

Endring og tradisjon hos F. A. Hayek

Torbjørn Røe Isaksen



Masteroppgave
Institutt for statsvitenskap
31 728 ord

Universitetet i Oslo

20. mai 2008

Forord

Ideer får konsekvenser. Derfor burde de ikke bare være gjenstand for akademiske undersøkelser, men konstant diskuteres og debatteres i offentligheten. Jeg håper denne oppgaven også kan bidra til det. På den måten kan den sees i sammenheng med boken *Høyre om! For en ny konservatisme* (Cappelen 2008) som jeg arbeidet med parallelt, og som drøfter noen av de samme temaene som denne oppgaven, om enn i en mer polemisk språkdrakt.

Jeg vil gjerne takke mine veiledere: Dag Einar Thorsen for spennende diskusjoner og gode råd, og Raino Malnes for konstruktiv kritikk og gode innspill. Takk til alle mine gode venner, og til de fantastiske ansatte på Unge Høyres Landsforbund som har latt meg få studiedager til å jobbe med oppgaven. Takk til mamma og pappa for et hederlig forsøk på korrekturlesing (fire timers arbeid som forsvant), og min samboer Henriette for hennes tålmodighet.

Alle oversettelser fra norsk til engelsk er gjort av undertegnede.

Innholdsfortegnelse

FORORD	3
INNHALDSFORTEGNELSE	5
1. INNLEDNING.....	8
1.1 BIOGRAFI OG TIDSBILDE	8
1.2 IDEENE	11
1.2.1 Hayeks tradisjon	12
1.3 OM DENNE OPPGAVEN	12
1.3.1 Hvorfor denne oppgaven?.....	13
1.3.2 Kritikk av Hayek	14
1.3.3 Problemstilling og skisse av oppgaven	16
1.3.4 Noen innledende utfordringer.....	17
2. HAYEKS GRUNNLEGGENDE IDEER	21
2.1 HOVEDVERK	21
2.1.1 <i>The Road to Serfdom</i>	22
2.1.2 <i>The Constitution of Liberty</i>	23
2.1.3 <i>Law, Legislation and Liberty</i>	24
2.2 IDEENE	24
2.2.1 Spontan orden	26
2.3 TRE KRITISKE BLIKK	32
2.3.1 Liberal konstruktivisme.....	33
2.3.2 Spontan planøkonomi.....	34
2.3.3 Manipulatoren.....	35
2.3.4 Teori om menneskelig samhandling.....	35

3.	DEN LIBERALISTISKE HAYEK.....	40
3.1	KLASSISK LIBERALISME	40
3.1.1	<i>Sosialliberalisme og libertarianisme.....</i>	<i>41</i>
3.1.2	<i>Evolusjonær versus konstruktivistisk liberalisme.....</i>	<i>44</i>
3.2	HAYEKS SYN.....	46
3.2.1	<i>Individ og fellesskap.....</i>	<i>46</i>
3.2.2	<i>Minimalstat pluss</i>	<i>48</i>
3.3	PÅTVUNGNE MÅL GIR KONFLIKT	54
4.	DEN KONSERVATIVE HAYEK.....	59
4.1	WHY I'M NOT A CONSERVATIVE.....	59
4.2	KONSERVATISME.....	61
4.2.1	<i>Konservative antagelser.....</i>	<i>61</i>
4.2.2	<i>Substansiell og abstrakt konservatisme.....</i>	<i>63</i>
4.3	LIKHETER OG FORSKJELLER	65
4.4	OLD WHIG	73
4.4.1	<i>Frihet, lovene og rettsstaten.....</i>	<i>76</i>
4.4.2	<i>Demokrati, despoti og tradisjon.....</i>	<i>78</i>
4.4.3	<i>Økonomi.....</i>	<i>80</i>
5.	ENDRING OG TRADISJON	84
5.1	ENDRING OG TRADISJON I LIBERALISME OG KONSERVATISME.....	84
5.1.1	<i>Endring.....</i>	<i>85</i>
5.1.2	<i>Tradisjon</i>	<i>85</i>
5.1.3	<i>Hvem endrer?.....</i>	<i>86</i>
5.2	HAYEKS PERSPEKTIV	87

5.2.1	<i>Frihet som sosialt gode</i>	90
5.2.2	<i>Skepsis og ydmykhet</i>	91
5.2.3	<i>Hva skal barnet hete?</i>	93
5.3	UTFORDRINGER OG BIDRAG FREMOVER	94
5.4	KONKLUSJON	99
	LITTERATURLISTE	101

1.0 Innledning

En kultur kan ikke være rik uten sans for også andre verdier enn materiell velstand. Det er verdier som troskap, ærlighet og veldedighet som må være grunnlaget for samfunnets moral om materiell velstand skal gi mening. (Sirico 2001:47)

1.1 Biografi og tidsbilde

Jeg vokste opp i en tid med krig(...) Den verden som tok slutt i 1914 eller, for å være mer korrekt, to eller tre år senere, var en helt annen verden en den som har eksistert siden. (Hayek i Ebenstein 2001:5)

Friedrich August von Hayek ble født i daværende Østerrike-Ungarn i 1899. Familien var både prominent og høyt utdannet. Hayeks far var utdannet lege, men ble senere ansatt som professor i botanikk ved universitetet i Wien. Hayeks unge år falt sammen med de siste lykkelige dagene i en av Europas mektigste stater. Den unge Friedrich Hayek løy på alderen og vervet seg til hæren da 1. verdenskrig startet i 1914. Etter krigens slutt studerte han både økonomi, psykologi, juss og statsvitenskap, og tok tidlig på 20-tallet doktorgrader i de to sistnevnte fagområder. Med tiden sløyfet han det høytidelig mellomnavnet "von", men beholdt en lavmælt og ydmyk fremtoning som forble et vitnesbyrd om en bakgrunn fra de øvre lag i en europeisk metropol (Hamowy 1999:7-9). Han fikk jobb i siviladministrasjonen i den nye staten Østerrike, men de fredelige årene skulle ikke vare lenge.

I 20-og 30 årene fikk Hayek ry som en dyktig økonomisk teoretiker. Han ble anerkjent og omdiskutert for arbeidet med den østerrikske teori om markedssykluser som forklarer oppturer og nedturer i økonomien med sentralbankenes pengepolitikk, og derfor har sterkt fokus på å holde inflasjonen nede. I 1931 flyttet han til en stilling på London School of Economics, og etter Det tredje rikets "Anschluss" av Østerrike i 1938 ble han britisk statsborger, noe han forble resten av livet. Noen sentrale historiske begivenheter utgjør et viktig bakteppe for Hayeks tenkning. Det er i seg

selv et viktig poeng, for det reiser spørsmålet om hvorvidt Hayeks ideer fortsatt er aktuelle i dag.

Bakgrunnen i en av Europas multikulturelle stater preget Hayek resten av livet (jfr. Hayek 1960:377). Han ble skeptisk til om samfunnet kunne holdes sammen av kulturell homogenitet, for den unge Hayek hadde med egne øyne sett hvordan radikal nasjonalisme og kulturkamp splittet folk i stedet for å føre dem sammen. Oppveksten gav ham også en skepsis til demokratisk flertallsstyre. Hayeks familie tilhørte den liberale embetseliten i Wien som oppfattet seg som voktere av rettsstatens liberale prinsipper, ofte mot grupper som ønsket demokratisk flertallsstyre. Den liberale overklassen fryktet at et slikt flertallsstyre skulle ende i despoti. (Muller 1997: 315).

For det første kan Hayeks politiske prosjekt forstås som et forsøk å skissere hvordan den liberale rettsstatens frihet kan beskyttes i samfunn preget av kulturelt mangfold.

I løpet av Hayeks liv snudde den intellektuelle strømmen bort fra liberalisme, for så å snu tilbake igjen. Slutten av det 19ende århundret har blitt kalt "liberalismens gullalder", men det hele endte med et brak da første verdenskrig kom. Så gjorde børs krisen i USA i 1929, og den påfølgende store depresjonen, slutt på de svingende 20-årene. Det fikk store følger, ikke minst for den skjøre Weimar-republikken, og indirekte for Hayeks hjemland. I USA tapte Republikanernes president Herbert Hoover for Demokratenes Franklin Delano Roosevelt. Hans New Deal, en mer eller mindre systematisk plan for å redde amerikansk økonomi gjennom nye reguleringer, offentlige arbeidsprogrammer og offentlig forbruk, har i ettertiden blitt stående som en avgjørende nyorientering i amerikansk politikk. Presidenter hadde brukt den amerikanske statsmakten aktivt også tidligere, for eksempel for å knuse private monopoler, men ikke slik som Roosevelts New Deal. Velferdsstaten kom til USA. I 1936 ga John Maynard Keynes ut sitt epokegjørende verk om makroøkonomi, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, og ga statsekspansjonismen et intellektuelt grunnlag. Den vellykkede organiseringen av krigsøkonomiene i både Storbritannia og USA syntes å bekrefte Keynes tanker om at økonomien trengte mer planlegging.

For det andre må Hayeks ideer forstås i lys av liberalismens fall og de to verdenskrigene, hvorav den første gjorde slutt på hans hjemland (jfr. Hayek 1994:3-8).

"Sannsynligvis finnes det bare ti liberale personer i hele Tyskland", sukket Hayeks mentor Ludvig von Mises, etter Den andre verdenskrig (Nordbakken 2008:107). En overdrivelse, men også en dom over tidsånden. Hayek hadde i boken *The Road to Serfdom* i 1944 satt seg utenfor det gode akademiske selskap. Han ble oppfattet mer som en politisk agitator for tidligere tiders liberalisme enn som seriøs forsker. I 1950 flyttet han til Universitet i Chicago, men måtte ta til takke med en ubetalt professorstilling i sosialvitenskap [social science]. Hayek fortsatte å gi uten bøker, men uten særlig stor suksess. Forhåpningene til *The Constitution of Liberty* fra 1960 var høye, og han sendte personlig kopier til flere ledende politikere, men uten å få svar tilbake. En av dem, Richard Nixon, kvitterte sågar med å innføre priskontroll som President noen år senere (Ebenstein 2001:202-03). Fra 1962 til han pensjonerte seg i 1968, arbeidet Hayek på Universitet i Freiburg.

Et vendepunkt i Hayeks karriere kom i 1974 da han ble tildelt Nobels minnepris i økonomi av den svenske sentralbanken. At valget falt på Hayek var overraskende, men kanskje også et tegn i tiden. I årene som fulgte skulle flere frimarkedsøkonomer få den samme æren, blant annet Milton Friedman i 1976. Men om den intellektuelle vinden hadde begynt å snu, var det fortsatt et par år igjen til Hayeks politiske gjennombrudd. Det kom først fire år senere i hans adopterte hjemland, Storbritannia. Vinteren 1978-79 har blitt beskrevet med ordene fra William Shakespeares skuespill *Richard III*: "Now is the winter of our discontent". Siste halvdel av 70-tallet var preget av oljekrise, streik og økonomisk stillstand. I USA beskrev President Jimmy Carter situasjonen som en tillitskrise mellom de styrende og styrte. Hayek og hans allierte, blant annet i foreningen The Mont Pelerin Society fra 1947, så utviklingen som en bekreftelse på at de hadde hatt rett. Fenomenet stagflasjon, en kombinasjon av økonomisk stagnasjon og prisstigning, viste at Keynes hadde tatt feil. Med Margaret Thatchers valgseier i 1979 og Ronald Reagans seier i 1980, ble det som fikk navnet

høyrebølgen - eller nyliberalismens tidsalder - innledet. Som ung opplevde Hayek at bare eldre mennesker mente det samme som han selv. Som gammel opplevde han at den unge generasjonen fattet interesse for hans ideer (Kommandohøydene 2005).

*For det tredje uttrykker Hayek en tro på det han kaller ideens innflytelse (jfr. Hayek 1960:113; *ibid*:445, fotnote 15), og derfor engasjerer han seg utenfor sitt fremste fagfelt, økonomien.*

1.2 Ideene

Hayek skrev innenfor en rekke felt: Blant annet psykologi, økonomi, idéhistorie og filosofi. Mest anerkjent er han som økonom, men de fagøkonomiske arbeidene berøres i liten grad i denne oppgaven. I stedet fokuserer jeg på Hayeks arbeider innenfor det som kalles "social sciences" og "social theory" som jeg har valgt å oversette med *teori om menneskelig samhandling*. Feltet er flerfaglig og kan involvere alle de ovenfor nevnte. Jeg berører også Hayeks idéhistoriske arbeider.

Kjernen i F. A. Hayeks politiske filosofi er spontan orden som har vokst frem og er selvgenererende (Hayek 1982a:37) Denne bygger på tre viktige premisser (Blomgren 1997:152–53).

For det første: Tesen om den menneskelige fornuftens begrensninger. Hayek hevder at fornuften ikke står utenfor samfunnet, men formes av og bare kan fungere innenfor en samfunnsmessig kontekst.

For det andre: Desentralisert kunnskap. Hayek mente at planøkonomien var umulig simpelthen fordi det i et samfunn eksisterer en så enorm mengde informasjon at ingen overordnet instans kan få tilstrekkelig oversikt. Han hevder også at kunnskap i stor grad er lokal, den eksisterer bare hos konkrete mennesker på konkrete steder. Samtidig peker han også det som kalles ikke-artikulert eller taus kunnskap, som tar form av skikker, normer og tradisjoner. Disse har sosial nytteverdi og inneholder "generasjoners visdom".

For det tredje: Tesen om kulturell evolusjon. Hayek blir ofte kalt en historisk utilitarist (Gray 1984:59). Han mener institusjoner og regler overlever fordi gruppene som følger dem er mer vellykkede enn andre grupper.

1.2.1 Hayeks tradisjon

Hayeks (1960:1) prosjekt er å reformulere "frihetsidealene som inspirerte vestlig sivilisasjon", og "reformulere den klassiske, liberalistiske konstitusjonalismen" (1982a:2). Han står i gjeld til en rekke tenkere, blant annet Immanuel Kant, Ernst Mach, Karl Popper, Ludvig Wittgenstein og Michael Polanyi, skal vi tro John Gray (1982,1984). Men hvis det sentrale i hans politiske filosofi er teorien om menneskelig samhandling - spontan orden basert på evolusjonær utvelgelse av bestemte regler - så er det mest naturlig å plassere ham i forhold til dette. Hayek (1960:55) selv levner liten tvil om hvem som er hans viktigste inspirasjonskilder: En tradisjon som ble formulert av en gruppe skotske moralfilosofier ledet av David Hume, Adam Smith og Adam Ferguson, sekundert av engelskmenn som Josiah Tucker, Edmund Burke og William Paley. Tradisjonen kjennetegnes av sitt syn på frihet under lovene (Hayek 1982:52). Også andre tenkere har påvirket Hayek, men det er ikke urimelig å forsøke å identifisere en hovedlinje i hans tenkning og konsentrere seg om denne. Jeg argumenterer for at denne hovedlinjen verken kan karakteriseres som liberalistisk eller konservativ, eller mer presist: Hayek er verken rendyrket tradisjonalist eller liberalistisk individualist.

1.3 Om denne oppgaven

Hayek har både et deskriptivt og et normativt prosjekt. Han forklarer hvordan institusjoner er et resultat av menneskelig handling, men ikke menneskelig formgivning. Samtidig vil han bruke disse teoriene for å advare mot det han kaller konstruktivistisk rasjonalisme, et syn han beskriver som overdreven tro på kraften i menneskets fornuft i filosofien og politikken (Hayek 1982a:31,34). Derfor må han også vise hvorfor et fritt samfunn preget av spontan orden er bedre og mer realistisk

enn alternative samfunnsmodeller. Det frie samfunnet kalles *The Great Society*¹, og det kan rett og slett forstås som "et pluralistisk samfunn uten et felles målhierarki" (Hayek 1982b:109). Jeg leser Hayek slik at rasjonalismen omhandler filosofiske problemstillinger, men konstruktivismen knytter seg til politisk gjennomføring av et bestemt program, men dette er mindre viktig. I denne oppgaven bruker jeg stort sett begrepet konstruktivistisk, men det impliserer også en basis i rasjonalistisk filosofi. Det vil, håper jeg, komme klart frem hva Hayek legger i disse begrepene.

1.3.1 Hvorfor denne oppgaven?

Akademisk arbeid har en egenverdi, og denne oppgaven søker å gjøre rede for Hayeks teorier for å bidra til økt forståelse for disse. Men det er også en oppgave innenfor normativ politisk teori. Jeg ønsker ikke bare å beskrive Hayeks politiske standpunkter, men vurdere og diskutere dem.

Det er sannsynligvis ingen overdrivelse å kalle liberalismen den vestlige verdens dominerende ideologi både verdimessig (verdiliberalitet), politisk (demokrati, rettsstat) og økonomisk (markedsøkonomi). Mange av de mest sentrale debattene innen politisk filosofi de siste 30 årene, har foregått innenfor et liberalt paradigme eller vært kritikk av dette. Det være seg debatten mellom John Rawls og Robert Nozick som begge tilhører den liberale familien, eller kommunitaristenes kritikk av liberal individualisme.

Mange liberale verdier har blitt felleseie i det vestlige, politiske landskapet. Som demokratiet, rettsstaten og til en viss grad markedsøkonomien. Gjør det Hayek mindre aktuell? Han skrev sin politiske filosofi i en historisk kontekst hvor ikke bare den Sovjet-inspirerte kommunismen var på fremmarsj, men også et teknokratisk planleggingsstyre som mente sosial ingeniørkunst kunne gjøre verden bedre. I dag er Sovjet oppløst, og troen på politisk planlegging svekket. Samtidig er ikke debatten,

¹ Jeg velger å bruke det engelske uttrykket. Det gir selvfølgelig assosiasjoner til President Lyndon B. Johnsons store, offentlige prosjekter for å bekjempe fattigdommen i USA, og denne koblingen er neppe tilfeldig selv om Hayeks Great Society bygger på en helt annen politikk.

verken om markedsøkonomien eller hva slags samfunn vi skal ha, over. To faktorer som påvirker debatten i dag er økonomisk globalisering som setter nasjonale økonomier under press på grunn av sterkere konkurranse, og migrasjon som vekker til live debatter om hvilke felles verdier som trengs i et samfunnsfellesskap. I kjølvannet av finansskandaler og konkurser, stilles det også spørsmål, ikke ved kapitalismens effektivitet, men ved dens menneskelighet, og ved om en fri markedsøkonomi overhodet er forenelig med et menneskevennlig samfunn og fellesskap (jfr. Marsdal og Wold 2003). Globaliseringens muligheter kan bli overskygget av globaliseringens utfordringer. Skyteskiven for noe av kritikken er et såkalt nyliberalistisk syn på mennesket som økonomisk agent, og samfunnet som primært en markeds plass. Siden Friedrich A. Hayek skiller seg fra et slikt syn, tror jeg hans politiske filosofi kan ha noe å bidra med i debatten.

1.3.2 Kritikk av Hayek

Anna-Maria Blomgren (1997:12) beskriver synet på den såkalte nyliberalismen slik: "I den politiske debatten fremstår nyliberalisme som en enhetlig filosofi, grunnet på enkle antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet." Hun argumenterer selv mot dette bildet, men jeg legger allikevel hennes observasjon til grunn for min forståelse av begrepet nyliberalisme.

Margaret Thatcher beundret Hayek, og etter valgseieren 1979 hadde de to jevnlig, om ikke spesielt hyppig, kontakt (Ebenstein 2001:292-93). Sammen med Ronald Reagan i USA assosieres hun med høyrebølgens program for deregulering, privatisering, kamp mot inflasjon og offentlig reform inspirert av new public management. Sammen med blant andre økonomen Milton Friedman og filosofen Robert Nozick², ble F. A. Hayek sett som en slags intellektuell frontfigur for denne bevegelsen (Blomgren 1997:14). Derfor blir fortsatt den politiske kritikken mot nyliberalismen, eller bildet av nyliberalismen, overført til kritikken av Hayek (jfr. Tranøy 2008). Nyliberalismen og Hayek kritiseres for å beskrive "en verden av individuelle aktører"

² Først og fremst på grunn av hans verk *Anarchy, State and Utopia* (ÅRSTALL). I sine senere arbeider, som *The Examined Life* (ÅRSTALL), går han i en mer kommunitaristisk retning.

som "driver (...) økonomisk nyttemaksimering", basert på "forestillingen om at vi innerst inne er homo oeconomicus – det økonomiske mennesket" (Marsdal og Wold:27; se også Kingdom 1992). Det er liten tvil om at Hayek støttet de fleste reformene som ble gjennomført i USA og Storbritannia på 80-tallet, men allikevel tegner kritikken etter min mening et forvrengt bilde av hans politiske filosofi.

Mye av den akademiske kritikken av Hayek har et annet utgangspunkt. Ikke at han er for bastant i sine oppfatninger, men at han er inkonsistent (Blomgren 1997; Gray 1984; Kukathas 1989). Det finnes en åpenbar spenning i Hayeks politiske filosofi. På den ene side fremhever han verdien av det som har overlevd evolusjonens gang, og hevder at slike tradisjoner inneholder verdifull, oppsamlet kunnskap [accumulated knowledge]. På den annen side har han et klart, normativt program for liberalistisk reform. Men det er ikke gitt at hans deskriptive prosjekt kan gi opphav til slike normative resonnementer (Barry 1982:46; Blomgren 1997:189). Chandran Kukathas (1989:214) hevder Hayeks forsøk på å bygge en bro mellom rasjonalisme og anti-rasjonalisme mislykkes. Svenske Mats Lundström (1993) sier på sin side at denne inkonsistensen hos Hayek er bevisst. Hayek er i bunn og grunn en rasjonalist som tror bevisst reform er mulig, men samtidig mener at den beste måten å fremme et slikt syn på er gjennom argumenter som tilsynelatende er anti-rasjonalistiske.

1.3.3 Problemstilling og skisse av oppgaven

I denne oppgaven er nøkkelbegrepene tradisjon og endring. Begrepsparet peker på noe av den samme spenningen i Hayek som de ovenfor nevnte kritikere. Han forfekter en liberalistisk endringsfilosofi med dype røtter i en klassisk, liberal fremskrittstro. Samtidig legger han avgjørende vekt på tradisjoner, normer og ikke-artikulerbare regler for menneskelig samhandling. Som han skriver:

Konkrete aspekter ved en kultur kan bare undersøkes kritisk innenfor den samme kulturens kontekst. Vi kan ikke redusere systemet av regler eller alle verdier, til en menneskelig villet konstruksjon, snarere vil vi alltid komme til et punkt hvor kritikken må stanse, og vi møter noe som ikke kan rettferdiggjøres ved annet enn at det er det etablerte fundamentet for en bestemt kultur (1982b:25).³

I de neste kapitlene vil jeg kategorisere denne spenningen som henholdsvis "den liberalistiske" og "den konservative" Hayek. Jeg vil undersøke i hvilken grad dette er en inkonsistens i hans tenkning, og hvilke konsekvenser det får for hans politiske filosofi.

Endring – utvikling – er for Hayek ikke bare en nødvendighet, men forutsetningen for ethvert fremskritt. Menneskenes historie er ikke rettlinjet, men den *er* historien om fremgang. Vi oppdager mer, forstår mer, skaper mer – og samfunnet blir bedre. Dette smaker sterkt av liberal utviklingsoptimisme. Et viktig poeng hos Hayek er at fremtiden er ukjent, og bare gjennom frie prosesser – prøving og feiling – kan samfunnet ha en reell sjanse til å oppdage noe nytt. Samtidig er Hayeks (1982a:25) viktigste angrep på konstruktivistisk planleggingsfilosofi at den forsøker å styre utviklingen i en bestemt retning, og nekter å ”anerkjenne enhver regel for

³ "Particular aspects of a culture can be critically examined only within the context of that culture. We can never reduce a system of rules or all values as a whole to a purposive construction, but must always stop with our criticism of something that has no better ground for existence than that it is the accepted basis of the particular tradition."

samhandling som ikke har blitt rasjonelt bevist eller 'gjort klar og etterprøvbar' [demonstrative] for hvert individ". Store deler av kunnskapen i samfunnet er ikke-artikulerbar, og det utgjør et uoverkommelig problem for enhver samfunnsplanlegger. Heri ligger også Hayeks forsvar for tradisjonen fordi den manifesterer nettopp slik kunnskap. Dette utgangspunkt gir Hayek to utfordringer:

For det første virker det som han ikke kan skille mellom gode og dårlige tradisjoner. For eksempel kan det hende at det monogame ekteskapet er en god tradisjon, mens omskjæring av kvinner ikke er det. Men i Hayeks tankegang stiller de to tilsynelatende likt.

