdspladser et andet og beboelse et tredje. Denne model mindsker og specialiserer det sociale samkvem mellem indbyggerne, som derved ikke får lejlighed til at dyrke flersidede og kontinuerlige forhold til hinanden. Beboelsesområder, hvor de forskellige nødvendige menneskelige aktiviteter derimod er lokale, og som tillige har pladser, hvor socialt samvær kan opstå, gør det muligt for naboer at lære hinanden at kende, hvilket styrker den gensidige tillid og skaber strukturer, hvor alle kan deltage i den interne adfærdsregulering, som fremmer selvforvaltning og samarbejde. Individuer er mindre tilbøjelige til at udvise asocial adfærd overfor andre, de jævnligt møder og har forskellige former for interaktion med.

Hensigten med disse eksempler er at vise, at anarkisme ikke blot er en abstrakt eller utopisk teori, men også kan være en analyse, der giver nye perspektiver til konkrete problemstillinger i det givne samfund. Hverken staten eller anarkismen er totaliteter, som kun kan realiseres perfekt eller slet ikke; de er konkurrerende principper for menneskeligt samvær og organisering, og i forskellige situationer kan det ene være stærkere end det andet. Når det statslige og autoritære princip er stærkest, vil de ligeværdige fællesskaber miste styrke uden dog helt at uddø - og omvendt. I den forbindelse er det væsentligt at være opmærksom på,

³⁴⁰ ”An anarchist society based on nuclear power would strike few of us as particularly feasible. There is little doubt that the nuclear police, with the special powers they have been granted, are not a purely accidental phenomenon. The risk of terrorists stealing plutonium, for example, appears to justify repressive measures and levels of secrecy that would be difficult to defend otherwise. Indeed, given the clear social implications of 'peaceful' nuclear technology, it is not surprising that the state should actively support the development of it, for in appearing to demand a secret, 'expert', hierarchical state, it is functional for just such a state.” (Carter 1999b, 270)

³⁴¹ Selvom beslutningen om at afskaffe atomkraft i sidste ende træffes af staten, vil det dog ofte være et resultat af pres fra civilsamfundets organisering omkring dette krav. Desuden er der ingen grund til at anarkister skulle være imod *alt*, hvad staten gør - især ikke det, der er i overensstemmelse med anarkistiske ønsker.

Afslutning

at staten ikke bare er en institution og et magtapparat, men en *social relation*, som vi alle indgår i og enten forstærker eller svækker ved vor omgang med hinanden.³⁴² Midlet for anarkismen må være det samme som målet: at styrke de fællesskaber og sociale relationer, som fremmer ligeværdig selvforvaltning og samarbejde.

³⁴² “Landauer’s basic claim, repeatedly invoked by Ostergaard and Ward, is that: ‘The state is not something which can be destroyed by a revolution, but is a condition, a certain relationship between human beings, a mode of human behaviour; we destroy it by contracting other relationships, by behaving differently’.” (White 2007)