For det andre ønsker Hayek å fremme et bestemt syn på det gode samfunn, the Great Society. Derfor polemiserer han for eksempel mot folks misforståtte fordommer mot markedet (1982b:77). Men hvordan kan han forsvare liberal planlegging mens han fordømmer andres planer? Er ikke også "en plan for å motsette seg all planlegging" i siste instans et utslag av den samme type rasjonalistiske, konstruktivistiske syn? (Oakeshott 1991:26).

Kort og greit er det et problem for Hayek å kombinere sin liberalisme med sin konservative respekt for tradisjoner. *Mitt spørsmål er derfor: Er det i Hayeks tenkning en motsetning mellom hans syn på tradisjon og hans syn på endring?*

1.3.4 Noen innledende utfordringer

Hayeks forfatterskap spenner over seks tiår, og inkluderer bidrag innenfor en rekke forskjellige fagdisipliner. Det skaper i seg selv to utfordringer.

Jeg må med nødvendighet foreta et selektivt utvalg av hans arbeider, noe som øker sjansen for at jeg kan overse enkelte poenger eller innfallsvinkler. På den annen side er ikke min hensikt å diskutere alle aspekter av Hayeks tankegang. Jeg konsentrerer meg først og fremst om hans politiske filosofi, og enda mer konkret hans syn på endring og tradisjon. Men dette åpner for en annen problemstilling. Det er ikke sikkert at Hayeks forfatterskap gjennom seksti år kan sees som en enhetlig fremstilling av de samme, uforanderlige ideene. Det er mye som tyder på at han både

endrer og utvikler seg i løpet av livet (jfr. Kukathas 1989:188). Men vi kan ikke dermed anta at teoriene forbedres (Shearmur 1996:3). Allikevel er det er noen sentrale problemstillinger og ideer som går igjen i hele Hayeks forfatterskap, og selv om han endrer vektlegging kan jeg ikke se at han grunnleggende sett endrer mening.

Politiske merkelapper

Jeg forsøker å plassere Hayeks filosofi i forhold til begrepene liberalisme og konservatisme. Hvorfor er det viktig å kategorisere ham på denne måten? Først og fremst er kategoriene hjelpemidler som kan bidra til å belyse hans politiske teori. Å plassere en tenker i riktig idéhistorisk selskap, gir mulighet til å belyse ideene ved å trekke på andre tenkere for å klargjøre konsepter, begreper og eksempler. Men vi må også være oppmerksomme på at våre moderne merkelapper kan være unøyaktige. Et eksempel er skillet mellom liberal og liberalistisk. På engelsk finnes ikke et slikt skille, og en klassisk liberalist vil kalle seg "classic liberal", mens "liberal" i amerikansk forstand betyr venstreliberal. J. W. Burrow (1985:3) belyser problemstillingen i *Whigs and Liberals*. I følge ham fant det på 1800-tallet sted "en reklassifisering av sekstenhundre-og syttenhundretallsprinsipper med atten hundretalls terminologi". Dette "retrospektive trikset" gjorde for eksempel John Locke og Adam Smith til liberale, mens Edmund Burke ble en konservativ. En slik klassifisering kan være nyttig rent idéhistorisk. Det er vanskelig å se betydningen av Edmund Burke hvis man ikke tar med hans innflytelse på dypt konservative, kontinentale tenkere som Joseph de Maistre eller Adam Müller. Men hvis studien dreier seg om tenkeren selv, ikke hans idéhistoriske betydning, så kan kategoriseringen også være villedende. I følge Burrow har reklassifiseringen, basert på selektiv lesning av noen utvalgte tekster, gitt opphav til en internt konsistent liberalistisk arv basert på atomistisk individualisme, rasjonalisme og utilitarisme (ibid). Jeg argumenterer for at dette bare er én del av den liberale arven. Samtidig bruker jeg i størst mulig grad begrepet liberalist fordi jeg oppfatter det som en tydeligere og mer presis beskrivelse av en tilhenger av liberalismen. Så blir spørsmålet: Konservativ og liberal i forhold til hva? Det er fullt mulig å tenke seg en konservativ katolikk som også støtter en verdinøytral stat, eller en politisk liberaler som mener endringer bør foregå gradvis. Jeg forsøker

derfor å klargjøre hvilket utgangspunkt jeg legger til grunn. Mitt hovedanliggende er allikevel noe annet. Jeg forsøker å vise konturene av det som kanskje best kan beskrives som en liberal-konservativ tradisjon, det Hayek kaller Old Whig.

Innfallsvinkel

Hayek var en eklektisk tenker og kan være vanskelig å sette i bås. Han oppgir å være i gjeld til både David Hume og Immanuel Kant, men sier seg også enig med John Rawls (2005) sine konklusjoner fra *A Theory of Justice* (Hayek 1982b:100). Følgende to sitater illustrerer utfordringen: "Ved å se bort fra innflytelsen Kants syn på loven har hatt på teorien om menneskelig samhandling, har noen tolkere av Hayek gjort ham til en teoretiker i John Lockes tradisjon", skriver John Gray (1984:7). Mens Anne-Maria Blomgren (1997:17) hevder snarere at "Hayeks politiske filosofi er en typisk form for moderne naturlovstenkning, fremfor alt i Humes, men også i Lockes og Grotius ånd". Hayeks arbeider er omfattende og spenner over en rekke tema. Siden jeg har valgt ut noen hovedområder for analyse, er det ikke helt sikkert mine konklusjoner er gyldige dersom hans forfatterskap sees under ett. Samtidig vil jeg hevde at de valgte verk gir et svært representativt bilde av Hayeks politiske teorier.

Skisse av oppgaven

Dette kapitlet gir en presentasjon av bakgrunnen for oppgaven og problemstillingen.

I kapittel to redegjør jeg for Hayeks politiske filosofi med utgangspunkt i fire kjernekonsepter. Først hans overordnede ide om spontan orden, og så tesene om fornuftens begrensinger, spredt og ikke-artikulert kunnskap og kulturell seleksjon. Så presenteres og diskuteres tre kritiske innfallsvinkler fra henholdsvis Chandran Kukathas, Anna-Maria Blomgren og Mats Lundström.

I kapittel tre og fire vil jeg beskrive det jeg kaller "den liberalistiske" og "den konservative" Hayek. Jeg diskuterer hans politiske teorier i forhold til klassisk liberalisme og fem konservative antagelser.

I kapittel fem vil jeg foreta en normativ diskusjon av hvorvidt det er mulig å kombinere konservatisme og liberalisme, to begreper som jeg knytter til henholdsvis endring og tradisjon. Et utgangspunkt er Raino Malnes (2007:26) som har skrevet at ”Det er uråd å sette [Edmund] Burkes konservatisme og Hayeks liberalisme ut i livet på en gang”.

2. Hayeks grunnleggende ideer

Denne boken argumenterer for at vår sivilisasjon, ikke bare for sin opprinnelse, men for sin fortsettelse, hviler på det som helt presist bare kan beskrives som en utvidet sosial orden av menneskelig samarbeid [the extended order of human cooperation] (...) For å forstå vår sivilisasjon må en sette pris på at denne utvidede orden ikke har sitt opphav i menneskelig formgivning eller vilje, men i spontane prosesser; den vokste frem som en bieffekt av at mennesket fulgte bestemte tradisjonelle og moralske praksiser (...) som siden har spredt seg relativt raskt gjennom evolusjonær utvelgelse (...) av de gruppene som tilfeldigvis fulgte dem (Hayek 1988:6).

I dette kapittelet presenterer jeg de grunnleggende ideene i Hayeks politiske filosofi. Presentasjonen må nok kalles vennligsinnet. Hensikten er først og fremst å gi en oversiktlig fremstilling av de sentrale begrepene og konseptene jeg benytter meg av senere i oppgaven. Men jeg presenterer også tre kritiske innfallsvinkler. Til slutt kommer skisserer jeg den forståelsen av Hayeks filosofi som ligger til grunn for drøftelsene i denne oppgaven.

2.1 Hovedverk

Fra Hayeks store forfatterskap har jeg valgt å fokusere på tre bøker som er spesielt viktige. *The Road to Serfdom* (RS) fra 1944 fordi boken er Hayeks mest kjente og omdiskuterte politiske pamflett. *The Constitution of Liberty* (CS) fra 1960 fordi den presenterer Hayeks syn på den liberale arvens idéhistorie, og de praktiske, politiske følgene av denne. *Law, Legislation and Liberty* (LLL) fra 1982⁴ fordi den må regnes som den definitive systematiseringen av hans grunnleggende ideer. Senere i oppgaven trekker jeg også på andre bøker og artikler, men disse tre verkene utgjør etter min mening en kjerne i hans politiske forfatterskap.

⁴ Law, Legislation and Liberty består av tre bøker publisert enkeltvis i hhv. 1973, 1976 og 1979. Men de ble først publisert i ett volum med korreksjoner og nytt forord i 1982.

2.1.1 The Road to Serfdom

”Denne boken har blitt en sann klassiker”, skriver økonomiprofessor Milton Friedman i sin innledning til 50-års jubileumsutgaven av RS – ”...det sentrale budskapet er tidløst” (Hayek 1994:ix). Boken er diskutabelt Hayeks mest innflytelsesrike. Den ble lest og diskutert i brede kretser, og trykket opp i forkortet utgave i det amerikanske ukebladet Reader’s Digest. Den ble til og med utgitt som tegneserie. RS gjorde Hayek berømt og beryktet, og la grunnlaget for oppfatningen av ham som en kompromissløs tenker som var monomant opptatt av markedsøkonomi, og så enhver bevegelse bort fra laissez-faire kapitalisme som den sikre veien til undergangen. Paradoksalt nok er Hayek selv (1982a:58) langt mer ydmyk enn Friedman i sin omtale av boken 40 år etter utgivelsen: ”Det jeg mente å hevde i 'Veien til trelldom' var så visst ikke at hvis man beveger seg bort, om enn så lite, fra de prinsippene jeg ser som fundamentet for et fritt samfunn, så drives man ubønnhørlig hele veien til et totalitært samfunn. Det var snarere at hvis du ikke reparerer prinsippene dine, så går du til Djevelen”. Ydmykheten er på sin plass, for RS er først og fremst en polemisk pamflett. Den er skrevet mer for å overbevise enn for å argumentere, og preges av ensidige argumenter, snevre analyser og en bombastisk konklusjon.

RS, ironisk dedikert til ”sosialister i alle partier” hevder at kollektivistisk, økonomisk planlegging i statens regi, vil ende opp i et autoritært eller totalitært samfunn. Veien til trelldom går slik: Politiske krefter som tror at samfunnet kan og må styres mot et endelig politisk mål om sosial rettferdighet, får makten. For å gjennomføre planen sin tar de i bruk statlig økonomisk planlegging. For å sikre at planen oppfylles, er de avhengig av at alle mennesker og institusjoner i samfunnet følger de sentrale kommandoene som gis. Flere og flere samfunnsområder blir underlagt staten, alt for å sikre at den store planen om et rettferdig samfunn kan virkeliggjøres. Hayek (1994:152) antar at reformatorene opprinnelig har gode intensjoner, men at ”de verste vil ende opp med makten”. De tar i bruk maktapparatet som ligger klart til sine onde hensikter. Dette er et gjennomgående poeng hos Hayek. Han er mindre opptatt av planleggingsfilosofiens moralske basis enn av dens moralske resultater (ibid:149).

De første reformatorene som innfører statlig planlegging, ønsker kun det beste, men virkemidlene de bruker vil føre til uplanlagte resultater, det som kalles kontrafinalitet (Lundström 1993:63). Uten å ville det selv, fører de samfunnet inn på veien mot trelldom.

2.1.2 The Constitution of Liberty

Allerede i første setning av CS forklarer Hayek (1960:1) hensikten med boken: "Hvis gamle sannheter fortsatt skal virke i menneskers sinn må de reformuleres på nytt for hver generasjon"⁵. I første del av boken skisserer Hayek opp den idéhistoriske tradisjonen han føler seg hjemme i. Andre del av boken er et forsøk på trekke opp de politiske implikasjonene av denne tradisjonen, noe vi ser nærmere på i kapittel 3.

Hayek (1960:54) hevder det finnes to versjoner av liberalismen, en sann og en falsk utgave av frihetens ideer. De kalles henholdsvis engelsk, klassisk eller evolusjonær liberalisme, og kontinental, rasjonalistisk eller konstruktivistisk liberalisme. Jeg bruker begrepene evolusjonær og konstruktivistisk, også fordi det peker på den viktigste forskjellen mellom de to. Den evolusjonære tradisjonen baserer seg på "tolkning av tradisjoner og institusjoner" som er et resultat av spontan utvikling, men som ikke kan forstås fullt ut. Den konstruktivistiske tradisjonen er "spekulativ og rasjonalistisk" og sikter mot å "konstruere et Utopia". (ibid). Synet på fornuften er det avgjørende skillet. Den evolusjonære tradisjonen er moderat og skeptisk, og ser fornuften som begrenset. Derfor vil den i større grad lene seg på erfaringen. Den konstruktivistiske tradisjonen har sitt opphav i Descartes, og setter i siste instans fornuften og mennesket utenfor samfunnet (Gray 1989:130). Den evolusjonære tradisjonen ender opp med et program for å begrense statens makt over enkeltmennesket, mens den konstruktivistiske tradisjonen snarere ser til politikken for å frigjøre mennesket (Hayek 1960:55). Den konstruktivistiske liberalismen er i følge Hayek, opphav til både demokratisk despotisme og den senere planleggingsfilosofien.

⁵ "If old truths are to retain their hold on men's minds, they must be restated in the language of successive generations."

Hayeks eget syn på den liberale tradisjonen er avgjørende for mine diskusjoner senere i oppgaven.

2.1.3 Law, Legislation and Liberty

I 1973 kom første del av F. A. Hayeks magnum opus ut, *Rules and Order* (1982a). Sammen med fra *The Mirage of Social Justice* (1982b) fra 1976, og *The Political Order of a Free People* (1982c) fra 1979, danner de verket *Law, Legislation and Liberty*. Grunntemaet fra RS og CL er fortsatt til stede. Den overordnede konfliktlinjen går mellom de som tror på styrt utvikling, og de som tror på fri, spontan vekst, et syn han kaller nomos. Men hvert bind har også et mer konkret tema. Først bok beskriver hvordan et system av lover basert på generelle, abstrakte regler vokser frem og danner grunnlaget for et fritt samfunn gjennom "the rule of law", best oversatt til rettsstaten. Andre bok er et oppgjør med ideen om sosial rettferdighet [social justice], og forklarer hvorfor en spontan orden er uforenelig med ethvert fastlagt mønster for fordeling av goder i samfunnet. Siste bok er en diskusjon om demokratiet, og politikkenes muligheter og begrensninger.

Den følgende presentasjonen av Hayeks grunnleggende ideer lener seg tungt på LLL.

2.2 Ideene

Den mest grunnleggende ideen i Hayeks politiske teori er spontan orden, og denne bygger igjen på tre viktige premisser: Den menneskelige fornuftens begrensninger, ikke-artikulert og desentralisert kunnskap og kulturell evolusjon. Imidlertid finnes det også en underliggende dimensjon som går igjen i store deler av Hayeks tanker. Siden antikken har filosofer sett for seg et skille mellom det som er naturlig og det som er kunstig. Det naturlige er vilt, ukontrollert og ubevisst; mens det kunstige er planlagt og formet av bevisste, menneskelige handlinger (Hayek 1982a:20). Hayek forkaster denne dikotomien til fordel for en ny. Den nye kategorien beskriver resultatene av menneskelige aktiviteter, men ikke menneskelig formgivning. Kategorien består av systemer, institusjoner og ordninger som verken er bevisst planlagt eller naturlige i ordets rette forstand. Den nye dikotomien mellom taxis og kosmos kan beskrives slik:

Taxis: Menneskelige institusjoner vil bare tjene menneskelige formål hvis de har blitt bevisst formet for dette formålet. At institusjoner eksisterer, er et bevis på at de en gang ble skapt med et slikt mål for øye. Konsekvensen av dette synet er en tro på at vi kan skape og forme samfunnet og institusjonene etter de mål og hensikter vi ønsker.

Kosmos: Det siviliserte samfunn og dets orden er i stor grad en konsekvens av spontan vekst og evolusjon, en prosess hvor praksiser som først hadde oppstått for helt andre formål, eller til og med ved uhell, ble bevart og videreutviklet fordi de gjorde en gruppe i stand til å heve seg over andre (Hayek 1982a:8-9).

Tilsvarende dikotomier mellom skapt og spontan orden går igjen i hele Hayeks tenkning. Han vil illustrere og understreke sitt grunnleggende poeng: Orden kan oppstå uten ordre, og verdien av å følge en ikke-planlagt utvikling er større enn om vi skulle bevisst planlagt og styrt samfunnet mot et annet mål. Hayek (1982a: 94, 124) skiller mellom lover som vokser frem basert på regler som mennesker følger selv om de ikke vet om de sikrer bestemte mål [nomos], og lover som er vedtatt for å oppnå bestemte mål [thesis]. Han skiller mellom organisasjoner som skal oppnå bestemte mål [økonomier], og den overordnede rammen rundt organisasjonene som i seg selv ikke kan oppnå bestemte mål [catallaxi] (Hayek 1982b:107, 112). Han skiller mellom en handling eller regel basert på vilje [will], som forteller oss nøyaktig hva som skal gjøres i et bestemt øyeblikk og som sikter mot å oppnå bestemte mål, og meninger [opinions] som bare forteller oss hvilke regler vi skal følge når en situasjon oppstår (ibid:12-15). Det er en svakhet ved dikotomien at Hayeks eget syn nyanseres, jfr. ordlyden "i stor grad", mens motpartens syn fremstår kategorisk og unyansert. Samtidig strekker Hayeks forståelse av hva en spontan orden er seg mye lenger enn til fenomener som språk og lov. Det mest illustrerende eksempelet på en spontan orden er markedsøkonomien. Man kan åpenbart være enig med Hayek i at språket ikke er konstruert, men likefullt være uenig i hans syn på markedsøkonomien som et eksempel på de samme mekanismene.

2.2.1 Spontan orden

Orden kan oppstå uten ordrer. Mønstre kan danne seg uten at noe menneske bevisst har planlagt dem. Koordinering kan finne sted uten en overordnet koordinator. En sti som krongler seg vei gjennom skogen har ikke kommet til fordi noen har bestemt det, men er et resultat av utallige menneskers ukoordinerte handlinger. Språket vårt er ikke skapt, men har vokst frem gjennom årtusener med prøving og feiling. Heller ikke lover er nødvendigvis et resultat av bevisst formgivning. Den engelske lovtradisjonen, "common law", må sees som et organisk hele hvor de enkelte delene gjennom århundrer har utviklet og tilpasset seg endrede omstendigheter. Common-laws prinsipper er også eldre enn de nedskrevne lovene selv, og den formaliserte delen av lovverket er bare toppen av isfjellet, et forsøk på å uttrykke skriftlig de sosiale praksiser og regler som allerede eksisterte i samfunnet. En moderne markedsøkonomi er et eksempel på det samme. Den styres ikke bare av nedskrevne regler, men av skikker og praksiser som har eksistert i århundrer, og som er internalisert av markedsaktørene. Det finnes heller ingen "synlig hånd" som dirigerer markedets deltagere. Mønsteret som oppstår er et resultat av millioner av menneskers og organisasjoners egne valg – det som kalles markedets usynlige hånd. Den orden som oppstår er en tilpasning til omstendigheter som er kjent for alle medlemmer i samfunnet til sammen, men hvis helhet ikke er kjent for noen enkelt person (Hayek 1982a:44). Dette er noen av Hayeks eksempler på spontan orden, men hvordan oppstår den?

Det mest åpenbare stedet å starte er at spontan orden er et resultat av institusjoner og mennesker som ikke styres av noe annet enn sine egne mål. De får bruke sin egen kunnskap til å forfølge sine egne prioriteringer. Men det i seg selv vil ikke føre til orden i betydningen "...en tilstand hvori flere elementer av forskjellige typer relaterer til hverandre på en slik måte at vi ut fra kjennskap til en av delene kan forme korrekte antagelser om resten, eller i det minste antagelser som har en god sjanse til å vise seg

korrekte" (Hayek 1982a:36).⁶ Hvis vi tenker oss en verden hvor individene er "isolert eller innesluttet" (jfr. Hayek 1996:6), er det nærmest umulig å se for seg hvordan orden kan oppstå. Orden oppstår fordi menneskene tilpasser seg noen overordnede regler for oppførsel, og kan anta at andre gjør det samme. Noen av disse reglene kan være svært generelle. Som at mennesker normalt vil foretrekke å jobbe for høyere i stedet for lavere betaling. Andre kan være særegne for et bestemt samfunn eller en bestemt kontekst. Noen av reglene kan formaliseres og uttrykkes gjennom for eksempel et lovverk, mens andre vil være ikke-artikulerte og eksistere kun gjennom tradisjoner og praksiser som den enkelte følger uten han nødvendigvis kan uttrykke dem med ord eller nøyaktig vet hvorfor (Hayek 1982a:1). Et eksempel er "fair play". Vi kan stort sett si når disse reglene blir brutt, men vi må ofte basere oss på en generell "rettferdighetssans" snarere enn klare, artikulerte normer (Butler 2004:33). Hayek (1982a:1) parafraiserer Montesquieu: "Intelligente vesener har lover som de selv har laget, men de har også lover som de aldri selv har skapt." Disse lovene, eller reglene [rules], er opphavet til spontan orden. En tradisjon er for Hayek et uttrykk for en eller flere slike regler.

Reglene kan være konkrete eller abstrakte og generelle. Konkrete regler er kommandoer som sier noe om hvilken handling individet må velge for å oppnå et bestemt mål. Slike regler kan fungere innenfor målstyrte organisasjoner, men er uegnede for avanserte og kompliserte moderne samfunn. I små samfunn er fellesskapet lite og oversiktlig, og det er relativt enkelt for alle i gruppen å forutsi hvordan ulike medlemmer vil reagere på bestemte handlinger. Et slik fellesskap kan i mange tilfeller basere seg på konkret kunnskap, og styre individenes handlinger mot felles mål. I moderne samfunn vil kan ikke borgerne dele store mengder konkret kunnskap fordi den enkelte bare kjenner en håndfull av de tusener eller millioner av mennesker som samlet utgjør fellesskapet. Å vurdere effekten av den enkeltes handlinger er umulig med mindre man kan stole på at de fleste mennesker følger noen

⁶ "(...) a state of affairs in which a multiplicity of elements of various kinds are so related to each other that we may learn from our acquaintance with some spatial or temporal part of the whole to form correct expectations concerning the rest, or at least expectations which have a good chance of proving correct."

generelle adferdsregler og oppfører seg forutsigbart. Moderne samfunn må styres av noen overordnede regler som gir den enkelte stor frihet til å velge virkemidler og mål, men utelukker bestemte handlinger som kan skade andre (jfr. Hayek 1982b:11-13). Disse reglene har en abstrakt natur; de blir ikke fulgt med det mål for øye å oppnå et bestemt resultat. De er snarere et rammeverk som gjør at et sosialt liv – og dets goder – blir tilgjengelig for oss.

Spontan orden er ikke fravær av regler eller lover, selv om det kan tenkes at spontan orden kan eksistere uten en stat. Men trykket må legges på orden. Spontan orden er snarere sosiale mønstre, institusjoner og systemer som oppstår som uintenderte effekter av ukoordinerte, menneskelige handlinger. Spontan orden forutsetter en ramme av fastlagte regler som sikrer den enkelte muligheten til å forfølge sine egne mål. Ja, i stor grad er det denne *institusjonaliseringen* som gjør at summen av individuelle valg blir et kollektivt gode (Hayek 1960:60). Forutsetningen for den spontane orden vi kaller samfunnet er derfor generelt aksepterte lover og regler som kan eksistere både i formell form og i ikke-artikulerte sosiale praksiser (Hayek 1982a:45).

En stat kan være et resultat av spontan resultat, men spontan orden kan også være et resultat av skapte regler. Ordenes spontane karakter må dermed skilles fra spørsmålet om den har spontan orden som opphav eller ei, og det er mulig at en orden som kan beskrives som spontan hviler fullt og helt på bevisst design, hevder Hayek (ibid:45-46). Dette poenget fremstår som noe uklart for meg, for Hayek (1982c:108) presiserer andre steder at noen kulturelle kjennetegn er avgjørende for å få et liberalt samfunn til å fungere, og at en slik kultur vanskelig kan innføres utenfra. På den ene side bidrar altså poenget til å klargjøre hva spontan orden er, nemlig fri utvikling innenfor et sett av abstrakte, generelle regler. På den annen side impliserer det en klar konstruktivistisk ambisjon som bryter klart med andre deler av Hayeks filosofi.

Hayeks spontane orden hviler på tre antagelser: Begrenset fornuft, kunnskapens natur og kulturell evolusjon.

Begrenset rasjonalitet

Hayek gjør Rene Descartes til skyteskive når han skal forklare sitt syn på fornuften. Fornuften står ikke utenfor ”kosmos, naturen og samfunnet”, slik Descartes syntes å anta. Tvert i mot er den å betrakte som ”en del av den samme evolusjonære prosess som har formet institusjonene i samfunnet” (Hayek 1982a: 5). For ”fornuftens utvikling er en del av sivilisasjonens utvikling; det er nivået av sivilisasjon som til enhver tid avgjør bredden og muligheten for menneskelige mål og verdier” (Hayek 1960: 24). Det betyr at mennesker nyter godt av oppsamlet kunnskap som blant annet ligger i sosiale regler. Men også at fornuften ikke er i stand til å ”stige ut av” samfunnet for å se virkeligheten slik den egentlig er (jfr. Kukathas 1989:47-59). ”I livet som i tankene må vi alltid ta noe for gitt, hvis ikke ville vi aldri kommet i gang”, forklarer John Gray (1982:11). Det vi må ta for gitt er tradisjonen.

Kunnskap

Hayeks syn på fornuftens virkemåte leder til hans syn på kunnskap. Spontan orden er hensiktsmessig fordi mennesker i stor grad er og må forbli, uvitende om hvilke konsekvenser deres handlinger får, og fordi kunnskap bare i begrenset grad kan sentraliseres. Jeg skal belyse dette ved å peke på tre aspekter ved Hayeks teori om kunnskap: Mengden kunnskap, lokal kunnskap og ikke-artikulert kunnskap.

Mengden kunnskap. Dersom det fantes en allvitende diktator som satt inne med komplett oversikt over all kunnskap i samfunnet, ville planlegging både være mulig og forsvarlig. En god diktator kunne da sørge for et mest mulig optimalt resultat til glede for alle (jfr. Hayek 1960:29; Hayek 1982b:8). Tilsvarende ville ressursfordelingen i samfunnet bli et spørsmål om regneferdigheter dersom sentrale myndigheter hadde all relevant informasjon om tilbud og etterspørsel, folks preferanser og tilgjengelig produksjonskapasitet. Men i et moderne samfunn er mengden av kunnskap rett og slett for stor. Ikke bare sitter hvert individ inne med spesiell kunnskap om sine egne preferanser, men lokale forutsetninger kan endre seg raskt. Selve mengden informasjon i et moderne samfunn gjør en slik overordnet planlegging umulig (Butler 2004:96). Det betyr ikke at moderne samfunn mangler

planlegging. Enkeltmennesker, familier, organisasjoner og bedrifter planlegger, men ut fra sin egen livssituasjon og uten detaljert kjennskap om alle andres planer.

Lokal kunnskap. Kunnskap er i stor grad lokal, hevder Hayek (1960:156), den er knyttet til en bestemt tid og bestemte steder. I en forstand er dette en banal sannhet. Veien fra A til B er selvfølgelig knyttet til et bestemt geografisk sted. For Hayek er imidlertid poenget viktigere enn som så.

Kunnskap er lokal fordi den svært ofte vil være knyttet til et bestemt geografisk område – til "kunnskap om mennesker, lokale forhold og bestemte omstendigheter" (Gray 1982:21). En bonde som har odlet den samme jordlappen i 40 år besitter bestemt kunnskap om akkurat denne jordlappen, og denne kunnskapen består av noe mer enn de vanlige reglene for såing og jordbruk. Eksempelet kunne like gjerne vært en aksjemegler som tjener en liten formue på å handle på kunnskapen han besitter. Kunnskap handler også om personlige preferanser, hva den enkelte ønsker og er villig til å betale for bestemte goder. Slik kunnskap er lokal fordi den kun kan identifiseres av et individ. Denne subjektive innfallsvinkelen til verdier og preferanser er en av kjernene i den østerrikske økonomiske skolens kritikk av planøkonomiens kalkulasjonsproblem (Kukathas 1989: 57). En moderne markedsøkonomi er ikke knyttet til felles mål, men består av millioner av mennesker med egne mål og preferanser. Bare ved å endre folks preferanser kan man oppnå den kunstige interesseharmonien som må til for å få en planøkonomi til å fungere (Hayek 1982b:107-111).

Selv om vi legger de ovenfor nevnte poenger til grunn, er det mulig å se for seg planmessig koordinering av samfunnets ressurser. Hvis kunnskapsproblemet bare dreier seg om spesifikke data som kan kvantifiseres og samles inn, men som er spredt blant millioner av mennesker, kan vi ser for oss datamaskiner som håndterer store mengder kunnskap, eller faste undersøkelser på nett som kartlegger innbyggernes preferanser (jeg ser bort fra hvilket enormt byråkrati det ville kreve å kartlegge bare en liten ting som hvilke dagligvarer den enkelte trenger kommende uke). Imidlertid er deler av kunnskapen ikke-artikulerbar. Den lar seg simpelthen ikke beskrive eller

kvantifisere. Dermed er den helt fundamentalt sett umulig å nyttiggjøre seg i planleggingen.

Ikke-artikulert kunnskap. Vi har tidligere omtalt eksempelet "fair play", en regel som inneholder kunnskap det kan være vanskelig å formulere nøyaktig med ord. Den må anvendes for å forstås. Et annet eksempel er det Hayek kaller Sprachgefühl, altså følelsen for språket. Vi kan selvfølgelig se om en tekst følger grammatiske regler, men hvordan beskriver vi reglene som skiller et stykke vakkert skrevet prosa fra et av dårligere kvalitet? Vi har å gjøre med kunnskap som er svært vanskelig, i mange tilfeller umulig, å sette ord på.

Hayeks tese er at det finnes kunnskap som ikke kan kommuniseres eller settes ord på, kun uttrykkes gjennom den sosiale praksisen til enkeltmennesker og grupper i samfunnet – som regler manifestert gjennom tradisjoner, normer og aksepterte standarder for godt og dårlig. Mye av kunnskapen vår er det Michael Polanyi kalte "taus kunnskap", altså det motsatte av eksplisitt kunnskap (Gray 1982:11)⁷. Den er ikke-artikulert og kan snarere uttrykkes som at vi "vet hvordan" i stedet for "vet at" (Kukathas 1989:53). Slik kunnskap kan defineres som kapasiteten til å følge regler som vi kanskje kan være i stand til å oppdage, men som vi ikke er nødt til å kunne sette ord på for å følge (Ibid.:44). Et eksempel er ferdigheter som ikke kan læres på annen måte enn å praktisere dem, som å kjøre bil. Hayek ser for seg at en kultur består av en uhorvelig mengde taus kunnskap manifestert gjennom kulturelle praksiser.

⁷ Polanyis begrep er "tacit knowledge". Det er også en parallell til Michael Oakeshotts "traditional knowledge", i følge Gray.

Gjennom å følge slike regler, selv når de ikke kan settes ord på, får enkeltmennesket tilgang til et oppsamlet reservoar av kunnskap og innsikt som så å si er "bakt inn" i tradisjonen:

Mennesket er et dyr som følger regler, og som er vellykket ikke fordi han vet hvorfor han skal følge reglene som han faktisk følger, eller en gang er i stand til å sette ord på alle disse, men fordi hans tenkning og handling er styrt av regler som har utviklet seg gjennom lang tid, og er resultatet av mange generasjoners erfaringer (Hayek 1982a: 11).

Dette er et avgjørende poeng ikke bare for Hayeks kritikk av planleggingsfilosofien, men som utgangspunkt for hans syn på endring og tradisjon.

Kulturell evolusjon

Til slutt et poeng som spiller mindre rolle i denne oppgaven, nemlig kulturell evolusjon. Regler som fungerer godt for en gruppe vil raskt adopteres av andre (Hayek 1982c:155-58). Det kalles også kulturell seleksjon, men det er viktig å presisere at det er reglene som selekteres bort, ikke først og fremst menneskene. Hayek hevder heller ikke at all kulturell utvikling er et resultat av fredelig spredning av gunstige regler. Han fremmer simpelthen en teori om hvordan kulturelle praksiser kan ha spredt seg.

2.3 Tre kritiske blikk

Det finnes en stor mengde sekundærlitteratur om Hayek. Jeg vil kort skissere og diskutere tre ulike kritiske innfallsvinkler som er spesielt relevante for min problemstilling. Samtlige peker på en spenning i Hayeks tenkning. Han er både anti-rasjonalist med dyp respekt for samfunnets tradisjoner, samtidig som han har et politisk prosjekt for å endre samfunnet. Til slutt presenteres en innfallsvinkel som kan bidra til å klargjøre deler av Hayeks filosofi, om ikke forsvare den mot enhver kritikk.

2.3.1 Liberal konstruktivisme

"...Alt i alt er en Hume-ansk skepsis til fornuftens kraft umulig å forene med en Kantiansk insistering på prinsipper som bare kan rettfærdiggjøres rasjonelt", skriver Chandran Kukathas (1989:214). Han hevder Hayek forsøker å balansere to inkompatible prinsipper, og at hans forsvar for det frie samfunnet trekker veksler på teorier som er gjensidig utelukkende: utilitarisme, kontraktsteori og konservativ tradisjonisme (ibid:201). Han stiller også spørsmål ved Hayeks kobling mellom konstruktivisme og anti-liberalisme. For er det gitt at det ene må føre til det andre? Kant må for eksempel regnes som den konstruktivistiske rasjonalisten par excellence, men Hayek har ingen problemer med å anerkjenne at Kant er liberal (ibid: 209). Sannheten er at Hayek ligner mistenkelig på en konstruktivist selv, og det er fordi det er "vanskelig for liberalister generelt, og klassiske liberalister spesielt, å ikke være dets" (ibid:213). Spontan orden kan gi opphav til situasjoner hvor individuell rasjonalitet gir kollektiv irrasjonalitet, og kan skape eksternaliteter som for eksempel et marked ikke selv kan bøde på. Selv om argumentene mot innblanding er vektige, holder de ikke i det øyeblikket spontan orden blir til spontan uorden (ibid:213).

Problemet med negative eksternaliteter, som forurensning, er en sentral problemstilling, og Hayek mener at staten bør gripe inn for å hindre negative eksternaliteter og sørge for visse offentlige goder (jfr. Hayek 1982c:41). Men Kukathas underkjenner i sin kritikk et viktig aspekt ved en spontan orden. Ordenen som sådan baserer seg ikke på et felles målhierarki, men på noen prosessuelle regler som skal sikre at individet kan forfølge sine mål uten å komme i konflikt med andres tilsvarende rett. Hvis borgerne slåss om å fordele en fastlagt sum med statlige midler vil det være et nullsum-spill. Enten får man penger eller så får man det ikke. Men som John Gray (1984:124) hevder, er en av innsiktene i Hayeks teori at "når et stabilt juridisk lovverk som sikrer frihet under lovene er på plass (...) så slutter konkurransen å være skadelig." Frivillig bytte av varer og tjenester er ikke lenger et nullsum-spill, men til gjensidig nytte. Samtidig er det ikke åpenbart at dette alltid er tilfelle. I et marked kan det for eksempel forekomme adferd som ikke krenker andres frihet

direkte, men allikevel er skadelig. Det aktualiserer diskusjonen om hvorvidt statsmakten kan planlegge for konkurranse som jeg kommer tilbake til i kapittel 3.

2.3.2 Spontan planøkonomi

John Gray (1984:122) hevder spontan orden må forstås som en ikke-normativ teori som også kan forklare hvordan tilsynelatende gode prosjekter kan føre til autoritært styre. Anna-Maria Blomgren (1997:189) fremmer den samme kritikken når hun skriver at "spontan orden som prosess behøver ikke å lede til spontan orden som resultat." Hayek har nærmest skapt sin egen verste fiende, antyder Norman Barry (1982:46). For hva hvis "...perioden for det åpne samfunn, markedsøkonomien og en begrenset stat (...) kan sees som en ren tilfeldighet, et resultat av en evolusjonsprosess som nå er på vei i en ganske annen retning."

Allikevel ser argumentet bort fra noen avgjørende aspekter ved Hayeks teorier. John Gray er en vennligsinnet kritiker, men blander etter min mening begrepene spontan orden og kontrafinalitet. "Veien til trelldom" skyldes ikke spontan orden, men at resultatet av de gode planene blir noe ganske annet enn planleggerne hadde regnet med. Det er fordi planleggerne ikke baserer seg på en spontan orden at det går galt. Dette skjer, i følge Hayek, fordi de ignorerer kunnskapsproblemet. En slik planlegging er umulig om man skal følge "reglene" i en spontan orden.

Å hevde at spontan orden kan føre til for eksempel planøkonomi, nærmer seg en absurditet. Kritikerne glemmer å ta høyde for at Hayeks teori også har noen normative implikasjoner. Spontan orden, slik den forsvares som politisk program, er ikke simpelthen utvikling uten retning. Det er fri utvikling innenfor et relativt fastlagt, juridisk rammeverk. Spontan orden i denne forstand er riktig fordi det gir rom for tusen eksperimenter i stedet for en stor plan. Kjernen i en slik prosess er ikke resultatet, men prosessen i seg selv. De tusen eksperimenter er per definisjon ikke mulig i en planøkonomi, og dersom spontan orden ender opp i planlagt orden blir hele dens sosiale nyttefunksjon borte. Siden vi aldri kan gjenskape en spontan orden (Hayek 1982b: 5), kan det være at liberale samfunn er resultater av "ren tilfeldighet", men det betyr ikke at vi bør bevege oss i motsatt retning. For nettopp slike

tilfeldigheter har gitt oss et sosialt system som er i stand til å tilpasse seg endringer ved at hver enkelt har stor frihet til å ta sine egne valg.

2.3.3 Manipulatoren

Mats Lundström (1993) hevder i *Politikens Moraliska Rum* at Hayek skriver både grunnleggende og instrumentelt, både om hva han egentlig mener og for å oppnå en bestemt type samfunn - the Great Society. Men siden Hayek er en rasjonalist som er dypt skeptisk til konstruktivisme, er han avhengig av å argumentere for forestillinger på et ideologisk nivå som gjør det sannsynlig at mennesker velger det riktige, og dermed gir rom for bieffektene han egentlig ønsker, i følge Lundström. For eksempel er det beste om politikerne lar være å styre – "oppgir det moralske rom" – fordi de tror en slik styring er umulig. I realiteten er denne forestillingen en nødvendighet for å oppnå det Hayek ønsker, nemlig bieffektene av en spontan orden. I fortsettelsen av dette hevder Lundström at Hayeks syn på regler for adferd kan forklares med at de for å være "instrumentelt nyttige (...) må ha en ikke-instrumentell begrunnelse" (ibid:201). Med andre ord er det nyttig at mennesker gjør sin plikt fordi det er plikt, ikke fordi de forstår at plikten i realiteten bidrar til å oppnå noe annet. Hayek driver i Lundströms innpakning med "funksjonelt lurendreieri" (Blomgren 1997:194), og får et nærmest konspiratorisk preg over seg. Han sier en ting, men mener noe annet. Det minner en "nobel løgn" som vi finner i en mer moderat utgave i det som ofte kalles slør-problematikken etter Edmund Burke (jfr. Burke 2007:91; Muller 1997:20-22).

2.3.4 Teori om menneskelig samhandling

Det er mulig Lundström overselger sitt poeng. For det første er det slik at Hayeks liberale reformer, selv om de kanskje kan stemples som konstruktivistiske i en forstand, i liten grad tar form av det jeg senere vil kalle målreformer. Snarere må de regnes som rammereformer som legger til rette for spontan orden som indirekte kan bidra til å nå overordnede mål som velferd og vekst. s

For det andre er har kritikken en tendens til å se bort fra at Hayeks politiske teori ikke først og fremst er en moralfilosofi, men en teori om menneskelig samhandling som

også har normative implikasjoner. Teorien om spontan orden skal verken beskrive nøyaktig hvordan eksisterende samfunn har oppstått, fungere som en standard for eviggyldige moralske normer eller være en oppskrift på detaljert politisk reform. Snarere er det en abstrakt sosialteori som ønsker å vise hvordan avanserte sosiale systemer kan fungere uten en overordnet, styrende hånd. Spontan orden skal vise hvordan orden kan oppstå uten ordre. Denne innfallsvinkelen skiller Hayek fra John Rawls (2005) som forsøker å formulere en moralfilosofi, og fra en rettighetsliberalist som Robert Nozick (2001) som gjennom et tankeeksperiment forsøker å se hva slags stat som kan rettferdiggjøres. Hayeks prosjekt er snarere to andre ting:

For det første vil han vise hvordan ukoordinerte menneskelige handlinger gir opphav til tradisjoner som igjen manifesteres gjennom generelle og abstrakte regler som legger grunnlaget for et fritt samfunn som en uintendert bieffekt.

For det andre vil han illustrere at også gode intensjoner er vanskelige eller umulige å gjennomføre i praksis.

Hayeks teori har brodd mot enhver politisk reform som forsøker å styre et komplisert samfunn mot et bestemt mål. Ja, Hayek selv er bundet på hender og føtter av sin egen innsikt, og tvinges til å godta at "noen av våre håp ikke er annet enn vrangforestillinger" (1982a: 8). Å ville det gode er simpelthen ikke nok.

Max Webers sosiologiske klassiker *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*⁸ kan illustrere poenget. Weber (1995) hevder den moderne industrielle kapitalismen var en konsekvens av puritansk, protestantisk etikk som la vekt på hardt arbeid og langsiktig sparing kontra kortsiktig forbruk. Den moderne kapitalismen var følgelig ingen planlagt virkning av puritanernes strenge kristentro, men de personlige dydene de oppmuntret viste seg avgjørende for dens fremvekst. Hayek selv var agnostiker, men anerkjenner allikevel at religion og overtro har spilt en avgjørende rolle for å utvikle og beskytte noen av dydene og praksisene som er avgjørende for et fritt samfunn og markedsøkonomien, som ærlighet, hardt arbeid og sparsomhet (jfr.

⁸ Opprinnelig gitt ut i 1904

Lundström 1993:198). Denne skepsisen er grunnlaget for Hayeks liberale filosofi. The Great Society har en rettsstat som beskytter friheten, men ikke et lovverk som forsøker å implementere felles mål. For ethvert samfunn har tradisjoner og verdier med til dels motstridende innhold. Hayek ser for seg en slags konkurranse om sosiale praksiser hvor de beste tradisjonene vinner frem på bekostning av de dårlige. Dersom staten aktivt hindrer fremveksten av nye tradisjoner eller regler, bidrar den også til å hindre nødvendig fremgang:

Det er avgjørende for utviklingen av vår fornuft at vi som individer bøyer oss for krefter og prinsipper som vi aldri fullt og helt kan forstå, men som sivilisasjonens fremgang og vern allikevel er avhengig av. Historisk sett har vi oppnådd dette gjennom innflytelsen til religiøs tro, tradisjoner og overtro som fikk mennesket til å underkaste seg disse kreftene ved å appellere til følelsene snarere enn fornuften. Den farligste tiden for en sivilisasjon er derfor kanskje når mennesker begynner å betrakte alt denne troen brakte med seg som overtro, og nekter å akseptere eller bøye seg for noe han ikke kan forstå med sin fornuft (Hayek 1979:162).

Med andre ord bidrar teorien om spontan orden indirekte også til et normativt argument for frihet. Både ved å vise at konstruktivistisk planlegging er umulig og vil få uønskede, negative konsekvenser. Og ved å vise at sosial orden ikke forutsetter en hierarkisk, politisk målstruktur (Gray 1984:124).

Samtidig synliggjør denne innfallsvinkelen begrensningene i Hayeks teori. Han mangler en klar og tydelig moralfilosofi, og derfor appellerer han vekselvis til en Kantiansk pliktetikk, til David Humes tanker om menneskets "naturlige" tilbøyeligheter eller til en Rawlsk variant av kontraktsfilosofien. Hayek mangler også et konsept om det gode liv. Hans frihet er ikke, som hos for eksempel John Stuart Mill, begrunnet i en tanke om frihet som forutsetningen for individets autonomi og utvikling. Snarere er Hayeks frihet knyttet til en privat sfære hvor den enkelte ikke er "underlagt en annen persons vilje", men kan handle som han eller hun vil – det være seg fornuftig og autonomt eller ikke. Det er ikke gitt at dette er en svakhet. The Great

Society er tuftet på antagelsen om at det å styre samfunnet mot felles mål er umulig. Det vil bare skape konflikter og interessekamp. En fungerende rettsstat og markedsøkonomi gir ikke interesseharmoni, men i det minste et samfunn hvor dine mål kan oppfylles uten at det går å på bekostning av mine (Buttler 2004:58).

Hayeks teorier er etter min mening et konsekvent forsvar for hvorfor vi ikke kan styre samfunnet som en organisasjon, men han mangler et svar på hvorfor vi ikke *bør* gjøre det. Eller, for å si det mer nøyaktig: Hans svar på "hvorfor vi ikke bør", er at det vil ødelegge den spontane orden, og dermed skape et dårligere samfunn for alle. Det er konsekvensene av handlingene som gjør dem gale, men det åpner for problemer som Hayek ikke klarer å svare tilstrekkelig på.

Hayeks teori kan ikke forklare hvilke tradisjoner som er gode og dårlige i normativ forstand. For spontan orden er nødvendig fordi vi mangler kunnskap, og den eneste realistiske politiske strategien er å la de tusen blomster blomstre. Men det betyr at selve prosessen spontan orden i seg selv er målestokken på hva som er godt og dårlig. Problemet settes på spissen i Hayeks (1982b:27) korte diskusjon om hvorvidt det vil være riktig for en utenforstående å redde en gammel inuitt som i tråd med sitt samfunns tradisjon, har blitt satt ut for å dø. Hans konklusjon er at det er rett bare dersom man har midler til å støtte personen resten av livet. Det samme argumentet må kunne brukes mot å gripe inn mot tvangsekteskap eller kjønnslemlestelse også.

Den appellen til absolutte verdier som kan synes nødvendig for å bekjempe umoralske praksiser i andre kulturer, mangler i Hayeks teorier. Han mener tradisjoner kan og bør endres for å bli bedre i pakt med våre følelser, og for å løse interne motsetninger, men en slik kritikk må foregå innenfor kulturens egne rammer. Den må være immanent (jfr. *ibid.*: 24-27). For å mobilisere et kraftfullt forsvar for endring, må han med andre ord appellere til en tradisjon som i følge hans egen teori bare er en blant mange. Et moralsk imperativ som tilsier at vi skal hjelpe et menneske i nød, kan hos Hayek være en viktig tradisjon og spille en levende rolle, men det er ingenting som tilsier at noen bør følge den hvis deres verdier og vurderinger tilsier noe annet. Annet enn andres behag og ubehag, selvfølgelig. Hayeks teorier gir ingen

tilfredsstillende moralteori, men det svekker ikke nødvendigvis deres slagkraft som en teori om menneskelig samhandling.

3. Den liberalistiske Hayek

Jeg kjempet i en krig hvor elleve forskjellige språk ble talt. Det er dømt til å trekke oppmerksomheten din mot problemene ved politisk organisering. (Hayek i Muller 1997:313)

I dette kapittelet settes Hayeks politiske filosofi opp mot liberalismen for å finne likheter og ulikheter. Jeg forsøker å vise at selv om Hayek på flere områder kan kategoriseres som en klassisk liberalist, er det også avgjørende forskjeller på hans teori og det som ofte karakteriseres som liberalisme i akademisk og politisk debatt. De siste årene har begrepet nyliberalisme blitt knyttet til en enhetlig filosofi "grunnet på enkle antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet" (Blomgren 1997:12). Jeg forsøker å vise at Hayek i liten grad passer til en slik beskrivelse, noe som igjen peker videre til neste kapitels diskusjon av Hayek som konservativ. Til slutt i kapittelet diskuterer jeg Hayeks politiske program.