LITTERATUR

- Albret, Poul. 2010. «New Public Management på retræte». *Ugebrevet Mandag Morgen*, Marts 14.
- Axelrod, Robert. 1984. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books.
- Axelrod, Robert, og Douglas Dion. 1988. «The Further Evolution of Cooperation». *Science* 242 (4884). New Series (December 9): 1385–1390.
- Bakunin, Michael. 1990. *Bakunin: Statism and Anarchy*. Red. Marshall Shatz. First Edition. Cambridge University Press.
- Baugh, Graham. 1986. «The Poverty of Autonomy: The Failure of Wolff's Defence of Anarchism». I *The Anarchist Papers*, red. Dimitrios Roussopoulos. Black Rose Books.
- Bell, Daniel. 2012. «Communitarianism». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Spring 2012. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism/>.
- Bounds, Elizabeth M. 1994. «Conflicting harmonies: Michael Walzer's vision of community». *The Journal of Religious Ethics* 22 (2): 355–374.
- Brincat, Shannon K., og Leah Aylward. 2010. «Overcoming the Cosmopolitan/Communitarian Divide through Anarchism: La Via Campesina and the Principles of Anarchism». I *Rethinking Anarchy: Anarchism and World Politics*. University of Bristol, Bristol, England.
- Browning, Gary K., og Abigail Halcli. 2000. *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*. SAGE.
- Brownlee, Frank. 1943. «The Social Organization of the Kung (!Un) Bushmen of the North-Western Kalahari». *Africa: Journal of the International African Institute* 14 (3) (Juli 1): 124–129. doi:10.2307/1155993.
- Carter, Alan. 1999a. «Game Theory and Decentralisation». *Journal of Applied Philosophy* 16 (3): 223–234. doi:10.1111/1468-5930.00125.
- . 1999b. *A Radical Green Political Theory*. 1. udg. Routledge.
- . 2000. «Analytical Anarchism: Some Conceptual Foundations». *Political Theory* 28 (2) (April 1): 230–253.
- . 2010. «Beyond primacy: Marxism, anarchism and radical green political theory». *Environmental Politics* 19 (6): 951–972. doi:10.1080/09644016.2010.518683.
- Clark, John P. 1978. «What Is Anarchism?» I *Anarchism: Nomos XIX*, red. John William Chapman og J. Roland Pennock. New York Univ Press.
- Clark, Samuel. 2007. *Living Without Domination: The Possibility of an Anarchist Utopia*. Ashgate Pub Co.

Litteratur

- Clarke, Ellen. 2006. «Anarchy, socialism and a Darwinian left». *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (1): 136–150.
- Clastres, Pierre. 1989. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Overs. Robert Hurley og Abe Stein. Zone Books.
- Dagger, Richard. 2000. «Philosophical Anarchism and Its Fallacies: A Review Essay». *Law and Philosophy* 19 (3) (Maj 1): 391–406. doi:10.2307/3505181.
- Denhardt, Janet V., og Robert B. Denhardt. 2011. *The New Public Service: Serving, Not Steering*. M.E. Sharpe.
- Dworkin, Ronald. 1978. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1985. *A Matter of Principle*. Harvard University Press.
- . 1986. *Law's Empire*. Harvard University Press.
- Engels, Frederick. 1875. «Engels' Letter to August Bebel In Zwickau». http://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75_03_18.htm.
- . 1876. *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*. Moskva: Progress Publishers, 1947. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/index.htm>.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1940. «The Nuer of the Southern Sudan». I *African Political Systems*, red. Meyer Fortes og Edward Evan Evans-Pritchard. Taylor & Francis, 1987.
- Frank, Robert H. 2008. «The Status of Moral Emotions in Consequentialist Moral Reasoning». I *Moral Markets: The Critical Role of Values in the Economy*, red. Paul J. Zak. Princeton University Press.
- Franks, Benjamin. 2006. *Rebel Alliances: The means and ends of contemporary British anarchisms*. Edinburgh: AK Press.
- Franks, Benjamin, og Matthew Wilson, red. 2011. *Anarchism and Moral Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Green, Donald P., og Ian Shapiro. 1996. *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. Yale University Press.
- Green, Leslie. 1990. *The Authority of the State*. Oxford University Press, USA.
- . 2010. «Legal Obligation and Authority». Red. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/legal-obligation/>.
- Hardin, Garrett. 1968. «The Tragedy of the Commons». *Science* 162 (3859). New Series (December 13): 1243–1248.
- Hill, Kim, og A. Magdalena Hurtado. 1996. *Aché Life History: The Ecology and Demography of a Foraging People*. Transaction Publishers.
- Jessen, Chris Kjær. 2011. «Arbejdsgivere klar til treparts-forhandlinger». *Berlingske*, Oktober 4. <http://www.b.dk/politiko/arbejdsgivere-klar-til-treparts-forhandlinger>.
- Kropotkin, Peter. 1897. *The State: Its Historic Role*. London: Freedom Press, 1997.
- . 1922. *Ethics: Origin and Development*. New York: Benjamin Blom, 1968.
- . 1927. *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Red. Roger N Baldwin. Vangaurd Press.