3.1 Klassisk liberalisme

Liberalismen bygger i liten grad på en enhetlig metafysikk (Ryan 1995:293; se også Blomgren 1997). Med andre ord kan en liberalist begrunne sin filosofi både naturrettslig, utilitaristisk, rasjonalistisk eller med utgangspunkt i skeptisisme. Liberalistiske filosofer har også vidt forskjellige innfallsvinkler til politisk filosofi, og er uenige om hva som er statens oppgaver. Ja, det kan være at vi snakker om liberalismer snarere enn liberalisme (Kukathas 1989:15). Allikevel er det mulig å beskrive det som ofte kalles klassisk liberalisme med utgangspunkt i fem politiske kjennetegn (Ryan 1995:293-96). Klassiske liberalisme ønsker:

Konstitusjonelt styre. Den ønsker en statsmakt som er sterk, men begrenset av konstitusjonelle prinsipper. Om det er republikk eller konstitusjonelt monarki er av mindre betydning. Det avgjørende er at også statsmakten er underlagt noen klare begrensninger i forhold til hvordan den kan opptre, og at borgerne beskyttes fra vilkårlig styre.

Liberal rettsstat. Den ønsker at staten skal sikre noen grunnleggende friheter og rettigheter for borgerne, både vis-à-vis andre mennesker og staten. Disse rettsreglene begrenser også flertallets makt over mindretallet.

Til sammen danner de to første prinsippene det som på engelsk kalles "the rule of law", et upersonlig styre hvor lovene bestemmes gjennom formaliserte prosesser som også begrenser statsmakten. Kontrasten er vilkårlig, personlig styre.

Privat eiendomsrett. Den legger avgjørende vekt på privat eiendomsrett. Enten som prinsipp, fordi det følger av menneskets naturlige rettigheter, eller på grunn av dens gunstige virkninger, for eksempel maktspredning eller en fri markedsøkonomi.

Fri kontraktsrett. Retten til å inngå frie kontrakter er en konsekvens av retten til privat eiendom. Klassiske liberalister antar at denne også gir en rett til å disponere og kvitte seg med eiendommen sin i tråd med egne ønsker.

Individualisme. Til slutt legger klassisk liberalisme i det store og det hele avgjørende vekt på enkeltmenneskets ansvar for sin egen skjebne. Dette standpunktet blir ofte kritisert for å ligge nært opp til sosial atomisme.

3.1.1 Sosialliberalisme og libertarianisme

Jeg vil kort redegjøre for forskjellene mellom klassisk liberalisme og sosialliberalisme. Det er mulig å forenkle bildet noe ved å se på klassisk liberalisme som en slags sentrums-liberalisme i forhold til sosialliberalismen til venstre og libertarianismen til høyre (gitt at akse dreier seg om hvor mye makt staten skal ha). Forskjellene mellom klassisk liberalisme og det som ofte kalles sosialliberalisme eller moderne liberalisme, er først og fremst av politisk art. Den sosialliberale tradisjonen har et bredere frihetsbegrep enn den klassiske liberalismens negative frihet, og åpner for at staten kan spille en aktiv rolle for å bekjempe sosiale onder (Ryan 1995:294-95). Jeg velger å konsentrere meg om libertarianisme fordi det etter min mening gir en klarere kontrast til Hayeks syn.

Libertarianisme er et mindre vanlig ord i norsk sammenheng, men brukes om en radikal liberalisme som forsvarer en ren nattvekterstat, eventuelt en enda mindre stat. To eksempler er Robert Nozicks *Anarchy, State and Utopia* (2001), eller den mer radikale boken *The Machinery of Freedom* (1989)⁹ av David Friedman. Libertarianismens rettighetsbegrep er strengere enn hos klassisk liberalisme, og libertarianere er ofte usikre på om en statsmakt i det hele tatt er forenelig med individuell frihet (Ryan 1995:296-297). Vi skal illustrere forskjellen ved å se på økonomen Murray Rothbard sin kritikk av Hayek i *The Ethics of Liberty* (1982).

Hayek (1960:133) definerer frihet som fravær av tvang. Når han allikevel møter sterk kritikk fra deler av den libertarianske bevegelsen, som kaller hans forsvar for et fritt samfunn for "absurd" (Rothbard 1982:227), er det fordi hans forståelse av tvang er langt videre enn libertarianismens. Rothbard definerer tvang som enhver bruk av vold eller trussel om bruk av vold mot en person eller hans legitime eiendom. Hayek (1960:20–21) hevder at dette begrepet må utvides til "kontroll over miljøet eller omstendighetene til *en* person av en annen, så at, for å unngå et større onde, personen må handle ikke i tråd med sin egen plan, men for målene til en annen" og "tvang finner sted når *et* menneskes handlinger må underlegges et annet menneskes vilje for å oppnå sistnevntes mål" (ibid:133). Hayek legger vekt på skillet mellom tvang og andre typer press. Tvang, slik han forstår det, forutsetter en person som tvinger, noe som utelukker for eksempel naturfenomener. Tvang forutsetter også at handlingen er direkte rettet mot et individ eller gruppe. Derfor skiller han mellom "makt" og "tvang", og sier at selv ikke USAs president har makt til å tvinge bestemte personer til å gjøre det han vil i alle situasjoner (ibid:135). Det leder også Hayek til å skille mellom grader av tvang. I et lite politisk korrekt eksempel hevder han at en masete kone som nekter å være stille før hun får viljen sin, innebærer en form for tvang. Når staten allikevel ikke skal gripe inn for å regulere slike forhold, er det fordi reguleringen i seg selv vil innebære en større mengde tvang i sum.

⁹ Nozick arbeider, som tidligere nevnt, innenfor en rettighetstradisjon inspirert av Locke, mens Friedman argumenterer for sitt syn utelukkende basert på utilitaristiske hensyn.

For Murray Rothbard er dette å bygge sitt hus på sandgrunn. Hans klare og presise definisjon av frihet og tvang leder ham, logisk nok, til å hevde at alle handlinger som baserer seg på trusler om vold er illegitime - det være seg skattelegging eller verneplikt. Hans løsning er å skjøtte alle disse oppgavene gjennom frivillige kontrakter, inkludert politi, forsvar og domstoler.

Kritikken gir en interessant innfallsvinkel. For mens Hayek ser på tvang i sine forskjellige varianter som en uomtvistelig del av menneskets liv, men hevder vi må ha klare og faste grenser for i hvor stor grad staten kan tvinge innbyggerne, hevder Rothbard at tvang kan avskaffes helt og holdent. Men det er verdt å merke seg at Rothbards argument også kan åpne for en mer intervensjonistisk stat eller tilsvarende organ, enn Hayeks løsere definisjon. Hvis en organisasjon i et tenkt tilfelle fikk en gave av en privat borger, og så brukte pengene til å betale andre mennesker for å ikke snakke med en bestemt person, er det helt legitimt gitt til Rothbards definisjon, men åpenbart ikke i forhold til Hayeks.

Eksempelet illustrerer samtidig et uløst dilemma hos Hayek, en spenning som han simpelthen ikke har mulighet til å komme unna. På den ene siden anerkjenner han den sentrale verdien som konvensjoner og normer spiller i et samfunn, og mener det sosiale presset de utgjør stort sett ikke kan kalles tvang (ibid:147). På den annen side ser han at det i visse tilfeller kan forekomme tvangslignende situasjoner i det sivile samfunn. Hvis frihet er å kunne følge sin egen vilje i størst mulig grad, er det ikke utenkelig at også andre enn statsmakten kan påføre den enkelte ufrihet.

Et slikt eksempel er en person som har monopol på den eneste brønnen i en oase. Et annet eksempel henter Hayek fra arbeidslivet:

(...) det finnes utvilsomt omstendigheter hvor arbeidsgiversituasjonen skaper muligheter for reell tvang. I perioder med akutt arbeidsledighet kan trusselen om avskjedigelse brukes til å tvinge gjennom handlinger som ikke stod i den opprinnelige kontrakten. Og hvis dette skjedde for eksempel i en gruveby, så kunne kanskje lederen utøve et helt tilfeldig og uberegnelig tyranni over en ansatt han av en eller annen grunn misliker (1960:136-137).

Hayek er svært klar på at selv om det å få sparken fra jobben kan være ubehagelig, så er ikke det tvang. I stedet tenker han seg en situasjon hvor en person, for å oppnå et helt avgjørende gode, blir presset til å utføre handlinger som er grovt urimelige eller mot hans vilje. Hayek hevder at åpenbar tvang, som i eksempelet ovenfor, vil forekomme svært sjelden i velstående samfunn hvor det finnes mange arbeidsgivere å velge mellom. Men han anerkjenner at slike tilfeller kan oppstå. Hvordan harmonerer dette med hans filosofi?

Tvang i varierende grad kan og bør minimeres, men kan aldri avskaffes. I alle mellommenneskelige forhold vil det kunne forekomme situasjoner som ligger nær opptil tvang. Et liberalt samfunn er den modellen som i størst grad kombinerer behovet for orden med minimering av tvangsbruk, men heller ikke et slikt samfunn vil være uten tvang. Et liberalt samfunn har klare grenser for statsmakten, samt uavhengige institusjoner og organisasjoner som til sammen utgjør et lappeteppe som sikrer frihet bedre enn noe annet alternativ. Hvis urimelige situasjoner oppstår, kan også staten gripe inn. For eksempel kan den pålegge alle produsenter å selge varer til lik pris til alle kunder, for å hindre urimelig diskriminering (ibid:136). Diskusjonen illustrerer Hayeks syn på markedet som en upersonlig, spontan orden som av og til må reddes fra folks personlige preferanser eller fordommer.

3.1.2 Evolusjonær versus konstruktivistisk liberalisme

Hayek fremmer i *The Constitution of Liberty* en egen innfallsvinkel til den liberalistiske arven. Han skiller mellom evolusjonær og konstruktivistisk liberalisme. Sistnevnte kategori vil, etter min mening, favne både John Rawls og Robert Nozick. Rawls anerkjenner for eksempel at prinsipper for rettferdighet formes av sosial praksis, men fastholder at fornuften kan fange disse prinsippene uavhengig av dette. Hayek, derimot, avviser at individuell fornuft, uten kontakt med de konkrete tradisjonene i et samfunn, har kapasitet til å foreta en moralsk uavhengig vurdering av disse tradisjonene (Kukathas 1989:176).

Skillet mellom evolusjonær og konstruktivistisk liberalisme handler ikke om tempoet i endringene. Også en evolusjonær liberalisme må godta raske endringer dersom de er

et resultat av spontan orden. Det dreier seg snarere om hvorvidt man godtar at endringer må ta utgangspunkt i ikke-planlagt sosial evolusjon, eller om man forfekter bevisst og planlagt endring. De to tradisjonene har vidt forskjellig syn på tradisjonens plass (Hayek 1960:54-70). Konstruktivistisk liberalisme baserer seg på den fatale misforståelse at samfunnet kan og bør formes av fornuften. Derfor er den kritisk til alle tradisjoner og institusjoner som ikke umiddelbart kan begrunnes rasjonelt. Evolusjonær liberalisme, som er Hayeks eget ståsted, er i stedet skeptisk, og hevder at endringer verken kan eller bør styres, og at mennesket i de fleste tilfeller bør følge tradisjoner og aksepterte, sosiale regler:

Siden ethvert etablert system av regler for adferd må være basert på erfaringer som vi bare i begrenset grad kan forstå, kan vi ikke ha forhåpninger om å forbedre systemet ved å konstruere det hele på nytt. Hvis vi virkelig skal dra nytte av all erfaringen som kun kan overleveres gjennom tradisjonelle regler, må all kritikk og alle forsøk på forbedringer av bestemte regler foregå innenfor en ramme av gitte moralske verdier som, for tilfellet, må aksepteres som om de ikke trengte begrunnelse" (Hayek 1982a:24)

Den individuelle fornuften som konstruktivistisk liberalisme baserer seg på, er en illusjon. Menneskets individualitet er intimt knyttet til kulturelle praksiser som former dets syn på verden. Derfor kan ikke mennesket fundamentalt sett stå "i opposisjon til tradisjonens krav" (Gray 1984:130). Tradisjoner kan nok forbedres, men ikke formes på ny fra bunn av. Vi kan bare videreutvikle hva vi ikke fullt og helt forstår (Hayek 1982c:167). I den grad samfunnet bør endre moralske oppfatninger må det være for å gjøre dem mer kompatible med det systemet som eksisterer. For eksempel kan ikke et fritt samfunn velge sine moralske prinsipper vilkårlig, men krever en bestemt type moralsk kodeks (jfr. Hayek 1982c:172-73). Vår måte å leve på pålegger den enkelte en "disiplin" (ibid.:173) som følger av visse avgjørende og nødvendige dyder (ibid:165).

3.2 Hayeks syn

Den evolusjonære tradisjonen er forsiktig, usystematisk og empirisk. Ja, det er nesten fristende å kalle den konservativ. Dens fremste representanter finnes i en skotsk og engelsk skeptisk, empirisk og anti-rasjonalistisk tradisjon som blant annet inkluderer David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Edmund Burke og William Paley (Hayek 1960:55). Selv om noen av disse ofte sees i selskap med for eksempel Thomas Paine og William Godwin som grunnleggerne av moderne liberalisme, "kan det knapt tenkes noen større kontrast enn mellom deres syn på evolusjon, sosial orden og frihetens rolle" (ibid:56).

Det klassiske, liberalistiske programmet som ble skissert innledningsvis, ligner svært mye på Hayeks eget politiske program som skissert i RS, CS og LLL. For Hayek er lovstyre eller "Rechtsstaat" det avgjørende kjennetegnet ved et fritt samfunn. Et slikt system setter "loven over mennesket" (1960:194) fordi den også legger begrensninger på flertallets rett til å styre (ibid:195). På samme måte legger han avgjørende vekt på privat eiendom og frie kontrakter som utgangspunkt for velstand og sosial fremgang, selv om han innrømmer at også den private eiendomsretten kan føre til problemer. Et eksempel er i forhold til byplanlegging hvor den enkeltes eiendomsrett til en bolig kan stå mot en utbyggers rett til å bestemme hvordan et område skal se ut (ibid:341). Selv om enigheten er stor, er det verdt å avlegge Hayeks forståelse av de grunnleggende, liberalistiske begrepene en visitt, også for å vise kontrasten til en liberalisme som er "grunnet på enkle antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet." Jeg vil derfor kort se på forholdet mellom individ og fellesskap, og på teorien om naturlig frihet.

3.2.1 Individ og fellesskap

Hva er essensen av sann individualisme?, spør Hayek. Først og fremst må individualisme ta utgangspunkt i samfunnet, og forsøke å forstå de kreftene som virker inn på menneskets sosiale liv. Bare i andre instans er det også et sett politiske regler som følger av dette synet på samfunnet. Denne innfallsvinkelen i seg selv bør være tilstrekkelig til å avfeie "den dummeste av alle misforståelser": At

individualisme postulerer (eller baserer argumentene sine på) at individet er isolert og atomistisk (Hayek 1996:6).

Chandran Kukathas (1989:124-125) skiller mellom atomistisk og molekylær individualisme. Det første synet ser enkeltmennesket som et isolert individ som sammen med andre individer danner et samfunn for felles beskyttelse. Sosiale restriksjoner kan derfor rettferdiggjøres bare i den grad prinsippene som styrer samhandlingen er konsistente med de prinsipper som kunne ha blitt frivillig akseptert av individer i en tenkt samfunnskontrakt. Molekylær individualisme derimot, starter ikke med individet, men med et samfunn som består av individer. I stedet for å forsøke å vise hvordan disse individene kunne ha sluttet seg sammen for å forme et samfunn, spør den hva slags rettigheter og plikter som må eksistere hvis samfunnet skal overleve, og sikkerheten og friheten til enkeltmennesket ivaretas. En molekylær individualist som Hayek, baserer sitt syn på en teori om menneskelig samhandling, konkluderer Kukathas. Blomgren (1997:168) kaller det samme prinsippet for holistisk individualisme, mens John Gray (1984:130) understreker at denne individualismen ser på enkeltmennesket som en organisk del av det sosiale liv. Med andre ord setter Hayek naturlig sosialitet og samvirke i sentrum (Blomgren 1997:17). Gitt denne forståelsen av mennesket og samfunnet, forsøker han å begrunne og rettferdiggjøre en liberal samfunnsorden. *Hayek er ingen individualist i ordets rette forstand, men hans politiske filosofi vil forsvare individets frihet som et avgjørende aspekt ved et fungerende, godt samfunn.*

I tråd med sin molekylære individualisme ser ikke Hayek frihet som en iboende rettighet, men som et resultat av evolusjon. Frihet er med andre ord en sosial verdi som har vokst frem, og som i ytterste konsekvens ikke hviler på noe annet enn at det er en allment akseptert basis for samfunnslivet, en forestilling som kan forsterkes både av artikulerte og ikke-artikulerte normer. Han avviser derfor eksplisitt det synet som ofte kalles naturlig frihet. Det bygger på en tanke om at hvis alle regler faller bort, så vil et system av naturlig frihet etableres av seg selv (Eecke 1982:145). Dette er ikke en del av den liberalistiske arven fra forgjengere som Adam Smith:

De var langt fra å ha slike naive ideer som senere ble plassert ved dørkarmen til deres liberalisme, som 'menneskets naturlige godhet', eksistensen av 'naturlig interesseharmonier' eller de gunstige effektene av 'naturlig frihet' (...) Snarere anerkjente de behovet for institusjoner og tradisjoner for å forsone menneskelige interessekonflikter (Hayek 1960: 60).¹⁰

Hvordan skal dette argumentet forstås? På den ene siden hevder jo Hayek at dagens samfunn i stor grad er et resultat av spontan orden, og har vokst frem "av seg selv". På den andre siden avviser han at dette er et normativt ideal. Institusjoner har en viktig funksjon i å "forsone interessekonflikter". Kritikken av naturlig frihet må forstås som et forsvar for Hayeks versjon av et godt samfunn, og dette samfunnet forutsetter en rettsstat som tvinger innbyggerne til å følge noen generelle, abstrakte lover (Hayek 1982a:45). Verken rettsstat eller marked er naturlige institusjoner som sådan. De er produkter av evolusjon og menneskelig utvikling. Uten klare institusjonelle rammer, vil det som i dag er god konkurranse kanskje reduseres til bitter konflikt. Siden både friheten og markedet i bunn og grunn er sosiale konstruksjoner, må de i siste instans bæres av en statsmakt som kan gripe inn hvis systemet låser seg (Eecke 1982:151). Paradoksalt nok innebærer derfor rettsstaten i en viss forstand, et slags endepunkt for spontan orden. For spontan orden i moderne samfunn forutsetter et statsapparat som legger noen overordnede rammer for virksomheten.

3.2.2 Minimalstat pluss

I et fritt samfunn administrerer ikke staten menneskers affærer. Den administrerer rettferdigheten mellom mennesker som selv styrer sine affærer (Hayek 1982b:1).

¹⁰ They were very far from holding such naive views, later unjustly laid at the door of their liberalism, as the "natural goodness of man", the existence of a "natural harmony of interests" or the beneficent effects of "natural liberty" (...) They knew that it required the artifices of institutions and traditions to reconcile the conflicts of interest.

Jeg vil først skissere Hayeks syn på markedet og sosial rettferdighet, og så diskutere hva slags politiske reformer som er mulige innenfor et slikt system.

Markedet

Hayek kaller et moderne marked for en "katallaxi", og ser på det som et eksempel på en overgripende spontan orden som har vokst frem gjennom sosial evolusjon. Markedet styres av en rekke regler, både formaliserte (som eiendomsrett) og ikke-artikulerte (som ærlighet, fair play, høflighet). Markedet er ikke en arena for en uendelig mengde rasjonelle økonomiske agenter, men består av små og store økonomier [economies] som husholdninger, gårder og bedrifter. Disse økonomiene kan være skapte organisasjoner, og styre etter fastlagte prinsipper for å oppnå bestemte mål. De kalles da taxis. Markedet som helhet styres derimot ikke av et målhierarki, og kan derfor ikke betraktes som en økonomi i Hayeks betydning av ordet. Snarere er markedet en arena hvor alle økonomienes forskjellige mål kan realiseres innenfor en felles ramme satt av formaliserte regler. For eksempel kan bedrift A ha som mål å selge flest mulig puter, og kunde B kan ha som mål å kjøpe puter, men det gir ingen mening å hevde at markedets mål av den grunn er å produsere flest mulig puter.

Markedet kan fremstå som uplanlagt og uoversiktlig, men klarer allikevel å koordinere enorme mengder informasjon og kunnskap. *Markedsøkonomien kan håndtere kunnskapsproblemet.* Først og fremst gjennom fri prisfastsettelse. Priser fungerer som små informasjonskapsler som måler temperaturen på tilbud og etterspørsel, og umiddelbart formidler det videre som lett tilgjengelig informasjon. Verken mottaker eller avsender behøver å vite noe om hverandre eller hverandres mål. Dette er et aspekt en sentralisert planøkonomi aldri kan kopiere.

Markedet er i stor grad en selvkorrigerende mekanisme hvor de enkelte deler konstant tilpasses hverandre – et eksempel på "den gjensidige tilpasningen av alle delene som utgjør den spontane orden" (Hayek 198b:129). Denne gjensidige tilpasningen forutsetter at staten ikke griper aktivt inn for å styre markedets informasjonsstrøm. Det mest åpenbare eksempelet på skadelig statlig styring er priskontroller. Hvis det

blir mindre av en vare vil den, i følge grunnleggende økonomisk teori, bli dyrere. Prisøkningen er en informasjonskapsel til alle økonomiene i markedet om at det enten må produseres mer eller forbrukes mindre av en vare. Hvis staten forsøker å fryse prisen endrer ikke det selve ressurstilgangen, bare informasjonen om ressurstilgangen. Resultatet blir en forsyningskrise.

Sosial rettferdighet

Jeg kan, som resultat av et langt forsøk på å spore den destruktive effekten påberopelsen av sosial rettferdighet har hatt på vår moralske oppfatning (...) ha blitt overdrevent allergisk mot begrepet (Hayek 1982b:97:).

Alle som appellerer til sosial rettferdighet baserer seg i bunn og grunn på et luftslott, hevder Hayek i *The Mirage of Social Justice* (1982b:62-96). Til en viss grad kan argumentet synes motsetningsfylt. For Hayek hevder både at det er umulig å finne et felles prinsipp som kan tilfredsstille alles syn på hva som er rettferdig, samtidig hevder han at de fleste slike prinsipper som har blitt fremmet (for eksempel at alle skal ha lik lønn) er uforenelig med frihet. Det er rimelig å tolke argumentet dit hen at forskjellene i preferanser er gitt i et moderne samfunn. Det er simpelthen en umulig å se for seg at alle skal bli enige om et felles prinsipp for fordeling. Det liberale samfunn blir derfor en *modus vivendi*, et system som gjør at folk med forskjellige preferanser og oppfatninger kan leve sammen uten å komme i konflikt.

Men Hayeks viktigste anliggende er å vise at en spontan orden gjør selve begrepet "sosial rettferdighet" meningsløst fordi en slik orden ikke kan være rettet inn mot *et* overordnet mål. Resultatet av markedsprosessene hadde vært urettferdig *dersom* de var et resultat av kontrollert fordeling, men markedets fordeling er det aggregerte resultatet av millioner av menneskers frie valg, og konsekvensene er derfor umulige å forutse på forhånd (ibid:64). Enkeltmennesker kan oppføre seg så rettferdig som de bare vil, men siden resultatene av handlingene deres for andre er ukjent, kan resultatet for samfunnet verken kalles rettferdig eller urettferdig. Hayek hevder for eksempel ikke at det er rettferdig når noen blir rike, men at fordelingen overhodet ikke kan klassifiseres med slike termer. Resultatet av markedets fordeling er snarere amoralsk

all den tid resultatet ikke er konsekvensen av noe enkelt individs vilje. "I et slikt perspektiv er frihet umulig å skille fra belønninger som ofte ikke vil ha noen sammenheng med fortjenstfullhet, og som derfor kan føles urettferdige" (ibid:120). Men det betyr ikke at urettferdighet ikke kan forekomme i et markedssystem. Langt i fra. "I en spontan orden kan ikke ufortjente skuffelser unngås. De er dømt til å skape klager og en følelse av å ha blitt behandlet urettferdig, selv om ingen har handlet urettferdig" (ibid.:127).

Selv om det totale resultatet av markedets spontane orden er amoralsk, kan hver enkelts handlinger være rettferdige eller urettferdige alt etter hvilke metoder den enkelte anvender for å oppnå sine mål. For å bruke en analogi fra sportens verden: Hvis lag A er rangert milevis over lag B på alle rankinglister, men er så uheldige å tape en kamp på grunn av uflaks og uforutsette skader, så kan kanskje resultatet oppfattes som urettferdig. Men det vil like fullt være rettferdig så lenge lag B vinner uten å jukse eller bryte reglene. Reell rettferdighet [rules of just conduct] kan, foruten de frivillige forpliktelsene man har påtatt seg, ikke bestemme hva folk skal gjøre, bare hva de ikke skal gjøre (ibid:123).

Staten

Staten spiller en avgjørende rolle i samfunnet:

Av alle organisasjonene som eksisterer i the Great Society er det en som vanligvis innehar en spesiell plass, staten.¹¹ Selv om det nok kan tenkes at den spontane orden vi kaller samfunnet kunne eksistert uten en stat, hvis et minstemål av de regler som kreves for å danne en slik orden uten et organisatorisk apparat ble fulgt; vil i de fleste tilfeller den organisasjonen vi kaller staten være uunnværlig for å sikre at reglene blir fulgt (Hayek 1982a:47)

Statens rolle er først og fremst å opprettholde rettsstaten. Lovene i et fritt samfunn er generelle og søker ikke å oppnå bestemte mål, bare å begrense hvilke virkemidler enkeltmennesker kan ta i bruk for å oppnå sine egne mål. Staten skal ikke forstyrre samfunnets frie utvikling gjennom innblanding [inference], altså "spesifikke ordre som (...) sikter mot å oppnå bestemte resultater" (ibid:128). Hayeks eget bilde er å olje en klokke for å få den til å gå bedre. Det er en legitim statlig aktivitet. Derimot er det ikke greit å endre klokkes funksjonsmåte for å forsøke å få et annet resultat. Han skiller altså mellom "en konkurransefremmende orden" [competitive order] og "ordnet konkurranse" [ordered competition]. Målet for staten bør ikke være å begrense konkurransen for oppnå økonomiske eller sosiale mål, men å definere de rettighetene og pliktene som gjør konkurranse i en markedsøkonomi mulig (Kukathas 1989:95) Eugene Heath (1989) kaller det "liberalisme som hagebruk". En god gartner lar blomster og planter gro, men luker vekk ugress og uønskede vekster. Men dette bildet gir kanskje assosiasjoner til et mer aktivt hagestell enn Hayek strengt tatt kan gå god for.

Staten må skille mellom sin overordnede funksjon som er å holde den spontante orden i gang, og sin funksjon som "økonomi", altså en slags serviceyter (Blomgren

¹¹ Hayek bruker ordet "government" som i denne sammenhengen er nærmest synonymt med stat, men som også kan forstås som styreform - "form of government" - eller som ministerium. Det gir derimot ingen mening å si "form of state", begrepet er snarere knyttet til den organisatoriske enheten. Jeg bruker det norske ordet stat.

1997:176). I det ene tilfellet agerer staten som et voldsmonopol, i det andre skal staten simpelthen forvalte sine midler på en best mulig måte. Det leder til to interessante konklusjoner.

For det første at staten må ha autoritet og være sterk, for uten en statsmakt kan ikke rammene for den spontane orden håndheves i et moderne samfunn.

For det andre at den spontane orden kan beskyttes av forskjellige typer stater, så sant de ikke forstyrrer samfunnets frie utvikling. Ja, selv den staten Hayek (1982c:41) skisserer er langt fra en nattvekerstat: "Langt fra å ta til orde for en slik minimalstat, er det utvilsomt slik at i et avansert samfunn *bør* staten bruke sin myndighet til å kreve inn skatt og sørge for en rekke tjenester som markedet ikke kan, eller ikke i tilstrekkelig grad kan, produsere selv".

Hayek (1960:253-66) er en klar og skarp kritiker av velferdsstaten, både dens økonomiske reguleringspolitikk, og dens effekt på folks tankemønstre (den fører til omfattende kravmentalitet). Men han levner allikevel rom for at staten kan involvere seg i langt mer enn de klassiske nattevokteroppgavene: "Det finnes en rekke offentlige goder som det kan være i alle innbyggers interesse å sørge for gjennom felles innsats, slik som parker og museer, teatre og fasiliteter for sport - men det er tungtveiende argumenter for at det skal overlates til lokale i stedet for nasjonale myndigheter" (ibid:259). Staten kan og bør også beskytte den enkelte mot nød og fattigdom gjennom en garantert minsteinntekt utenfor markedet, og tilby sosiale forsikringssystemer som beskytter mot sykdom og ulykke, samt hjelp til ofre for naturkatastrofer (Hayek 1982b:87). Den kan også forsøke å mildne effektene av økonomiske kriser i perioder med stor arbeidsledighet, i tillegg til å ta seg av oppgaver som kart, veier, statistikk og kvalitetssikring av visse produkter (Hayek 1982c:44). Og det er ingen grunn til at mengden tjenester ikke skal øke etter hvert som samfunnets velstand øker (Hayek 1960:257). Men alt dette er samtidig servicefunksjoner som Hayek ikke ønsker å gi staten monopol på, selv om den kan spille en rolle. Er dette liberalisme? Det er åpenbart ikke en nattvekerstat han skisserer, selv om det er verdt å understreke at staten, i følge Hayek, kan/bør og ikke

må påta seg alle disse oppgavene. Samtidig illustrerer det at en relativt stor offentlig sektor *kan* være forenelig med en spontan orden. Så lenge den ikke forsøker å påføre samfunnet sitt eget målhierarki, kvele konkurransen eller innføre radikal omfordeling. Staten verken kan eller bør forsøke å skape sosial rettferdighet. Hayeks stat kan kanskje kalles en minimalstat pluss.

3.3 Påtvungne mål gir konflikt

Hayek ønsker reformer som drar samfunnet i en bestemt retning, og han åpner for reformer som smører klokken maskineri. Dette har ledet til beskyldninger om at han i bunn og grunn er en liberalistisk konstruktivist. For forutsetter ikke også han at politiske myndigheter kan styre samfunnet i en bestemt retning, men er simpelthen uenig i venstresidens veivalg?

Jeg diskuterer senere i oppgaven Hayeks egen problematisering, for eksempel hvordan det er svært vanskelig å innføre spontan orden i land som mangler kulturelt jordsmonn for det. I denne omgang skal jeg skissere en vesentlig forskjell mellom to typer politiske reformer som jeg kaller henholdsvis *målreform* og *rammereform*. Førstnevnte reform vil oppnå et bestemt politisk mål, og anviser hvilke virkemidler som skal tas i bruk for å nå målet. En målreform baserer seg på et målhierarki og en klar preferanse for bestemte virkemidler. En rammereform vil i stedet sikte seg inn mot å etablere noen overordnede rammer for konkurranse mellom økonomier, først og fremst ved å presisere hva som ikke er tillatt å gjøre. Hvilke mål som skal oppnås, og hvordan, er opp til aktørene selv. Det finnes selvfølgelig en stor mengde mellomvarianter, men forskjellen illustrerer skillet mellom en statsmakt som bestemmer hva som skal gjøres, og en statsmakt som setter rammene for aktørenes egne preferanser. En rammereform er fullt ut kompatibel med Hayeks spontane orden. Myndighetene kan planlegge for konkurranse, men ikke planlegge konkurransen.

Samtidig preges mange av Hayeks diskusjoner om praktisk politikk av enn en viss pragmatisk ydmykhet: "Svaret kommer delvis an på omstendighetene, som

samfunnets generelle velstand, hva slags økonomi det har og til og med klimatiske forhold." (1960:382). La meg bruke diskusjonen om utdanning som et eksempel. Det er flere grunner til at utdanning bør være obligatorisk og *kan* være offentlig styrt. Et demokrati kan neppe fungere hvis flertallet er analfabeter (ibid:378), hele samfunnet har interesse av at barn har det godt og, kanskje overraskende, utdanning er nødvendig for å kommunisere noen felles verdier og normer – noe som ikke minst har vært viktig i amerikansk historie (ibid:377). Samtidig representerer en slik verdiforankring-og formidling i statens hender en fare. Den kan brukes til indoktrinering eller enda verre: Utdanningssektoren kan bli en slagmark i kampen for kulturell kontroll, eller kontroll over hvilken tradisjon som skal få dominere, om man vil. Nok en gang vender Hayek tilbake til sitt hjemland:

For en som har sett dette skje i land som det gamle Østerrike-Ungarn, er det mye kraft i argumentet om at det kanskje til og med er bedre at noen barn går uten formell utdanning, enn at de blir drept i kamp om hvem som skal kontrollere denne utdannelsen (ibid.:379).

Frykten for at staten skal bli en slagmark er også en underliggende dimensjon i hans diskusjoner om økonomisk fordeling, redistribusjon.

Hayek avviser at sosial rettferdighet som begrep gir mening i en spontan orden. Samtidig synes han å anta at kulturelle normer – en følelse av urettferdighet – må tas hensyn til, selv om han rent objektivt sett mener at følelsen ikke er riktig. Åpner ikke det for et større statlig engasjement? Tilhengeren av redistribusjon kan simpelthen hevde at selv om total rettferdighet kanskje er umulig, så bør vi i hvert fall forsøke å fordele noen av godene i samfunnet. Hayeks svar er et praktisk og velkjent argument. Den spontane orden skaper større økonomisk velstand enn noe alternativt økonomisk system, og denne veksten sørger indirekte for at også de fattigste kommer bedre ut enn under alternative systemer. Enten vi liker det eller ei, så er en av forutsetningene for denne veksten at ressurser allokeres dit det er mest hensiktsmessig, og både en forutsetning og konsekvens av dette er ulikheter i inntekt. Hayek ender opp med et argument som ligner mistenkelig på John Rawls`. Vi bør foretrekke det samfunn hvor

en tilfeldig utvalgt person har de beste sjanser til å lykkes (Hayek 1982b:132). Han siterer Rawls:

"... 'prinsippene for rettferdighet definerer de vitale stengslene som institusjoner og fellesskapet [joint activities] må holde seg innenfor, dersom mennesker som engasjerer seg i dem ikke skal ha grunn til å klage. Hvis disse stengslene overholdes, vil den resulterende fordelingen av goder, uansett hvordan den er, måtte aksepteres som rettferdig (eller i det minste ikke urettferdig)' Dette er mer eller mindre det samme som jeg har forsøkt å argumentere for i dette kapitlet (ibid:100).¹²

Er det et holdbart argument? Hayek (1960:85-102) har en rekke argumenter for hvorfor fordeling i det store og hele ikke kan styres av behov, ønsker eller følelser. Å ta inn skattepenger for å finansiere felles tjenester er rimelig, men å forsøke å implementere en slags standard for rettferdig fordeling, er urimelig, umulig og vil aldri bli rettferdig i praksis. Men hva så med moderat omfordeling gitt at denne ikke i stor grad forstyrrer den spontane orden? Vi kan for eksempel tenke oss et skattesystem som er moderat progressivt og unngår store effektivitetstap. Hayek er sågar tilhenger av målet om mindre inntektsforskjeller, men han mener dette i seg selv ikke rettferdiggjør politiske tiltak basert på tvang (ibid:88). Hayek er klar motstander av reddistribusjon, selv om han er tilhenger av offentlig finansiering av en rekke velferdsordninger. Men han har også svakere argumenter i disse sakene enn rettighetsliberalister som Nozick (2001). Hans absolutte "stengsler" [side restrictions] gjør enhver ufrivillig skattelegging til tyveri, og følgelig moralsk uakseptabelt.

Hayek (1960:307) hevder at noe progresjon i personlig inntektsskatt kan være rimelig for å kompensere for effekten av indirekte skatter, men at samfunnet ikke på sikt kan

¹² "... 'the principles of justice define the crucial constraints which institutions and joint activities must satisfy if persons engaging in them are to have no complaints about them. If these constraints are satisfied, the resulting distribution, whatever it is, may be accepted as just (or at least not unjust).' This is more or less what I have been trying to argue in this chapter."

være fritt dersom den totale skattebyrden er større for en person eller gruppe av personer, enn for andre. Det finnes også andre måter å omfordele på, for eksempel ved å bruke statens inntekter til velferdsordninger til bestemte grupper. Omfordeling gjennom skattesystemet vil neppe oppnå sitt mål som er å flate ut inntektstoppene (ibid). Progressiv skatt fører snarere til høyere skatt for alle. Folk lar seg lure til å tro at byrden bæres av de rikeste (ibid:311). I tillegg vil selv en moderat progressiv skatt raskt bli til en svært progressiv skatt, simpelthen fordi argumentene som ligger til grunn – jevnere fordeling av skattebyrden ved at de som har mye små betale mer – ikke setter noen øvre grense for progresjonen (ibid:313). Som empiri legger Hayek frem tall som viser at skatteprosenten i de øverste klassene i USA og Storbritannia i 1960, var til henholdsvis 97,5 og 91 prosent (ibid:310). En proporsjonal skatt har også den fordel at den vil være lett for et stort flertall å bli enige om (Hayek 1960:315).

Men viktigst av alt, progressiv skatt bryter med prinsippet om likhet for loven, og dermed rettsstatens basis i generelle, abstrakte lover. I et fritt samfunn henger ikke inntekt nødvendigvis sammen med innsats eller moralske meritter (ibid:93). Ja, et slikt system som forsøke å koble de to tingene ville blitt grovt urimelig, for den enkeltes belønning måtte da baseres på hva et flertall så som moralske meritter. Lovene i et fritt samfunn tar bare prosessuelle hensyn. Den enkeltes belønning kan være legitim eller illegitim alt etter hvordan den er oppnådd. Om belønningen er legitim, er det like urimelig å straffe en som har fått for mye som det er å straffe en som har fått for lite. Rammeverket sikrer med andre ord ikke "rettferdige" utfall for hvert individ, kun at enhver har den samme rett til frihet, som igjen er forutsetningen for sosial fremgang. Samfunnet er noe mer enn staten. Det er et komplisert nettverk av bånd mellom enkeltmennesker og en myriade av organisasjoner. I et slikt perspektiv er det "strengt tatt ikke slik at noen personer bare tilhører et eneste samfunn eksklusivt" (Hayek 1982c:140). Politikken oppgave kan derfor ikke være å samle alle samfunnets krefter for å oppnå felles mål, det være seg fordeling eller andre gode hensikter. Å forsøke noe slikt vil ikke gi større sosial harmoni, men flere interessekonflikt etter som stadig nye grupper vil slåss om kontrollen for å påtvinge

andre mennesker sitt målhierarki (Kukathas 1989:222). Den politiske orden kan fundamentalt sett bare basere seg på to valg: Enten må den opprettholde et stabilt system av regler som har til hensikt å sikre sosial harmoni, eller den må forsøke å presse et enhetlig målhierarki på alle sine innbyggere. Det siste alternativet er ikke bare umoralsk, men ødeleggende for den spontane orden som er selve opphavet til det sivile samfunns mange organisasjoner (ibid:221).

Spørsmålet er om ikke Hayeks argumenter kommer til kort, og om han ikke indirekte innrømmer det selv. I sin diskusjon om USAs skolesystem, skriver han om behovet for noen "felles verdistandarder":

USA kunne ganske så sikkert ikke ha blitt en like effektiv 'smeltedigel', og ville sannsynligvis fått ekstremt store problemer, hadde det ikke vært for en bevisst politikk av 'amerikanisering' gjennom det offentlige skolesystemet (Hayek 1960:377).

Sitatet gir ingen føringer på hva man skal mene om progressiv skatt eller fordeling som sådan, men peker på en dypere forståelse av samfunnet enn som en ansamling individer. Mennesker bindes ikke sammen av kontrakter, men av felles normer og verdier. For at et samfunn i ordets bredeste forstand virkelig skal bli mulig, forutsetter det en delt forståelse for noen grunnleggende ideer om godt og dårlig. I et slikt perspektiv kan offentlige velferdsordninger også være noe mer enn fordeling av ressurser. De blir et uttrykk for samfunnets felles normer, som blant annet viser seg gjennom politisk orkestret omtanke for de svakeste.

4. Den konservative Hayek

"Jeg er i ferd med å bli en Burkeansk Whig", sa Hayek til en intervjuer i 1986. "Det er litt av en kombinasjon!", svarte intervjueren, tilsynelatende overrasket over kombinasjonen av det liberale Whig-navnet og konservatismens far. Men Hayek hadde en annen forståelse. "Jeg vil hevde [at] fundamentalt sett var Burke en Whig, og det tror jeg også at Adam Smith var." (Kresge og Wenar 1994:141). Det kan virke merkelig at liberalisten F. A. Hayek har en forkjærlighet for den konservative Edmund Burke som ikke bare forsvarte kongedømmet, men samfunnets lagdeling og hierarki. Står i realiteten Hayek i spagat? Som en liberalist med en håpløs affeksjon for en konservatisme som ikke lar seg kombinere med hans ideer?

I dette kapittelet beskriver og drøfter jeg den konservative Hayek. Jeg forsøker å vise hvordan Hayeks teori om menneskelig samhandling har avgjørende likhetstrekk med den konservative idétradisjonen. Men jeg skisserer også opp en eldre tradisjon som gjør forskjellene mellom konservatisme og liberalisme mindre opplagte. Om den kalles konservativ liberalisme eller liberal konservatisme, er mindre viktig. Her brukes begrepet *Old Whig*.¹³ Det er en tradisjon som på viktige områder bryter med den atomistiske liberalismen, samtidig som den også distanserer seg fra mer autoritære utgaver av konservatismen. Ved hjelp av denne tradisjonen ønsker jeg å komme et steg nærmere forståelsen for endring og tradisjon hos Hayek.

4.1 Why I'm not a Conservative

"Konservatisme er en legitim, sannsynligvis nødvendig, og helt opplagt utbredt holdning av opposisjon til drastiske endringer", skriver Hayek (1960:397) i sitt essay *Why I'm not a Conservative*. Han kritiserer konservative for å frykte fremskritt og fremgang (ibid:400), for å være ubekymret over statens størrelse (ibid:401), være fiendtlige til demokratiet (ibid:403), ukritisk omfavne privilegier og etablert autoritet (ibid:402-3) og basere seg for mye på autoriteten til overnaturlige krefter (ibid:406).

¹³ Dette er et begrep som er umulig å oversette uten at det mister sin mening.

Han sidestiller konservatisme og forsvaret for status quo, og mener konservative mangler intellektuell kapital til å motstå de radikale. Konservative kan bare "stå stille", ikke "gå et annet sted" (ibid:398, 400). Det kan virke grovt urimelig at en tenker som eksplisitt avfeier konservatismen, skal forsøkes plassert i nettopp den kategorien. Men Hayeks vektlegging av orden, tradisjoner og institusjoner er så desidert konservativ (Kukathas 1989:178), selv om han samtidig er "radikal i sin holdning til rådende meninger" (Gray 1984:129). Dette er spenningen mellom liberalismen og konservatismen i hans politiske filosofi, en spenning som har sammenheng med hans syn på endring og tradisjon.

Men Hayek vil heller ikke kaller seg libertarianer eller liberalist¹⁴. Begrepene har endret innhold i for stor grad:

Hvis liberalisme fortsatt hadde det samme innholdet som da en engelsk historiker i 1827 snakket om revolusjonen i 1688 som 'en triumf for de prinsippene som i dagens språk best kan beskrives som liberale eller konstitusjonelle', eller hvis en fortsatt kunne, med Lord Acton, snakke om Burke, Macaulay og Gladstone som de tre største liberalere, eller ennå kunne, som Harold Laski, betrakte Tocqueville og Lord Acton som 'de vesentligste liberalere i det nittende århundret', da ville jeg vært mer enn stolt over å beskrive meg selv som liberal (1960:407).

Men det kan man ikke. For den konstruktivistiske liberalismen har vunnet hegemoniet, og gjort liberalisme, særlig i amerikansk, men tildels også engelsk forstand, til ensbetydende med rasjonalisme både i filosofien og politikken.

¹⁴ Verken "liberal" eller "classic liberal".

I stedet går Hayek tilbake til en tradisjon som nærmest er glemt, i følge ham selv, men som reflekterer hans syn på samfunn og individ:

Dess mer jeg lærer om ideenes evolusjon, jo mer blir jeg klar over at jeg simpelthen er en forherdet [unrepentant] Old Whig - med trykk på "old" (Ibid:409)

4.2 Konservatisme

Konservatisme har blitt kalt "the politics of imperfection" (Quinton 1978). Ordet konservatisme kommer fra det latinske conservare. Vi har åpenbart å gjøre med en idéretning som ikke har endring som sitt primære mål, men ønsker å bevare deler av det bestående. Men begrepet bevare er ikke umiddelbart klargjørende. For hva skal bevares og hvorfor? Det mest åpenbare stedet å starte er å se på hva konservative opp gjennom historien har ønsket å bevare. Til forskjellige tider og i forskjellige land har konservative forsvart eneveldig monarki, konstitusjonelt monarki, aristokratiet, representativt demokrati og republikansk diktatur; høye tariffen og fri handel, nasjonalisme og internasjonalisme, sentralisme og føderalisme; et samfunn hvor landadelen spilte en sentral rolle, kapitalismen og forskjellige versjoner av velferdsstaten. De har forsvart religionen generelt, spesielle trossamfunn og statens behov for å forsvare seg mot religiøse ekstremister. (Muller 1997:3). Listen kunne fortsatt, men vi hadde neppe blitt klokere. Jeg skal i stedet se på to andre innfallsvinkler. Først tar jeg utgangspunkt i et sett konservative antagelser og argumenter, så ser jeg på det som kalles abstrakt og substansiell konservatisme. Til slutt diskuterer jeg hvorvidt Hayek kan kalles konservativ.

4.2.1 Konservative antagelser

Disse tilbakevendende konservative antagelsene og predisposisjonene utgjør et slags minste felles multiplum for konservativ tankegang (se ibid:9-22 for en større oversikt). I et slikt perspektiv forstås konservatisme som en slags "åndsfamilie"

[familles spirituelles] (Beyme 1985:29).¹⁵ Det er en bred idéstrømning med noen felles kjennetegn, men også til dels store interne motsetninger. Dette gir samtidig en klar avgrensning til en mer allmenn form for konservatisme, ensbetydende med skepsis til enhver endring. Dette er en holdning som til en viss grad deles av de aller fleste mennesker, men som innfallsvinkel er den så generell at den neppe kan brukes til si noe substansielt om konservatismen som politisk filosofi (jfr. Quinton 1995:245). Jeg tar utgangspunkt i fem konservative antagelser: Menneskelig ufullkommenhet, begrenset fornuft, institusjoner, tradisjon og kulturell egenart.

Menneskelig ufullkommenhet. For det første antar konservative at mennesket er ufullkomment fra naturens side, og på grunn av dette er utopier om det gode samfunn uoppnåelige. Dette synet har røtter i den kristne ideen om arvesynden som tilsier at mennesket fra fødselen av er disponert for både godt og ondt.

Begrenset fornuft. For det andre er menneskets fornuft begrenset. Ikke bare er samfunnet for komplekst til at noen enkeltperson kan få fullstendig oversikt, men vår fornufts virkeområde er begrenset av natur. Det finnes noen absolutte barrierer for hva vi kan oppdage, finne ut og få oversikt over. Denne epistemologiske beskjedenheten i konservatismen kan være " basert på filosofisk skeptisisme som hos Hume, religiøst basert (...) som hos Burke eller de Maistre, eller på en generell følelse av feilbarligheten i menneskets fornuft, som hos Hayek (...)." (Muller 1997:10-11; se også Gray 1982:5).