Litteratur

- Lefkowitz, David. 2004. «Legitimate Political Authority and the Duty of Those Subject to It: A Critique of Edmundson». *Law and Philosophy* 23 (4) (Juli 1): 399–435.
- Lenin, V.I. 1917. «The State and Revolution: The Marxist Theory of the State & the Task of the Proletariat in the Revolution». I *Lenin Collected Works*, 25:323–369. 4. udg. Moskva: Progress Publishers, 1977. <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/index.htm>.
- . 1918a. «The Immediate Tasks of the Soviet Government». I *Lenin's Collected Works*, 27:235–77. 4. udg. Moskva: Progress Publishers, 1972. <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/mar/x03.htm>.
- . 1918b. «Left-Wing Childishness». I *Lenin's Collected Works*, 27:323–334. 4. udg. Moskva: Progress Publishers, 1972. <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/may/09.htm>.
- Locke, John. 1689. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1988: Cambridge University Press.
- Malatesta, Errico. 1922. *At the Café: Conversations on Anarchism*. Overs. Paul Nursey-Bray. Freedom Press: Fifth Estate Books, 2005.
- Marmor, Andrei. 2011. «The Nature of Law». Red. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/lawphil-nature/>.
- Martin, Rex. 1974. «Wolff's Defence of Philosophical Anarchism». *The Philosophical Quarterly* 24 (95) (April 1): 140–149. doi:10.2307/2217718.
- Matravers, Derek, og Jonathan Pike, red. 2003. *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge.
- McLaughlin, Paul. 2007. *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*. 1st udg. Ashgate.
- Middleton, John, og David Tait. 1958. *Tribes Without Rulers: Studies In African Segmentary Systems*. Routledge.
- Mill, John Stuart. 1863. *On Liberty*. Boston: Ticknor and Fields.
- . 1869. *The Subjection of Women*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Neeson, J. M. 1996. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*. Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Pateman, Carole. 1985. *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*. University of California Press.
- Primoratz, Igor. 2009. «Patriotism». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Summer 2009. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/patriotism/>.
- Rahbek, Birgitte. 2008. «Fra japanske samtaler til grønlandske sangdueller». *Konfliktløsning*. København: Danmarks Radio P1. http://www.dr.dk/P1/p1_temaer/Konfliktløsning/Udsendelser/20070802143027.htm.
- Ritter, Alan. 1980. *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge University Press.
- Ritzau. 2012. «Socialdemokraterne: Forrygende overenskomst». *Politiken*, Februar 12. <http://politiken.dk/erhverv/ECE1536626/socialdemokraterne-forrygende-overenskomst/>.
- Roberson, Christopher Joseph. 1996. «Godwin Revisited: Anarchism for the Real World». Phd. thesis, Ann Arbor: University of Michigan.

Litteratur

- Rocker, Rudolf. 1937. *Nationalism and Culture*. Los Angeles: Rocker Publications Committee.
- . 1938. *Anarcho-syndicalism: Theory and Practice*. AK Press, 2004.
- Rowley, Charles K., og Friedrich Schneider. 2004. *The Encyclopedia of Public Choice*. Kluwer Academic Publishers.
- Sally, David. 1995. «Conversation and Cooperation in Social Dilemmas A Meta-Analysis of Experiments from 1958 to 1992». *Rationality and Society* 7 (1) (Januar 1): 58–92. doi:10.1177/1043463195007001004.
- Scott, James C. 1999. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New edition. Yale University Press.
- . 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Skovgaard, Lars Erik. 2012. «Ny overenskomst sænker reallønnen». *Berlingske*, Februar 14, sekt. Business. <http://www.business.dk/oekonomi/ny-overenskomst-saenker-realloennen>.
- Statsministeriet. 2011. «Et Danmark der står sammen: Regeringsgrundlag for Regeringen Helle Thorning-Schmidt». Statsministeriet, Christiansborg, København. http://www.stm.dk/publikationer/Et_Danmark_der_staar_sammen_11/Regeringsgrundlag_okt_2011.pdf.
- Takikawa, Hirohide. 2010. «Citizens as Brothers? Critically Analyzing Dworkin on Political Obligation». I *Law, Liberty, Morality and Rights: 23rd World Congress of Legal and Social Philosophy, 2007, Cracow*, red. Tomasz Gizbert-Studnicki og Mateusz Klinowski, 66–75. Oficyna Wolters Kluwer Polska.
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Red. Amy Gutmann. Princeton University Press.
- Taylor, Michael. 1982. *Community, Anarchy, and Liberty*. Cambridge University Press.
- . 1987. *The Possibility of Cooperation*. Cambridge University Press.
- . 1989. «Structure, Culture and Action in the Explanation of Social Change». *Politics & Society* 17 (2) (Juni 1): 115–162. doi:10.1177/003232928901700201.
- Trotsky, Leon. 1920. *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*. New York: Workers Party of America. <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1920/terrcomm/index.htm>.
- van der Walt, Lucien, og Michael Schmidt. 2009. *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. AK Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*. USA: Basic Books.
- . 1990. «The Communitarian Critique of Liberalism». *Political Theory* 18 (1) (Februar 1): 6–23.
- White, Stuart. 2007. «Making anarchism respectable? The social philosophy of Colin Ward». *Journal of Political Ideologies* 12 (1): 11–28. doi:10.1080/13569310601095580.
- Widerquist, Karl. 2010. «What Does Prehistoric Anthropology have to do with Modern Political Philosophy? Evidence of Five False Claims». *USBIG Discussion Papers* (206). <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=widerquist>.
- Wolff, Robert Paul. 1970. *In Defense of Anarchism*. 1. udg. New York: Harper & Row.