Verdien av institusjoner. For det tredje hevder konservative at oppsamlet visdom er "vevet inn i nedarvede lover og institusjoner" (Quinton 1995:245). Bare gjennom å ta til seg samfunnets etablerte tradisjoner og normer, kan det som kalles menneskets "annen natur" foredles (Muller 1997:19). Menneskets første natur er drevet av instinkter, og det ville fått uholdbare konsekvenser om den fikk utfolde seg fritt. Først gjennom å ta til seg de tradisjoner og normer som ligger i samfunnets institusjoner, kan mennesket kultiveres til å leve i relativ fred og fordragelighet.

¹⁵ von Beymes åndsfamilier beskriver egentlig ideologiske partifamilier i Vesten, men jeg mener begrepet er fruktbart også i denne sammenhengen.

Tradisjon, vane og fordommer. Edmund Burke bruker begreper "for-dommer" for å henvise til regler som er produkter av historisk erfaring, og som tilegnes gjennom at de blir vaner (jfr. Burke 2003:74). Han argumenterer for at mennesket bør sette sin lit til vaner også når de ikke har blitt underlagt fornuftens kritiske lys. Ikke bare mangler den enkelte tid, energi og mulighet til å evaluere hver eneste situasjon som unik, men vanene og tradisjonene inneholder oppsamlet kunnskap som den enkelte får tilgang til. Derfor står også begrepet plikt sterkt i konservativ tankegang, som et uttrykk for de sosiale reglene som styrer et samfunn (Muller 1997:11).

Respekt for historien og kulturell egenart. Mange verdifulle institusjoner er verken resultat av kontrakter eller naturlige rettigheter, men av historisk utvikling. I den grad grupper og samfunn utvikler seg ulikt, vil også institusjonene være forskjellige. "I møte med andre institusjoner enn sine egne vil den konservative, til forskjell fra den ortodokse eller liberale, ikke anta at det må være noe galt med institusjonene, men at de reflekterer en annen historisk erfaring, og kan være nyttige i den konteksten." (ibid:12). Dersom disse institusjonene gis en eller annen normativ verdi basert på et resonnement om at forskjellige løsninger kan være riktig til forskjellige tider, så bryter ikke det bare med store deler av liberal universalistisk tankegang, men åpner for en viss relativisme. En rendyrket rettighetsliberalisme vil hevde det motsatte: Det finnes noen verdier som er ukrenkelige uansett tid, sted og geografisk beliggenhet.

4.2.2 Substansiell og abstrakt konservatisme

En annen innfallsvinkel til spørsmålet "hva skal bevares?", er å lage et skille mellom substansiell og abstrakt konservatisme (Kukathas 1989:182).

Substansiell konservatisme søker å bevare de konkrete og faktiske sosiale praksisene, tradisjonene og normene som eksisterer i et samfunn. Svaret på "hva skal bevares?", vil være "det som er". En måte å tolke en slik holdning på, er at prosess tillegges avgjørende vekt i forhold til mål. Endring, uansett hvilken retning den går i, skaper uro som svekker folks følelse av trygghet i hverdagen. Men innfallsvinkelen henger også sammen med konservatismens forsvar for tradisjoner. Når "det gamle" forsvinner har vi ikke lenger noe kompass å styre etter (Burke 2003:67). Edmund

Burke er en av de fremste eksponentene for dette synet. "Jeg forsvarer intet monarki eller republikk som abstrakt fenomen", skriver han (1826:133), og hans angrep på den franske revolusjonen kan også leses som et forsvar for den britiske konstitusjonen. Om tradisjonen er fornuftig eller ikke, er av mindre betydning. For når en ordning har eksistert i lang tid, opparbeider folk varme følelser for den, og disse følelsene er ekte selv om de ikke kan settes ord på. De er mektige og påvirker oss. Et eksempel er Burkes berømte beskrivelse av de revolusjonæres behandling av den franske dronningen. Han har ingen illusjoner om at dronningen er mer verdt enn andre mennesker, men han påpeker det skadelige i at en representant for noe opphøyet og verdig rives ned (jfr. Burke 2003:65). Et annet eksempel er briten Roger Scruton som blant annet forsvarer deler av den moderne velferdsstaten som en "sosial og politisk nødvendighet", som ikke kan ufordres uten å krenke "det som har blitt en nedarvet rett for hver enkelt borger" (Sitert i Kukathas 1989:184).

En abstrakt konservatisme vil snarere søke å bevare noen abstrakte kjennetegn eller rammer rundt et bestemt samfunn. Filosofen Michael Oakeshott er et eksempel. Han vil bevare "en form for menneskelig samspill [mode of human interaction] som kan opprettholdes, men ikke skapes, av den politiske strukturen han som sikrer borgernes forsamlingsfrihet [civil association]" (sitert i Kukathas 1989:182). Samtidig fastholder han at denne måten å slutte seg sammen på, karakteriseres av valg som hviler på autonome menneskers kontinuerlige stillingtagen. Men det er ikke friheten som gir assosiasjonene eller organisasjonene sin verdi, ei heller ordenen de representerer. For Oakeshott er det måten å samhandle på *i seg selv* som skal bevares (ibid.). Den orden som skal bevares er med andre ord en abstrakt orden som opprettholder denne måten å samhandle på. Anthony Quinton (1978:96) hevder at en slik innfallsvinkel *de facto* kan bety at man ønsker å konservere tradisjoner som ikke lenger eksisterer, fordi "i mer enn et århundre har vår politiske tradisjon forsøkt å gjøre mer enn å bare opprettholde noen regler for oppførsel for å hindre konflikter mellom frie agenter".

4.3 Likheter og forskjeller

Det er åpenbart mange likheter mellom Hayeks filosofi og konservatismen, og Hayeks affeksjon for Edmund Burke går igjen i flere av hans arbeider. Hayek forståelsen av tradisjon som et lager av oppsamlet kunnskap, og hevder det er bedre å følge disse reglene enn å hele tiden basere seg på sin egen forståelse (jfr. 1982c:157). Dette henger igjen sammen med synet på fornuft, som får ham til å skrive at en av de største farene ved konstruktivismen er dens ringeakt for historisk nedarvede normer og verdier (1982a:25). Likeså har hans argumenter mot naturlig frihet, og for institusjoner og tradisjoner som kan løse interessekonflikter, sterk affinitet til Burkes argument om mennesket første og annen natur (jfr. Hayek 1960:60). Det er ikke urimelig å kalle Hayeks syn på mennesket konservativt, selv om han ønsker å forsvare det liberale samfunn. Det er ikke like åpenbart at han deler konservatismens syn på kulturell egenart, selv om han gjør et avgjørende poeng av tradisjonens betydning for fremveksten av liberale institusjoner. Han sier det slik om fremveksten av abstrakte regler som så manifesterer seg i tradisjoner:

Individuell frihet, hvor enn den har eksistert, har i stor grad vært en konsekvens av respekten for tradisjonelle prinsipper(...) Frihet har kunnet bevares for lengre perioder fordi slike prinsipper, ofte ubestemmelige og vage, har styrt offentlig opinion. De institusjonene som har beskyttet individuell frihet i Vesten mot tiltagende inngrep fra staten, har alltid vist seg utilstrekkelige uten slike tradisjoner (1982a:55).

Dette synet åpner for en viss grad av relativisme. Den eller de reglene som bør følges i *et* samfunn, behøver ikke å gjelde i et annet (1982b:26).

Men Hayek skiller seg også fra deler av den konservative arven. Jeg tenker ikke først og fremst på hans innbitte motstand mot nedarvede privilegier, eller hans konsekvente forsvar for en fri markedsøkonomi. Etter min mening utgjør ingen av disse elementene essensielle trekk ved konservativ tankegang. Heller ligger forskjellene i hans syn på tvungne kontra frivillige fellesskap, og på hvilken rolle statsmakten kan og bør spille.

Felleskap

Hayeks molekylære individualisme tar utgangspunkt i mennesket som et sosialt vesen, og finner sitt forsvar for friheten i de regler som må styre et samfunn dersom det skal oppnå fremskritt og fremgang. Men den enkelte tilhører ikke bare storsamfunnet, men flere små samfunn, en overlappende myriade av frivillige bånd mellom individer og organiserte grupper, det være seg religiøse samfunn, organisasjoner eller familie (Hayek 1982c:140). En liberal, sosial orden gjør at slike samfunn kan dannes og eksistere uten å komme i konflikt med hverandre. Disse gruppene utgjør bestanddeler av den spontane orden. Riktignok forutsetter fredelig sameksistens både noen felles regler og tradisjoner (Hayek 1996: 24), men statsmaktens viktigste oppgave er ikke å skape slike tradisjoner, men å håndheve et minstemål av nødvendige lover.

Det sivile samfunns fellesskap hviler på frivillighet. De er å ligne med Burkes "little platoons" (2003:40). Men i konservatismen ligger det også en annen type fellesskap som vi kan kalle tvungne. Det er fellesskap vi ikke har valgt selv, det være seg familien, nasjonen eller folket. I deler av konservativ tankegang sees statsmakten som en manifestasjon av slike overindividuelle fellesskap. Det uttrykkes pregnantly av Joseph de Maistre:

Staten er en sann religion. Den har sine dogmer, sine mysterier, sine prester. Å overlate dens autoritet til hvert enkelt individ er å ødelegge den. (...) Menneskets fornuft må ødelegges, den må tape seg selv i nasjonens fornuft, slik at den endres fra sin individuelle eksistens til en annen – felles – eksistens, slik som en elv som går inn i sjøen fortsetter å eksistere i vannmassene, men uten sitt navn eller identitet. (siteret i Berlin 1990:126)

Nå er det store forskjeller på de Maistre som forsvarte det eneveldige monarkiet, og Edmund Burke det liberale, britiske styresettet basert på maktfordelingsprinsippene etter revolusjonen i 1688. Burkes fellesskap er selvfølgelig noe mer enn en samling atomiserte individer, men det er kanskje også noe mer enn Hayeks molekylære individualisme? Burke, som Hayek, avviser ideen om samfunnskontrakten. I stedet

peker britten på et fellesskap mellom "de levende, de døde og de ennå ufødte" (Burke 2003:82). Hvert enkelt menneskes liv gir først mening hvis det forstås som en del av denne lange, ubrutte lenken av slekter som følger slekters gang. Uten en slik forståelse blir "mennesket knapt bedre enn sommerens døgnfluer" (ibid:81). For Burke er ikke dette bare en beskrivelse av tradisjoner som lagre av kunnskap, men *et normativt prinsipp som gjennomsyrrer hele hans syn på samfunnet*. Konservatismens far forsvarer nok den britiske konstitusjonen og dens liberale, frihetlige arv, men dypest sett ser han mennesket som intimt vevet inn i samfunnets stoff og strukturer; og disse hviler i siste instans på guddommelig autoritet og vilje. For Hayek vil en slik innfallsvinkel, basert på den "overnaturlige autoriteten" han beskylder konservative for å tro på, alltid stå i fare for å sette samfunnets vilje over enkeltmennesket, og dermed lede til autoritært styre (jfr. Reader 1997: On religion and politics).

Statens ekspressive rolle

En annen mulig forskjell mellom Hayek og konservatismen er synet på hva statens rolle er eller kan være. Det blir særlig relevant dersom konservatismen knyttes til et syn som ser på staten som en manifestasjon av et kulturelt fellesskap. En slik statsmakt kan selvfølgelig bygge på liberale prinsipper, men konservative av denne støpning "har ingen prinsipper som kan rettferdiggjøre en sosial orden hvor mennesker med forskjellige moralske overbevisninger kan eksistere sammen" (Hayek 1960:402). Selv om et liberalt samfunn må være tradisjonsbundet, i følge Hayek, gir ikke disse tradisjonene noen rett til å tvinge andre til å følge dem. Denne innfallsvinkelen beskrives slik av Anne Elisabetta Galeotti:

Den politiske orden er dermed tvers i gjennom parasittisk vis-à-vis den sosiale orden: Faktum er at den politiske orden bare kan kalles en 'minimalstat' fordi den sosiale orden, som staten skal beskytte, er en svært kompleks, selvregulerende mekanisme som allerede har løst på sin egen måte det fundamentale spørsmålet om hvordan mennesker kan leve sammen (1987:173).

Hayeks stat kan eksistere utelukkende fordi det sivile samfunn fyller rollen som opphav for og internaliserer av, sosiale normer. Det gir to viktige poeng i forhold til den kritikken av liberalismen som blant annet kommunitaristene har stått for.

For det første erklærer Hayek liberalismen delvis skyldig i anklagene om å ha neglisjert fellesskapets rolle i menneskets liv. Det Alasdair MacIntyre kaller subjektivism eller "emotivism" er individuelle valg som er kriterieløse. De tar ikke utgangspunkt i fellesskapets delte ideer og tradisjoner for hva som er godt og dårlig, og gir derfor ikke mening (jfr. 1984: 20 og 112 om tabuer). Han hevder at "alle spørsmål om valg har opphav i dette rammeverket", og at "rammeverket i seg selv derfor ikke kan velges" (ibid:126). En slik kritikk finner gjenklang hos Hayek, som i følge John Gray (1984:130) mener at "(...) menneskelig individualitet er avhengig av at det eksisterer en kulturell matrise av tradisjonelle verdier og praksiser som former og trenger gjennom den moralske og intellektuelle kapasiteten til individet". For "individualitet er tradisjonens frukt, og kan derfor ikke stå i grunnleggende opposisjon til tradisjonens krav" (ibid, se også Kukathas 1989:222). Det er det samme som ligger bak Hayeks avvisning av den "falske" individualistiske tradisjonen han mener har sitt opphav i konstruktivistisk liberalisme. En tradisjon som vil oppløse fellesskapet "til støv og pulver i individualismens navn" (Burke 2003:82; sitert i Hayek 1996:3).

Samtidig er Hayek, for å si det forsiktig, svært skeptisk til å gi politikken en ekspressiv rolle. Statsmakten skal sørge for at rammene rundt den spontane orden er på plass, ikke minne folk om hva som er viktig, eller samle dem rundt felles verdier. Fred og interesseharmonier forutsetter som regel at staten *ikke* spiller en slik rolle, *ikke* innfører et slikt målhierarki:

Muligheten for mennesker til å leve sammen i fred og til gjensidig nytte uten å være enige om konkrete mål, og styrt bare av abstrakte regler for oppførsel, var kanskje den største oppdagelsen i menneskets historie (Hayek 1982b:136).

I Hayeks Great Society er forskjellige tradisjoner i stedet involvert i vennligsinnet kamp om hegemoniet, alt under rettsstatens oppsyn (Gray 1984:13). Denne prosessen

er i seg selv en forutsetning for fremveksten av nye regler som er tilpasset nye omstendigheter. Samtidig er Hayeks innfallsvinkel også her preget av en viss pragmatikk. For noen av de generelle reglene, eller til og med den liberale politiske orden som sådan, kan manifesteres gjennom konkrete symboler, det være seg flagg eller personer som en monark eller president (Hayek 1982b:12). Disse symbolene for tradisjoner eller en nasjons karakter, spiller en viktig ekspressiv rolle som konkretiseringer av samfunnets abstrakte regler.

Hayek vil ikke bevare tradisjonen ved å lovfeste den. Han vil ikke for å hindre "et samfunn på randen av fragmentering", være villig til å "foreslå eller forsvare et system som hindrer eller avleder selv de mest uskyldige valg hvis disse valgene kommer i konflikt med den orden som kreves" (Roger Scruton sitert i Kukathas 1989:183). Ei heller kan han kalles en konservativ av natur, selv om den eldre Hayek nok adopterte mer konservative syn på en rekke problemstillinger. Han er og forblir fundamentalt sett en liberaler. *Selv om han setter tradisjonen høyt, setter han friheten ennå høyere.* Men slik sett får han klare likhetstrekk med en tenker som Michael Oakeshott, da denne først og fremst vil bevare en abstrakt orden basert på frie valg (ibid:179, se også Gray 1984:130). La oss knytte denne siste diskusjonen eksplisitt til begrepene endring og tradisjon.

Endring

Det finnes ingen egen "sfære" hvor fornuften kan leke seg og være uberørt av tradisjon eller evolusjon. Fornuften kan aldri bli en ahistorisk overdommer. I stedet representerer tradisjonen både en absolutt mulighet og en absolutt begrensning. En absolutt mulighet, fordi den lar oss få innsikt i kunnskap som vi umulig kunne akkumulert på egenhånd. En absolutt begrensning, fordi vi aldri kan bokstavelig talt "skride forbi" tradisjonen. Det rommet Hayek levner for autonomi og kritisk refleksjon er også underlagt tradisjonens krav. Men Hayeks Great Society vil allikevel være i konstant endring. Ikke fordi staten bestemmer det, men fordi enkeltmennesker, familier, det sivile samfunn og økonomier innenfor katalaxien kontinuerlig vil ta valg basert på sine egne preferanser, sitt eget forhold til tradisjonen

og sine egne planer. Det er disse endringene som produserer de nye mønstrene og de nye oppfinnelsene som inneholder kimen til fremskritt. Spontan orden er ikke en moralsk teori som sier noe om hva den enkelte bør gjøre, det er en teori om menneskelig samhandling som forklarer hvordan komplisert, sosial orden oppstår fra en myriade av valg som foretas av grunner vi aldri kan vite. Det eneste vi kan gjøre, er å sikre er at prosessene er legitime og holder seg innenfor rettsstatens rammer.

Hayek (1982c:168) vil ikke sette likhetstegn mellom endring/evolusjon og sosialt fremskritt, men han hevder at "spontan evolusjon er en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse for fremskritt". Siden ingen vet på forhånd hva som gir fremskritt, vil det å begrense evolusjonen til hva vi kan forutse, i praksis være å hindre alt fremskritt (ibid:169). Det betyr også at spontan endring kan føre til noen negative resultater:

Jeg hevder ikke at alle resultater av gruppeseleksjon nødvendigvis er 'gode' - like lite som jeg hevder at andre ting som har overlevd evolusjonens løp, slik som kakerlakker, nødvendigvis har moralsk verdi (Hayek 1988: 27).

Men som eksempelet med protestantisme og kapitalisme i kapittel 2 viste, så er det umulig for oss å vite på forhånd hvilke tradisjoner eller valg som bidrar positivt eller negativt. For eksempel, spekulerer Hayek, kan overtro ha spilt en avgjørende rolle for å befeste sosialt nyttige regler (Lundström 1993:198). I bunn og grunn er "det eneste vi kan gjøre å skape betingelser som er gunstige, og så håpe på det beste" (Hayek 1982c:169).

De abstrakte reglene som styrer samfunnet, både gjennom lovverket og sosiale praksiser, er nødvendige fordi mennesket har begrenset fornuft og kunnskap. Disse tradisjonene er ikke uforanderlige eller uforståelige, men en stor del av dem er utenfor vår kontroll og må simpelthen tas for gitt (Gray 1984:25). Konstruktivistenes angrep på alle sannheter som ikke umiddelbart kan bevises med fornuften, vil ikke føre til en ny og bedre moralsk standard, men til at man ødelegger den moralske basisen som faktisk eksisterer, og som sannsynligvis har gode virkninger. *Siden Hayek er bundet på hender og føtter av sin egen teori, tvinges han til å være ydmyk*

også i møte med tradisjoner han ikke nødvendigvis er enig i. Det er ingen gitt å konstruere tradisjonen på ny.

Samtidig mener Hayek at visse tradisjoner kan og bør endres, men han skrider mot oppgaven uten den konstruktivistiske liberalismens eller sosialismens hybris. Her møtes den liberalistiske reformatoren og den konservative tradisjonisten. Hayek hevder forsvarer både en liberal politisk orden som gir rom for spontan orden, og et tradisjonalistisk syn som hevder at det eneste vi kan gjøre er å håpe på det beste. Motsetningen er ikke så stor som den synes ved første øyekast. Som vi har sett er en liberal politisk orden en forutsetning for spontan orden. Men sannsynligvis er det denne rasjonalistiske impulsen som fikk Michael Oakeshott (1991) til å avfeie Hayek som nok en doktrinebygger, i sitt essay *Rationalism in politics*¹⁶:

Kanskje er dette den viktigste betydningen av Hayeks *Road to Serfdom* - ikke slagkraften i hans doktriner, men at det er en doktrine. En plan for å motsette seg all planlegging er nok bedre enn sitt motstykke, men det tilhører den samme typen av politikk. (ibid: 26).

Oakeshott mener politikken ødelegges av rigide, abstrakte ideologiske systemer, og at Hayek representerer en skole som vil "konvertere oss fra rasjonalismen med inspirasjon i en fersk rasjonalisering av vår egen politiske tradisjon (ibid:42). For Oakeshott er idealet det som ubevisst har vokst frem, og som bare i ytterst prekære situasjoner må forsvares gjennom å forsøke å formulere de underliggende prinsippene.

Hayek vil ikke beskytte enhver institusjon fordi den har verdi i seg selv, selv om den eldre Hayek ble mer konservativ også i sin innfallsvinkel til politikken, og stadig mer skeptisk til enhver styrt endring som smakte av konstruktivisme eller rasjonalisme (Muller 1997: 317). Den eldre Hayek (1983: 44) skriver ikke om å *ta i bruk* eller *sette i gang* samfunnets spontane krefter, men om å sette sin lit til dem. Men primært vil hans politiske filosofi fremme en abstrakt, spontan orden som tillatter utvikling og

¹⁶ Opprinnelig utgitt i 1962.

endring. For å si det på en annen måte: En som er konservativ av temperament kan ha varme følelser, ja ren affeksjon, for tradisjoner, og bli bekymret dersom de svekkes eller blir borte. En slik nostalgi finnes ikke hos Hayek. For ham er tradisjonene viktige som bærere av kunnskap, men hvis de forsvinner som et resultat av spontan utvikling er det grunn til å anta at deres tid var forbi – de fylte ikke lenger sin funksjon. Derfor understreker han at fremskritt har innebåret å bryte med noen tradisjonelle verdier. Byttehandel med fremmede, anerkjennelse av privat eiendomsrett, håndheving av kontraktsforpliktelser, konkurranse med kollegaer innenfor samme håndverk, utlån av penger, særlig med rente... alt dette var opprinnelig brudd med tradisjonelle regler. "Så mange falt i unåde", skriver Hayek, åpenbart takknemlig for deres synder (1982c:161).

Hayeks konservatisme kommer i annen rekke, som en forutsetning for en liberal orden, ikke som begrunnelse for en bestemt type samfunn. Han advarer mot bevisst konstruktivisme, men avfeier ikke all politisk reform. Han trekker heller ikke samme konklusjon som Oakeshott (1991:26), at "bare i samfunn allerede dypt infisert av rasjonalisme kan det å gjøre den tradisjonelle basisen for motstand mot rasjonalismens tyranni til en selvbevisst ideologi, bli ansett som en styrke". Tvert i mot, hevder Hayek (1960: 69; 1982a:8-31), det eneste kraftfulle forsvaret for frihet ligger i å formulere rasjonelt hvorfor fornuften har sin begrensinger. Dermed formulerer han også indirekte et politisk program som taler mot forsøk på å rekonstruere eller avskaffe alle tradisjonelle verdier. Hayeks politiske filosofi blir i følge John Gray (1984:130) "en mer ydmyk, skeptisk og beskjeden versjon av liberalismen". *Hayek lager en syntese av konservatismens fremste innsikter og liberal, politisk teori. Men det er for å beskytte det liberale systemet, og dermed muligheten for fremskritt, ikke for å beskytte tradisjonen i seg selv.* En kjerne i filosofien Hayek skisserer er synet på individets plass. Han deler den individualistiske og liberalistiske arven i to, "mellom individualismen som *skiller* mennesket fra samfunnet, og liberalismen som ser individet som en *organisk del* av det sosiale liv" (ibid, min egen utheving). Hayek er og blir liberal, men først og fremst er han skeptiker, og med skepsisen følger en god porsjon konservatisme.

Hva blir så Hayeks svar på spørsmålet "hva skal bevares?". Jo, rettsstaten som setter rammene for spontan orden, det være seg i markedet eller i forholdet mellom små og store fellesskap. Men også noe mer. For fundamentet for denne ordenen hviler i bunn og grunn på de tradisjoner for frihet som ligger i hvert enkelt samfunn:

Det har sannsynligvis aldri eksistert en genuin tro på frihet, og det har så visst aldri funnes noe vellykket eksempel på et fritt samfunn, uten en dyptfølt respekt for institusjoner, vaner og tradisjoner og alle de "garantiene for frihet som har røtter i gamle verdier." Paradoksalt nok er det sannsynligvis sant at et vellykket fritt samfunn alltid i stor grad også må være et tradisjonsbundet samfunn. (Hayek 1960:61).

Dette reiser noen problemstillinger som diskuteres i neste kapittel. For hva hvis tradisjonen ikke kan opprettholdes av det sivile samfunn alene, eller tradisjonelle praksiser som det frie samfunn er avhengig av, blir borte? Men i siste del av dette kapitlet skal vi forsøke å undersøke nærmere hva som ligger i denne "ydmyke liberalismen", eller konservative liberalismen, om man vil. Ved å sammenligne Edmund Burke og F. A. Hayek direkte, vil jeg forsøke å vise at likhetene dem i mellom kanskje er større enn forskjellene. Det vil kanskje sannsynliggjøre min påstand om at det finnes en liberal-konservativ tradisjon.

4.4 Old Whig

Opphavet til begrepet Old Whig er så vidt jeg kan se, Edmund Burkes pamflett *An appeal from the New to the Old Whigs* (1826:69-267) hvor han appellerer til ideene fra "the ancient Whigs" for å forsvare seg mot anklagene fra sine egne partifeller etter hans oppgjør med den franske revolusjonen (som var populær blant mange Whiger). Whigene var ikke et parti i moderne forstand, snarere en løs gruppe i det britiske parlamentet som delte noen overordnede standpunkter og innfallsvinkler til politikk. Deres viktigste referanse var den ærerike revolusjonen i 1688 som etablerte makt delen som prinsipp i den engelske konstitusjonen. Whig-filosofien kan oppsummeres med John Locke (1962:13, 22, 131): frihet under lovene, å ha faste

regler å følge som er felles for alle i samfunnet og ikke være underlagt usikker, vilkårlig styring fra noe menneske; samt prinsippet om at hvem enn som har makten i samfunnet styrer gjennom etablerte lover som er kunngjort og gjort kjent, og ikke gjennom innfall og dekreter.¹⁷

Det er klare forskjeller mellom Burke og Hayek, og Locke. Men det dreier seg snarere om filosofiske problemstillinger (som for eksempel kontraktsteorien) enn om politiske saker. Alle tre legger avgjørende vekt på lovstyre og rettsstatens prinsipper, og at disse også binder de styrende. Poenget i denne sammenhengen er at Whig-tradisjonen representerer en syntese av det vi i dag vil kalle konservative og liberalistiske elementer. Eller som J. W. Burrow (1988:12) sier det: "*whig er en treffende betegnelse fordi det beskriver med én stavelse hva 'liberal konservativ' gjør med syv*". Han er langt fra alene om denne påstanden. Amerikanske Russel Kirk (2001:13) konstaterer at "Burke den konservative var også Burke den liberale".

Å definere Whig-isme er ikke lett. Til en viss grad er det fruktbart å se på grupperingen som en motpart til Toryene og deres forsvar for kongens privilegier.¹⁸ Whigene ønsket heller klarere maktdeling og mer innflytelse til parlamentet. Imidlertid er det også mulig å definere noen kjernepunkter i deres politiske filosofi: "(...) frihet under lovene, balanse av de forskjellige hensynene i samveldet, en betraktelig grad av religiøs toleranse, det intellektuelle testamentet fra 1688" (Kirk 2001:14). Revolusjonen i 1688, og rettighetsbrevet som fulgte i 1689, ble av Whigene sett på som en fortsettelse av en frihetstradisjon som strakk seg tilbake til Magna Charta i 1215. Den ærerike revolusjonen ble i Whig-mytologien til noe annet enn en kamp om religion eller privilegier. Snarere stod den om Kong James II vilkårlige

¹⁷ "...freedom of men under government (. . .) to have a standing rule to live by, common to every one of that society (. . .) and not to be subject to the inconstant, uncertain, arbitrary will of another man (...)whoever has the legislative or supreme power of any commonwealth is bound to govern by established laws promulgated and made known to the people and not by extemporary decrees."

¹⁸ For eksempel bruker Edmund Burke "Tory" i Reflections on the Revolution in France synonymt med en som er sterk, ja faktisk overdreven, støttespiller for monarkiet (2003:53)

maktmisbruk. Revolusjonen knesatte dermed det konstitusjonelle monarkiet som prinsipp. Fra da av var også monarken underlagt lovene.

Denne oppgaven handler ikke om Edmund Burke, men det er verdt å nevne at dennes bakgrunn som Whig belyser hans politiske virke langt bedre enn om han simpelthen oppfattes som konservativ. Burkes forsvar for de amerikanske kolonistenes krav, som beskrevet i talen *On Conciliation with America* fra 1775, er for eksempel vanskelig å tolke rett dersom man ikke har i mente hans svært Whig-ske forståelse for rettmessigheten i å kreve de tradisjonelle friheter som var en del av den engelske arven.

I denne diskusjonen av Burke og Hayek fokuserer jeg først og fremst på likheter dem imellom. På mange områder er Hayeks filosofi et ekko av Burkes når han skrev:

Vi er redde for å sette folk til å leve og virke hver etter sitt eget private forråd av fornuft, for vi nærer en mistanke om at dette forrådet er ganske lite i hvert enkelt menneske, og at det enkelte individ har bedre av å benytte seg av nasjonens og epokers felles bank og kapital på dette området (2007: 100; jfr. Hayek 1982c:157).

Jeg vil ikke underslå de forskjellene som uten tvil eksisterer, ei heller de som ikke kan bortforklares med tid og sted. Men min hensikt er å sannsynliggjøre at det kan finnes en liberal-konservativ arv, som i neste instans belyser forholdet mellom endring og tradisjon. Det samme poenget har Linda C. Reader (1997:andre avsnitt) som hevder at "Burkes implisitte politiske etos er, i all vesentlighet, den samme doktrinen som artikuleres av F. A. Hayek (...) [de] representerer samme politiske tradisjon".

Jeg deler diskusjonen inn i tre temaer:

For det første: synet på frihet, lovene og rettsstaten.

For det andre: synet på demokrati, despoti og tradisjon.

For det tredje: synet på økonomi.

4.4.1 Frihet, lovene og rettsstaten

Å være underlagt rettferdige lover er ikke en plikt, men en rettighet. Edmund Burke forklarer derfor sin frihet slik:

Jeg taler ikke om den ensomme, løsrevne, individuelle, egoistiske frihet, som om hvert menneske skulle regulere hele sin adferd etter sitt eget hode. Det jeg forstår med frihet, er sosial frihet. Det er den tingenes tilstand hvor friheten er sikret av en tilsvarende personlig disiplin: En forfatning hvor intet menneske eller gruppe kan overskride grensene for andres frihet (Sisert i O'Brian 2003:217).¹⁹

Slik frihet er i følge Burke, "bare et annet navn for rettferdighet, under vise lover, og sikret av velkonstruerte institusjoner" (ibid)

Linda C. Reader (1997) hevder Whig-ene brukte frihet i en svært konkret betydning. Frihet er rett og slett fraværet av vilkårlig tvang og vilkårlig styre. Det er loven som skal styre, ikke monarken, parlamentet eller folket. Og "hvor det ikke finnes noen lov finnes det heller ikke noen frihet", som John Locke skriver (sisert i Hayek 1960:162). Et slikt syn er i tråd med Hayeks eget, men samtidig må vi stille et kontrollspørsmål. For det er vel ikke vilkårlig hva slags lov som eksisterer? Nei. For Hayek er det essensielle kjennetegnet ved gode lover at de er generelle og abstrakte, og dermed ikke underlegger noen en annens persons vilje. Sagt på en enklere måte: Frihet er mulig bare under gode lover, og gode lover er de som tillater friheten å eksistere ved at de er forutsigbare, generelle og abstrakte. Det er mulig å se dette som en definisjonsmessig tilsnikelse, for den unngår et problematisk dilemma som ligger i den liberale frihetsforståelsen: Frihet for den enkelte kan brukes til å krenke andres frihet. Et samfunn med total frihet, uten lover eller normer, innebærer derfor den største ufrihet. Det er denne forståelsen av frihet Hayek (1960:60) legger til grunn når

¹⁹ "The Liberty I mean [is] social freedom. It is that state of things in which liberty is secured by the equality of Restraint: A Constitution of things in which the liberty of no one Man and no body of Men and no number of Men can find Means to trespass on the liberty of any description of Persons in the Society."

han avviser naturlig frihet. Snarere forutsetter friheten at folk følger noen felles moralske regler som gjør at individet legger bånd på sine egne lyster av fri vilje (ibid:62). Så frihet er ikke fraværet av moralske normer og institusjoner. Tvert i mot. Frihet forutsetter, for å være et gode, slike institusjoner og normer. Uten et fungerende styresett, disiplin og lydighet, moral og religion, respekt for eiendom, sosiale normer og manerer, er frihet intet gode så lenge den varer, og vi kan ikke regne med at det blir lenge, skriver Burke (2003:8).

Derfor var frihetsargumentet til Locke, Hume, Smith og Burke aldri at "enhver lov er et onde for enhver lov krenker friheten. Deres argument var aldri et laissez-faire argument (...) deres argument var aldri anti-statlig som sådan, eller anarkistisk som er det logiske utfallet av laissez-faire doktrinen; det var et argument som tok høyde for både de sentrale funksjonene en stat må ha, og grensene for statens handlinger." (Hayek 1960:60). På samme måte kjennetegnes gode lover av at de ikke er vilkårlige, det vil si at de er i pakt med pre-eksisterende, generelle prinsipper for loven som helhet (ibid:169).

Dette prinsippet skiller seg klart fra for eksempel Robert Nozicks (2001) stengsler [side restrictions] som tilsier at enhver krenkelse av individuelle rettigheter er et umoralsk overgrep. Dermed skaper også Nozick nøtten som ga opphav til *Anarchy, State and Utopia*. For hvordan skal den enkeltes frihet beskyttes på en akseptabel måte når denne beskyttelsen i seg selv vil kreve rettighetskrenkelser? For eksempel er det vanskelig å forsvare staten dersom eiendomsretten er absolutt. Også en nattevekterstat krever finansiering.²⁰

Frihetsbegrepet fra Old Whigs som Hayek legger til grunn, er negativt. Det skal sikre frihet fra overgrep, men garanterer ingen retten til oppnå bestemte mål. Hayek (1960:12) definerer frihet som muligheten til å handle basert på sin egen plan, i stedet for å være underlagt en annens persons vilje. Denne friheten må ikke blandes med andre typer frihet. For eksempel retten til å være involvert i styre og stell (ibid:13),

²⁰ Nozick argumenterer seg allikevel frem til en minimalstat som oppstår uten å krenke noens rettigheter. Det må sies til hans forsvar at løsningen er både original, tankevekkende og kreativ.

"indre" frihet knyttet til sjelelige kamper eller faktisk mulighet til å gjøre hva man vil (ibid:15-17). Samtidig forutsetter denne friheten en viss grad av tvang. Som vi har sett er tvang for Hayek et spørsmål om grader, fra svært alvorlig til mindre alvorlig. Men tvang er også avgjørende for the Great Society. For det første må staten ha voldsmonopol for å hindre anarki, kaos og mer alvorlige former for tvang fra andre aktører i samfunnet. For det andre krever et sivilisert samfunn også den milde typen tvang som ligger i sosialt press, normer og konvensjoner. Disse konvensjonene sikrer et minimum av oversiktlig oppførsel, og må regnes som goder snarere enn hindringer (ibid:146-47). Det er sannsynligvis en god innsikt, men likefullt betyr det at frihetstradisjonen hviler på et paradoks. Som Burke sier: "Menneskets egnethet for frihet er eksakt proporsjonal med den graden av bånd de legger på sine lyster" (sitert i ibid:436, fotnote 36).

4.4.2 Demokrati, despoti og tradisjon

Hvis frihetens fundament ikke bare sikres av rettsstaten, men av tradisjoner som binder den enkelte til et sett moralske regler, får det noen implikasjoner for det offentlige liv. Hayek anerkjenner da også kulturens avgjørende rolle i et liberalt system. Hvorfor har demokrati av vestlig støpning blitt mislykket så mange steder?, spør han. Jo, fordi landene mangler "bakgrunnen av tradisjoner og holdninger som har gjort at konstitusjonene har virket i mer heldige land" (ibid:108). For at frihet under lovene skal fungere, antyder Hayek, kreves noe mer enn et formelt lovverk – også i land hvor lovene i stor grad korresponderer med Hayeks ideal om abstrakte, generelle regler. Det er "gode tradisjoner" som gjør at noen grupper og land lykkes bedre enn andre (ibid:169).

Denne forståelsen deler han med Burke (2003:81), hvis kritikk av den franske revolusjonen er et frontalangrep på dem som vil ødelegge "hele stoffet som samfunnet er laget av". Kjernen i Burkes begrep om orden er ikke først og fremst statsmakten. Snarere er en liberal statsmakt en *mulighet* som *oppstår* når orden eksisterer: "Manerer er viktigere enn lover for på dem hviler i stor grad lovene" (Ibid:226). Folk nærer en dyp respekt for nedarvede verdier, tradisjoner og

institusjoner, og denne respekten gjør den etablerte orden "naturlig" (jfr. *ibid*:65). Hvis den naturlige orden bryter sammen, står vi igjen med en statsmakt som må basere seg på ren makt og undertrykkelse. Som Burke skriver:

Å danne et styresett krever ikke så mye klokskap. Bare beslutt hvor makten skal sitte, og lær folket lydighet, så er jobben gjort. Å gi frihet er enda enklere. Det er ikke nødvendig med noen veiledning, man behøver bare å slippe tømmene. Men å danne et fritt styresett, det vil si å sette sammen og avbalansere de to motsatte elementene frihet og orden i en sammenhengende helhet, det er noe som krever svært mye tankearbeid, dyp refleksjon, skarpsindighet, viljestyrke og kombinasjonsevne. (2007:237).

En Old Whig er derfor motstander av både despotiet og demokratiet, og motstanden mot begge er tuftet på samme utgangspunkt – frykten for vilkårlig styre av mennesket i stedet for styre av lovene. Verken Hayek eller Burke er motstandere av demokratisk innflytelse i de politiske prosessene. For Burke må flertallsviljen finne sin plass i et system som er preget av balanse. Ikke som en motsetning, men som en kompletterende faktor ved siden av kirken, monarkiet og aristokratiet (2003:78). Det britiske systemet, med sin common law og sitt begrensede monarki, er nettopp et forsøk på å finne et balansepunkt mellom "despotiet med opphav i monarkiet" og "despotiet med opphav i massene". "Har de revolusjonære aldri hørt om et monarki styrt av lover, kontrollert og balansert gjennom nedarvet velstand og nasjonenes nedarvede verdighet?", spør Burke ironisk (*ibid*:105). Hayek (1982c:5) kaller et demokrati basert på maktfordeling og rettsstatsprinsipper for "en av de viktigste garantiene for frihet" fordi "det prinsipp at tvang bare skal tillates for å sikre lydighet til rettferdige regler som de fleste, i det minste en majoritet, er enige i, synes å være den sentrale forutsetningen for fraværet av vilkårlig makt (...)". Men det er verdt å merke seg ordlyden. "Synes å være" indikerer at støtten til demokratiet er historisk fundert, og at det viktigste prinsippet bak et godt styresett snarere ligger et annet sted. Mer konkret i rettsstaten.

Det er viktig å forstå hva slags demokrati Hayek og Burke advarer mot, nemlig et rent majoritetsdemokrati uhindret av institusjonelle barrierer mot vilkårlig styre. En slags allmennvilje som har løpt løpsk, eller i verste fall et plebisitært styre under en karismatisk, men diktatorisk forfører (Burke 2003:186). For Burke, i likhet med sine samtidige, er dette idealet demokrati i sin reneste (og eneste) form. For Hayek (1982c:11) er det en pervertering av den sanne ideen om et liberalt demokrati: "Det er ikke demokrati eller representativt styre som sådan som gjør systemet korrupt, men at makt konsentreres i en allmektig, lovgivende forsamling". En slik politikk vil ende opp som bitter maktkamp som utelukkende gagnar særinteressegrupper. Men den største faren er når en folkevalgt majoritet utvanner maktbalansen som må eksistere i en rettsstat, og i stedet legger makten i egne hender. Det er moderne demokratiers svøpe, hevder Hayek (ibid:3). Derfor mener han, som Burke, at demokratiet må begrenses av en konstitusjon som sikrer maktdeling og uavhengige institusjoner.

4.4.3 Økonomi

Det finnes en dyp, konservativ strømning som er kritisk til markedsøkonomien. Den uttrykkes godt av Samuel Taylor Coleridges reaksjon etter den britiske valgreformene i 1832 som Toryene var sterkt kritiske til:

Dere har tatt stemmeretten fra all sann nasjonal patriotisme og gitt den til den klasse som i alle land og til alle tider har vært og er den minst fedrelandskjære og minst konservative – pengefyrstene! (Sitert i Langslet 1975:66)

Mange Toryer så det gamle landeieraristokratiet som en konserverende kraft, også fordi de hadde sosiale forpliktelser knyttet til sine sosiale privilegier, blant annet ansvaret for domstoler og veier. Men både Edmund Burke og F. A. Hayek er klare tilhengere av en fri markedsøkonomi. Et viktig poeng både fordi det eksisterer en konservativ tradisjon som er kritisk til markedsøkonomien (jfr. Gray 1984:131; Scruton 2002:88), og fordi noen ser en motsetning mellom Burkes konservatisme og Hayeks markedsøkonomi (jfr. Malnes 2007). Jeg vil ikke påstå at en markedsøkonomi er en nødvendig del av konservativ ideologi, men jeg vil

argumentere for at den kan sees som en konsekvens av sentrale konservative argumenter.

Edmund Burke (2003:50) skriver i *Reflections on the Revolution in France* at enhver har rett til "fruktene av sitt arbeid", "arven etter sine foreldre", ja generelt at "alt den enkelte kan gjøre uten å overtrede mot andre, har han en rett til å gjøre; og han har en rett til en rettferdig andel i alt hva han med sin kombinasjon av dyktighet og kraft kan få fra samfunnet". Mennesket har like rettigheter, men ikke til de samme ting, skriver Burke. Han forsvarer både privat eiendomsrett og markedsøkonomien. I sitt fremste økonomiske essay, *Thoughts and Details on Scarcity*, fremmer Burke et rent laissez-faire budskap (Pappin 2002). Han skriver at arbeidskraft er en vare på lik linje med alle andre varer, at den eneste rettferdige pris er den som markedet – altså produsent og konsument – kommer frem til, og at vi alle må følge markedets lover. Publikasjonen ble skrevet som et politisk memorandum til statsminister William Pitt etter at en dårlig høst hadde ført til synkende lønninger for dagarbeiderne i Berkshire. Burke anbefaler eksplisitt at statsministeren ikke skal gripe inn i med priskontroll eller hjelp til de fattige. Den dypt religiøse Burke setter utvilsomt personlig veldedighet høyt, men er sterk motstander av offentlig hjelp til de fattige.

Er det slik at Burke simpelthen "ønsket å bevare en tradisjonell orden (...) som allerede var en markedsøkonomi"? (Canavan 1994:130). Det kan argumenteres for at en markedsøkonomi av Hayeks støpning kan finne grobunn i noen konservative argumenter.

Det er nærmest utenkelig at privat eiendomsrett ikke også skal føre til bytte av varer og at noen blir rikere enn andre (Scruton 2002:96). Markedsøkonomien er ikke en planlagt prosess av økonomiske transaksjoner, ei heller en arena for transaksjoner mellom økonomiske agenter. Markedet er, på godt og vondt, et resultat av evolusjon. Markedsøkonomien i sin moderne form har oppstått ikke fordi mennesker har planlagt det, men som et resultat av deres ukoordinerte handlinger. Burke (1826c:373-419) hevder markedets lover bygger på naturens lover. Og i en forstand har han rett, for å produsere, kjøpe og selge er i de fleste områder av verden noe av

det naturligste mennesket gjør. Samtidig er ikke en moderne markedsøkonomi naturlig i ordets rette forstand. Den er en institusjonalisert, spontan orden som koordinerer millioner av ukoordinerte valg og på den måten skaper et avansert, sosialt system. Enhver som vil avskaffe markeder må dermed svare på spørsmålet, hvordan? Og svaret vil sannsynligvis være at bare den aller strengeste politiske kontroll vil være i stand til å utrydde markeder alt i alt. I praksis kan det hende våre eneste to valg er om markedene skal institusjonaliseres eller foregå under lovens radar. Dette gir selvfølgelig ingen føringer for i hvor stor grad markedsøkonomien kan reguleres eller styres av hensyn til andre mål, og det vil nok finnes avveininger som for konservative vil være vanskeligere enn for liberalister. Allikevel viser perspektivet at det kanskje kan trekkes linjer fra til konservatismens organiske samfunnssyn til markedsøkonomien.

Argumentet ovenfor løser på ingen måte motsetningen mellom tradisjon og endring i en markedsøkonomi. For det er liten tvil om at markedsøkonomien også kan virke sosialt destabiliserende, selv om jeg vil avvise at den *må* være det. Tross alt preges de politiske systemene i markedsbaserte demokratiet jevnt over av stor kontinuitet. Allikevel er spørsmålet i hvilken grad tradisjon og de endringene som er en naturlig del av ethvert fritt samfunn, er kompatible. En av de vanligste kritikkene som rettes mot markedsøkonomien er at den fører til materialisme, til at alle spørsmål avgjøres med utgangspunkt i økonomisk effektivitet (jfr. Scruton 2002:88-89). Men det *kan* være at slike argumenter i for stor grad ser bort fra kulturens rolle som stabiliserende faktor. Verken Burke eller Hayek mener samfunnets verdier har opphav i økonomien. Snarere er økonomien en konsekvens av hvilke verdier og regler som har vunnet frem i kulturen. Særlig Burke ser samfunnet først og fremst som et moralsk fellesskap, bestående av delt historiske erfaringer, verdier og normer. Uten dette fellesskapet vil samfunnet på sikt bli "spredt for alle vinder" (Burke 2003:82). Derfor er det for eksempel ikke statens oppgave å drive veldedighet, men gode, kristne menneskers plikt å avhjelpe fattigdom. Det er "bedre å verne om dyden og menneskeligheten ved å overlate mye til den frie vilje [snarere enn å] gjøre mennesket til maskiner og instrumenter for politisk velvilje" (ibid:88).

Den radikale russiske sosiologen Boris Kagarlitskij (1999) har kalt slike kulturelle normer og sosiale praksiser for "eksterne stabilisatorer". For eksempel har den protestantiske etikk, katolisismens tradisjon for sosial solidaritet eller den avgjørende vekten som tillegges den klassiske, borgerlige familien, vært avgjørende for kapitalismens stabilitet (ibid:35). De har sørget for at samfunnet aldri ble en ren markedsplass for atomistiske individer, men i stedet et levende fellesskap bundet sammen av felles verdier. For radikale Kagarlitskij bidrar de også til å tilsløre den grunnleggende urettferdigheten og utbyttingen som preger kapitalistiske samfunn. Eksterne stabilisatorer er kulturelle "historier" som dekker til de brutale realitetene. Men argumentet kan også snus på hodet. Disse stabilisatorene er ikke draperier over det reelt eksisterende samfunnet, men en avgjørende del av ethvert ekte samfunn og reelt fellesskap. Både sanne fellesskap og den enkeltes sosialisering forutsetter kanskje disse tradisjonene som har overlevd gjennom generasjoner. Uten dem, ingen følelse av tilhørighet...kanskje heller ingen reell tilhørighet. Når Hayeks ekstreme konstruktivister eller Burkes franske "philosophes" vil rive ned de tradisjonelle stabilisatorene, så ødelegger de ikke bare samfunnets kunnskapslager, men fjerner de viktigste faktorene menneskene trenger for å kunne gi orden og mening i sin tilværelse.

”Å skape varige og faste omgangsformer er en ting; å la folk leve som de lyster er noe annet. Det er uråd å sette Burkes konservatisme og Hayeks liberalisme ut i livet på en gang”, skriver Raino Malnes (2007:26), men har bare delvis rett. Burke må nemlig ut av ligningen. For den irsk-engelske parlamentariker forsøker nettopp å forene den økonomiske liberalismen (til og med i en langt friere utgave enn den Hayek forfekter) med "varige og faste omgangsformer". Både Hayek og Burke forutsetter at en levende tradisjon kan og må spille en viktig rolle som samfunnets lim. For Burke har også statsmakten en slik rolle, men det leder til illiberale konsekvenser som er uakseptable for Hayek. Alt tatt i betraktning får kanskje Hayek større problemer om limet begynner å løsne.