Litteratur

———. 1976. «A Reply to Reiman». I *In Defense of Anarchism*, 83–. 2. udg. New York: Harper & Row.

SUMMARY IN ENGLISH

Anarchy and Community

An evaluation of modern anarchist scholars' critiques of the state, with a focus on the question of individualist versus social analysis and views of human nature, and the implications for the possibility of social and egalitarian cooperation.

Ole Martin Sandberg
Master's thesis in philosophy
Center for Philosophy
University of Southern Denmark
August 2012
Supervisor: Anne-Marie Søndergaard Christensen

The subject of this thesis is debates between modern anarchist philosophers, specifically the debate about individualist versus communitarian views of human nature. Throughout the paper I focus on how these different views affect criticism of the state and other social institutions, as well as their implications for a possible anarchist society. I claim that 'Anarchism' must be more than merely the rejection of the legitimacy of the state; it must also be a vision of a society without the state: of an egalitarian community where individuals cooperate as equals to deal with common problems without the need for hierarchical rule. The paper is divided into two parts: The first is about anarchist critiques of the state, and the second deals with the questions of cooperation and community.

In the first part Robert Paul Wolff's 'philosophical anarchism' is presented, discussed and criticized. This theory is based on a Kantian concept of autonomy in which it is a moral duty to remain autonomous and be the sole source of one's actions and deliberations. This is a strong argument against the legitimacy of the state. Political authority, which is an essential claim of any state, implies that the subjects have an obligation to make the demands of the authority a reason for action. Liberals also view individual autonomy as a primary good while defending the authority of the state. In this 'liberal dilemma' Wolff has taken

Summary in English

the side of autonomy and finds it incompatible with authority. For this reason he rejects the legitimacy of the state.

Several liberal writers have attempted to reject this conclusion by defending a limited concept of political authority. Wolff's criticism, they rightly observe, is primarily directed at political obligation. If that can be separated from political obligation, then the legitimacy of the state can be reconciled with individual autonomy. I find these arguments unconvincing in that they all present some version of authority which still conflicts with a Wolffian view of autonomy. Moreover, such versions of authority are very far from the claims of actual states. Actual states claim to have an authority which gives the subjects obligations. This cannot be reconciled with Wolffian autonomy.

Neither have Anarchists in general been satisfied with Wolff's argument. Although it is a strong theoretical argument against the legitimacy of the state, it is severely limited in its capacity for social criticism and for cultivating a theory of social cooperation in egalitarian communities. Anarchists have criticized Wolff's concept of autonomy as an abstract individualism which sees humans as separated from their society and from each other. In addition to being a rejection of authority, it is also a rejection of all social obligations and ties, including promises. A society which does not use force or authority must rely on people recognizing their social responsibility to keep promises and to participate in projects for mutual benefit. Wolffian individuals are not bound by anything but their own private conscience, however, which only tells them to realize their own private goals and values. Since these are not derived from the social setting, an egalitarian society in which people have mutual goals and cooperate freely is virtually impossible. This view of human nature is in fact the very same that has been used to justify the state by philosophers such as Hobbes: If we are all just isolated individuals with our own private projects and interests, authority and external regulation become necessary to reduce conflict and facilitate cooperation.

Furthermore, Wolff's theory is not a very useful tool for social criticism. The problem with the state is not only that it's an authority that imposes obligations on people. Most anarchists are more concerned with the fact that it concentrates power and changes relations between people. Anarchists believe that the way, and the institutions in which, decisions are made affects what decisions can be made. The mode of political decision making is itself a

Summary in English

political result. The relevant question is not so much whether the state is theoretically 'legitimate' but whether it is normatively desirable. Alan Carter and Michael Taylor are among the modern anarchist philosophers who deal with the state from this perspective.

Carter disagrees with the Marxist view of political power as a mere by-product of economic power. He sees the state as an actor with its own interests which may or may not coincide with the interests of the economic sphere. History has shown that the state can in fact act contrary to the interests of the economically ruling classes, and also that it does not promote economic and social equality. Just as the owners of the means of production have an interest in exploiting the workers to increase their profits and to develop the productive forces, so does the state have an independent interest in extracting as much surplus value as possible to increase its own power and develop its political forces. If we are to strive towards economic equality then we must, says Carter, abolish the state and create egalitarian and non-authoritarian communities.

For Taylor, the state is responsible for the degradation of social communities. He defines a community structurally as consisting of individuals with some level of shared values, who have many-sided and direct relations as well as some level of reciprocity. These features allow a community to be self-regulating and promote social cooperation. The state counteracts these features by imposing mediated and specialized relations between people who are no longer mutually dependent on each other, but instead rely on the state to regulate their relations. The state has become the dominating social institution by colonizing the social communities that previously existed. He recommends strengthening the communal tendency and argues that this is necessary for anarchy to be realized.

In the second part of the thesis, the question of human nature is again addressed, focusing on the possibility of cooperation. Much of political and economic theory is dominated by the theory of the so-called 'homo economicus': The rational and self-serving individual who is also the foundation of Public/Rational Choice theories and a lot of game theory. In this abstract theory, humans are unable to cooperate without direct incentives for each individual. This leads to Garrett Hardin's theory of 'the tragedy of the commons': The idea that common-pool resources cannot be maintained without state regulation. This is, again, the old argument of Hobbes' justification of the Leviathan state.

Summary in English

In real life though, people actually do cooperate. People join unions even though they would reap benefits as non-members, people rarely 'cheat' in social experiments using game theory, and history is full of functioning societies that have existed for hundreds of years and maintained social order and common resources without any hierarchical government. As examples I refer to the E.E. Evans-Pritchard's studies of the Nuer-people of Sudan and Elinor Ostrom's research on self-managed commons. Ostrom's research on the failure and success of commons gives us some insights into what structures are beneficial and detrimental to social cooperation. It also shows us that there are indeed other ways of organizing a community besides centralized authority.

The anarchist critique of abstract individualism is shared by modern communitarians. Communitarians, however, have a somewhat different view of communities and a different view of the state's role than anarchists. In the end I make a comparative analysis of anarchism and communitarianism and conclude that social anarchism can be described as communitarian, though it not only insists on individuals' interdependence within a community, but further argues that communities are also interdependent. To prevent parochialism and cultural isolation anarchists suggest a confederative union of self-managed communities.

In the conclusions I redefine anarchism and the state as social relations and tendencies, rather than totalities which can be realized perfectly or not at all. The principles of the state and the principles of anarchism coexist and compete simultaneously in all societies. The goal and strategy of anarchists must be to strengthen and spread the social tendencies we find in some communities in order to counteract the tendencies of the state. Anarchism can thus be a strategy for change and analysis of issues in the here-and-now, rather than merely a utopian idea about the far future.