5. Endring og tradisjon

I dette siste kapitlet diskuterer jeg forholdet mellom endring og tradisjon i liberalismen og konservatismen, og hvorvidt Hayek klarer å kombinere de to perspektivene. Min konklusjon er at han i stor grad klarer det. Det betyr imidlertid ikke at hans teorier ikke har problematiske aspekter. Jeg vil allikevel argumentere for at kombinasjonen av liberale og konservative poenger kan sees som en styrke hos Hayek fordi hans mer ydmyke liberalisme kan unngå noe av den vante kritikken. Jeg diskuterer også forholdet mellom kultur og markedsøkonomi, særlig sett i lys av ideen om kulturelle verdier og fellesskap som eksterne stabilisatorer.

Til slutt diskuterer jeg hva – om noe – som er Hayeks bidrag til fremtidig liberalistisk og konservativ tenkning.

5.1 Endring og tradisjon i liberalisme og konservatisme

Både liberalisme og konservatisme er brede idéretninger med til dels store indre motsetninger. Om det stemmer, som noen har hevdet, at det finnes flere liberalismer, er ikke det mindre sant for konservatismen. Allikevel er det mulig å betrakte dem som åndsfamilier med noen sentrale kjennetegn felles. I denne påfølgende diskusjonen vil jeg benytte liberalisme og konservatisme i to helt konkrete betydninger. Med liberalisme vil jeg mene en fornuftsbasert (rasjonalistisk), individualistisk ideologi som tror på universelle menneskerettigheter og liberale verdier. Med konservatisme vil jeg mene et tankesett som er skeptisk til rasjonalisme, tror på tradisjonelle verdier som eksisterer i samfunnet, og er skeptisk til abstrakte politiske prinsipper. Det finnes også en rekke andre kjennetegn på konservatisme og liberalisme, for eksempel konservatismens forsvar for hierarkier. Men disse lar jeg ligge i denne omgang. Dette er selvfølgelig en grov forenkling av hva de to åndsfamiliene står for, og den bryter til en viss grad med de nyanseringene og presiseringene jeg var så opptatt av å få frem i kapittel 3 og 4. Allikevel mener jeg det er en god måte å illustrere Hayeks innfallsvinkel på. En kritiker vil kunne hevde at

mitt skille simpelthen representerer rasjonalisme versus antirasjonalisme, og til en viss grad er det riktig. Men min hensikt er også å bygge videre på resonnementene i tidligere kapitler som legger avgjørende vekt på likhetene mellom en anti-rasjonalistisk, evolusjonær liberalisme, og det jeg har kalt en liberal konservatisme. For å tydeliggjøre dette skillet må jeg forholde meg til en bestemt del av den liberalistiske arven.

5.1.1 Endring

Gjennom hele oppgaven har jeg brukt endring som et nøytralt ord, synonymt med forandring. Men ingen liberalist vil forsvare enhver endring som et gode, uavhengig av hva den består i. En positiv endring i liberal forstand må være en endring i retning av et samfunn med større plass til liberale verdier som fornuft, universelle menneskerettigheter og toleranse. For en konservativ vil ikke endring nødvendigvis være et onde. Man kan for eksempel tenke seg at folk blir mer opptatt av tradisjonelle verdier eller at respekten for nedarvet autoritet øker. Men skepsisen til endring er et viktig premiss i konservativ tankegang. Samfunnet må nok tilpasse seg endring, men behøver ikke ønske den velkommen. Det konservative synet formuleres vakkert av Michael Oakeshott. Han foretrekker:

(...) det kjente fremfor det ukjente, det erfarte fremfor det uerfarte, fakta fremfor mystikk, det faktiske fremfor det mulige, det begrensede fremfor det ubegrensede, det nære fremfor det fjerne, det tilstrekkelige fremfor det overveldende, det praktiske fremfor det perfekte, nåtidens latter fremfor Utopisk lykke (sitert i Kukathas 1989:181).

5.1.2 Tradisjon

Konservatismen og liberalismen skiller lag i synet på tradisjon fordi de skiller lag i synet på fornuftens rolle. I liberalismen er den individuelle fornuften den absolutte målestokken for riktig og galt, og alle nedarvede normer og verdier må underlegges fornuftens kritiske lys før man kan avgjøre om deres eksistens er rettmessig.

For konservative er fornuften begrenset, og mennesket har derfor ikke noe annet valg enn å underordne seg tradisjonen i en eller annen forstand. Konservative hevder ikke nødvendigvis at absolutt alle normer som eksisterer er "riktige" som sådan, men det at normer eksisterer er også et argument for å følge dem. Mats Lundström (1993:188) kaller dette "rettrealisme i normativ forstand". Konservative ser på tradisjonen både som et kunnskapslager og normativt holdepunkt for enkeltmennesket. De vil argumentere, som Burke, med at selv tradisjoner som bygger på "gale" antagelser kan være verdt å ta vare på fordi mennesker uansett vil føle et følelsesmessig bånd til dem. Siden mennesket ikke alltid er rasjonelt eller fornuftig, er det ødeleggende for samfunnet å behandle dem som om de var det.

5.1.3 Hvem endrer?

Synet på endring og tradisjon er viktig, men like viktig er det å undersøke katalysatorene for endring. Oppstår endringen som følge av at folk endrer preferanser over tid, eller av politiske vedtak? Med andre ord: Hvilken rolle kan staten og politikken spille? Her er det nok en gang vanskelig å finne entydige svar, og mange konservative mer enn villige til å ta i bruk statsmakten for å forme samfunnet. Allikevel er det ikke urimelig å hevde at det finnes en forskjell. Konservative er skeptiske til radikale politiske reformer, særlig dersom de går på tvers av etablerte tradisjoner. En rasjonalistisk liberalist vil sannsynligvis mene at politisk orkestrerte reformer både er mulig og ønskelig.²¹ En spissformulert utgave av liberalismen finner vi hos Voltaire som sa at "den som ønsker gode lover må brenne de han har og lage nye" (Sitert i Hayek 1982a:25).

Etter denne korte diskusjonen kan vi oppsummere synspunktene slik:

Liberalisme:

1. Fornuften er målestokken på hva som er rett og galt.

²¹ Her vil det naturligvis være stor forskjell på sosialliberale og libertarianere. Sistnevnte er skeptisk til alt annet enn en nattvekterstat, om de en gang ønsker å godta det.

-
2. Tradisjonen må underlegges fornuftens kritiske lys.
 3. Endring som fører samfunnet nærmere liberale verdier er bra.
 4. Bevisst politisk orkestret endring er både mulig og ønskelig.

Konservatisme:

1. Fornuften er begrenset og må sees som intimt knyttet til sivilisasjonens eller samfunnets vekst.
2. Fornuften må underlegges "tradisjonens krav".
3. Endring er (i beste fall) noe samfunnet må tilpasse seg, men ikke ønske velkommen.
4. Bevisst politisk orkestret endring er svært vanskelig eller umulig.

5.2 Hayeks perspektiv

Hayeks perspektiv er ikke unikt. Han bygger åpenbart på tidligere tenkere. Han har deler av David Humes skeptisisme, Adam Smith og Adam Fergusons innsikt i sosiale mønstre som dannes av individuelle handlinger og Edmund Burkes respekt for tradisjonens plass. Det spesielle med Hayek er at han skiller seg så klart fra de fleste moderne tenkere innenfor den liberalistiske tradisjonen, en tradisjon som har vært preget av den filosofiske diskusjonen mellom Rawls og Nozick og av den politiske diskusjonen mellom sosialliberale og libertarianere. Hayek omtales ofte som nyliberalist, en filosofi Anna-Maria Blomgren (1997:12) har beskrevet som "grunnet på enkle antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet." Men, som hun også viser, er dette nyliberalistiske synet kanskje en god, om enn karikert, beskrivelse av deler av neo-klassisk økonomi, men ikke representativ for hele den liberalistiske tradisjonen. Derfor er det interessant å se hvordan Hayek forholdet seg til noen av de klassiske stridspunktene mellom en rasjonalistisk, individualistisk liberalisme og en antirasjonalistisk, samfunnsorientert konservatisme.

Hayek hevder at fornuften er et resultat av sivilisasjonens vekst. Derfor må den til en viss grad også underlegges tradisjonens krav. Det betyr ikke at alle tradisjoner er gode, eller at de er uforanderlige, men simpelthen at tradisjonene utgjør en absolutt ramme for fornuftens virkeområde. Han avviser også at fornuften - og dermed mennesket - kan stille seg utenfor samfunnet og oppdage "absolutte sannheter". John Gray beskriver Hayeks syn slik:

(...) vi *må* stanse når vi kommer til de tradisjonene som er selve grunnlaget for vårt sosiale liv. Disse (...) kan ikke igjen legge grunnlaget for videre kritikk, siden de er endestasjonen for kritikk og sannhetsbevis, de er rett og slett gitt og må aksepteres av oss. Men det betyr ikke at disse tradisjonene ikke er i endring, eller at vi ikke kan forstå hvordan de endrer seg (1984:25, min utheving).²²

Samtidig hevder Hayek at endring er et gode. Han vil ikke sette likhetstegn mellom endring og fremgang, men hevder at siden fremskritt ikke kan planlegges, vil styrt endring være det samme som å hindre nye fremskritt (1982c:169). Endringene kan nok komme raskere enn vi liker, og vi ville vært bedre i stand til å tilpasse oss dersom tempoet var saktere, men hvis vi forsøker noe slikt vil vi samtidig hindre alle endringens gode bieffekter. Alt vi kan gjøre er å skape et mest mulig fordelaktig klima som gjør folk i stand til å takle endringer, og så håpe på det beste. (ibid).

Hva så med drivkreftene for endringer, med statens rolle? Hayeks syn på fornuftens rolle bereder grunnen for at hans syn på kunnskapen i samfunnet. Det er tre viktige grunner til at ingen enkeltperson, gruppe eller stat kan få oversikt over samfunnets kunnskap: Mengden kunnskap, kunnskapens lokale natur (for eksempel at jeg kan endre mine preferanser raskt) og ikke-artikulert kunnskap som "hviler i" tradisjoner og normer. Derfor hevder Hayek at forsøk på politisk styring og planlegging vil ha

²² " (...) we come to a stop with the basic constitutive traditions of social life (...) these cannot be the objects of further criticism, since they are at the terminus of criticism and justification, they are simply given to us and must be accepted by us. But this is not to say that these traditions are unchanging, nor that we cannot understand how it is that they do change."

uintenderte konsekvenser, og i verste fall føre til det motsatte av det planleggerne ønsker. Hayek er svært skeptisk til bruk av politiske virkemidler for å endre samfunnet i en annen retning enn den spontan orden vil føre til, selv om han åpner for et visst offentlig engasjement.

Hayeks syn vil derfor se slik ut:

1. Fornuften er begrenset og må sees som intimt knyttet til sivilisasjonens eller samfunnets vekst.
2. Fornuften må (til en viss grad) underlegges "tradisjonens krav".
3. Endring som fører samfunnet nærmere liberale verdier er bra.
4. Bevisst politisk orkestret endring er svært vanskelig eller umulig.

Det særegne med Hayeks innfallsvinkel er ikke at han mangler politiske mål. På tross av noen sterke konservative affiniteter²³, er han først og fremst liberalist i sine politiske anbefalinger. Men hans syn på fornuft og kunnskap binder ham på hender og føtter. Hans syn på menneskets natur nærmest tvinger ham til den konklusjon at politisk reform er vanskelig, og at også hans liberalistiske prosjekt må ta hensyn til den sosiale konteksten det skal eksistere innenfor, en kontekst den dannede og ydmyke Hayek blir mer og mer oppmerksom på med årene. Men kanskje viktigst av alt, Hayek ender opp som en liberalist som først og fremst er opptatt av å *bevare* den liberale arven. Det er grunn til å tro at denne innsikten har vokst i Hayek med årene. Derfor sier han ikke "jeg er en Burkeansk Whig", men "jeg er i ferd med å bli en Burkeansk Whig". Derfor er det også mulig å hevde at den eldre Hayek blir mer og mer skeptisk til om noen som helst politisk endring i verdiliberal retning er mulig

²³ For eksempel er Hayek svært kritisk til fri barneoppdragelse, og til den Freudianske kritikken av tradisjoner. Hans syn på den motkulturelle bevegelsen illustreres godt i følgende sitat (som er nokså morsomt): "These non-domesticaed savages who represent themselves as alienated from something they have never learnt, and even undertake to construct a 'counter-culture', are the necessary product of the permissive education which fails to pass on the burden of culture, and trusts to the natural instincts which are the instincts of the savage" (Hayek 1982c:174)

eller ønskelig. En slik skepsis og hang til verdikonservatisme ligger implisitt i hans teorier fra første stund, men de blir tydeligere og tydeligere i hans senere verker. Det er kanskje ikke så rart at den eldre Hayek, i epilogen til *Law, Legislation and Liberty*, avslutter slik:

Mennesket er ikke og vil aldri bli herre over sin egen skjebne; fornuften leder ham alltid inn i det ukjente og uforutsette hvor han vil lære nye ting (1982c:176)

Menneskene blir, som Alasdair MacIntyres individ (1984:213), aldri mer (og noen ganger mindre) enn medforfattere av vår egen historie Dette leder meg til to andre skiller mellom Hayek og en liberalisme "grunnet på enkle antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet."

5.2.1 Frihet som sosialt gode

Et individualistisk argument for frihet kan ta mange former. Man kan appellere til den enkeltes fornuft, til humanistiske idealer om menneskets egenverdi eller til en naturrettslig tankegang. Hayek avviser ikke eksplisitt noen av disse tankene²⁴, men han fokuserer i stedet på frihet som en verdi som først får mening i møtet med andre mennesker, som et sosialt gode. Hayek viser ikke bare hvorfor et individ bør kreve frihet for seg selv, men hvorfor det er i min interesse at også andre har den samme friheten:

(...) de viktigste fordelene jeg får fra frihet er i stor grad et resultat av andres bruk av frihet, mest av alt når de bruker den på en måte jeg aldri kunne foretatt meg selv (Hayek 1960: 32).

Med dette plasserer han frihet i et samfunnsmessig kontekst, og gjør resultatene for andre mennesker til det viktigste forsvar for et samfunn preget av frihet. Tanken skylder mye til Adam Smiths idé om den usynlige hånd, men Hayek ser ikke for seg friheten som en berikelse bare i det økonomiske liv. Frihet er en viktig verdi fordi den

²⁴ Det er, som jeg har kommentert tidligere, en av svakhetene ved teorien hans.

tillater tusenvis av små og store eksperimenter som ikke bare gagnar den som utfører dem, men også samfunnet som helhet ved at nye ideer, varer eller sosiale praksiser kan adopteres av andre.

Samtidig ligger det en fallgrube i Hayeks frihetssyn. Siden behovet for frihet springer ut av teorien om kunnskap, må han innrømme at frihet ikke ville vært nødvendig i et samfunn styrt av en allvitende diktator. Da kunne føreren simpelthen organisert samfunnet slik at man fikk det mest optimale resultatet. (1969:29; 1982b:8). Med andre ord har ikke Hayeks frihetsargument noen deontologisk basis, og det åpner for kritikk om at han i realiteten slett ikke er liberal (Lundström 1993:211-18).

5.2.2 Skepsis og ydmykhet

Det neo-klassiske økonomiske synet på mennesket som ofte assosieres med "nyliberalisme" bygger på noen generelle antagelser om mennesket som et rasjonelt individ som handler ut fra egeninteresse. Teorien nærmer seg en "universell vitenskap om mennesket" (Fukuyama 1995:17). De politiske implikasjonene av et slikt syn er klare. De samme løsningene vil være riktige overalt, til alle tider fordi mennesket i bunn og grunn følger noen grunnleggende "lovmessigheter" i sin oppførsel.

Hayek har etter min mening en annen innfallsvinkel, og den illustreres tydelig med hans forsøk på å skissere opp en ideell grunnlov i *Law, Legislation and Liberty*. Forsøket har blitt tolket som et bevis på at Hayek i bunn og grunn er en større konstruktivist enn han vil innrømme (Lundström 1993:106). Men nok en gang bør vi holde øynene på Hayeks hovedpoeng. Arbeidene hans har nemlig en interessant dualitet. På den ene siden forsøker hans teori om spontan orden ikke å beskrive et idealsamfunn, men noen generelle karakteristikk som definerer liberale samfunn, deriblant rettsstaten, markedsøkonomien og en bestemt type kultur. På den annen side innser han at disse kjennetegnene vil variere i sitt uttrykk fra samfunn til samfunn.

Derfor er den innledende kommentaren til den ideelle grunnloven illustrerende:

Min hensikt med en slik skisse av en konstitusjon, er ikke å foreslå en plan [scheme] for umiddelbar bruk. Og jeg vil så visst ikke anbefale at noe land

med en veletablert konstitusjonell tradisjon skal erstatte sin grunnlov med en ny med utgangspunkt i disse anbefalingene (1982c:107).

I stedet vil Hayek illustrere noen prinsipper som han mener en konstitusjonell praksis i the Great Society må inneholde, men han gjør det klart at *det faktiske har forrang fremfor det mulige*. En liberal konstitusjonell tradisjon som er innarbeidet i folks sinn og kultur, er av uendelig mye større verdi enn en teoretisk konstruksjon. Hayek benekter selvfølgelig ikke at fornuftige mennesker kan lage teoretiske konstruksjoner som korresponderer bedre med deres idealer enn det som faktisk eksisterer. Men han er skeptisk til om slike konstruksjoner kan virkeliggjøres. Hayek er igjen bundet på hender og føtter av sin egen teori, og må gi rom for at en liberal orden kan ha varierende innhold med utgangspunkt i kulturell egenart. Problemstillingen diskuteres eksplisitt i kapittelet om grunnlover. For hva med land som mangler en liberal tradisjon? Hayek er klar på at slike samfunn *bør* forsøke å etablere en rettsstat og markedsøkonomi, men er usikker på om dette kan innføres utenfra eller konstrueres uten en fast basis i samfunnets kultur og tradisjoner (Ibid:108). For resultatet av evolusjon kan ikke gjenskapes: "(...) vi kan aldri rekonstruere et helt system av regler. Vi mangler kunnskapen og erfaringen som la grunnlaget for at systemet ble dannet" (Hayek 1982b:5).

Dette kan tolkes som en svakhet hos Hayek, særlig hvis man er en ivrig reformator som ønsker spre liberale verdier til resten av verden. På den annen side kan det også sees som en advarsel fra Hayek til sine egne, liberale åndsfrender: Selv våre gode idealer kan ikke uten videre eksporteres til andre samfunn og land.

En interessant parallell til Hayeks tanker er den nyere amerikanske debatten med utgangspunkt i blant annet antologien *Culture Matters* (2000), redigert av Lawrence E. Harrison og Samuel P. Huntington. En av bidragsyterne i antologien, Francis Fukuyama, skriver i boken *Trust* (1995) at den neo-klassiske forståelsen av mennesket er "80 prosent riktig", men de 20 prosentene som mangler har avgjørende betydning (Ibid:13). Ikke for hva som er riktig, men for hvordan det gode kan oppnås.

Fukuyama legger avgjørende vekt på kulturens betydning. I et avsnitt skriver han om tradisjoner:

Disse sosiale reglene kan nok reflektere en dypere rasjonalitet; de kan være nyttige for å oppnå økonomiske målsettinger; og for noen få individer vil de også være et produkt av rasjonell tenkning. Men de formidles fra en generasjon til den neste som sosiale vaner. Disse vanene garanterer at mennesker aldri vil oppføre seg som de rent egoistiske individene som postuleres innen økonomifaget. (Ibid.:41)

I stedet for å se på økonomiske strukturer, velger Culture Matters- bevegelsen å ta utgangspunkt i nasjonale normer og tradisjoner for å undersøke hvordan de preger det økonomiske liv. Etter min mening representerer det et viktig forsøk på å se mennesket i et bredere perspektiv enn som en ren økonomisk agent.

5.2.3 Hva skal barnet hete?

Hva gjør denne analysen av Hayek ham til? Hvilken merkelapp passer? Hvilken kategori skal han plasseres i? Han er åpenbart ingen rendyrket konservativ, men heller ikke en liberalist av den rasjonalistiske, individualistiske støpning. Det er ikke uten grunn at Hayek selv følte seg så utilpass med innholdet i alle de moderne merkelappene, at han måtte kalle seg Old Whig. På en måte er det mindre viktig nøyaktig hvilken merkelapp man setter på ham, men om man skal velge noe er det åpenbart at han plasserer seg i en klassisk, liberal tradisjon. Men hva betyr det? Min påstand er at det eksisterer en klar liberal-konservativ tradisjon som inkluderer tenkere som i bunn og grunn må karakteriseres som liberale fordi de forsvarer konstitusjonelle prinsipper, maktdeling, frihet under lovene og toleranse (i hvert fall sett i lys av sin tid); men de legger også avgjørende vekt på fellesskapets rolle, det sivile samfunn og noe som ikke kan kalles annet enn et dannelsesideal. F. A. Hayek har som tenker langt mer til felles med konservatismens far, Edmund Burke, enn med den tidlige liberalisten Thomas Paine. Tilsvarende er likhetene mellom Edmund Burke og Adam Smith likeså slående som mellom Burke og Joseph de Maistre. Ved å

se på fellestrekkene i det som i dag kalles liberal og konservativ tradisjon, tror jeg man kan finne flere fruktbare innfallsvinkler. Og nye utfordringer.

5.3 Utfordringer og bidrag fremover

Hayeks ideal om the Great Society vil i virkeligheten ikke hvile på en klar identifiserbar teori som er anerkjent av et flertall i samfunnet. I stedet vil det være et resultat av usystematisk historisk evolusjon, av tradisjoner som bare i begrenset grad kan forstås og av bieffekter og flaks. I et slikt samfunn vil det eksistere paradokser, og til en viss grad vil disse paradoksene aldri kunne løses. På sett og vis hviler hele Hayeks teori på denne anerkjennelsen av at historiens gang aldri er rettlinjert og aldri produserer like strømlinjeformede resultater som i teorien. Evolusjonen vil også produsere elementer som ikke i seg selv er ønskelige. (Shearmur 1996:1).

Det er et slikt paradoks Raino Malnes peker på når han skriver at: "Å skape varige og faste omgangsformer er en ting; å la folk leve som de lyster er noe annet. Det er uråd å sette Burkes konservatisme og Hayeks liberalisme ut i livet på en gang". Setningen inneholder noen elementer jeg ikke umiddelbart er enig i. Jeg har vanskelig for å se at Burke ønsker å "*skape* varige og faste omgangsformer". Snarere ønsker han å bevare de omgangsformene som allerede eksisterer. Et skapende prosjekt som Malnes antyder, vil passe bedre for ideologene bak den franske revolusjonen, Burkes svorne motstandere. Det er heller ikke gitt at Hayeks ønske er å "la folk leve som de lyster". Det stemmer at han ønsker minst mulig statlig regulering, men samtidig står han i en tradisjon som understreker kulturens betydning for å legge en demper på menneskets naturlige tilbøyeligheter til egoisme og grådighet (jfr. Hayek 1960: 62). Hayek antar ikke at fraværet av statlig styring vil føre til moralsk anarki, for han antar ikke at staten er den førende, moralske kraften i samfunnet. Han frykter at en stat som forsøker å skape fellesskap ved å påberope seg å være samfunnets normgiver, i stedet vil bli en kamparena for ulike grupper. Men det er også tydelig at han mener den ekspressive rammen – samfunnets "historier" – kan ivaretas og sørges for gjennom ikke-statlige organer. Det er også en av årsakene til at Hayek legger avgjørende vekt på det sivile samfunns mylder av små og store organisasjoner. Hayeks liberale

filosofi er ikke et dannelsesideal i seg selv, men et forsøk på å skissere rammen rundt samfunnets tusener av prosesser som daglig skaper tilhørighet, trygghet og danning. Friheten han forfekter tilsier ikke at man skal bruke den til egoisme, grådighet eller noen av de andre egenskapene som ofte knyttes til kritikk av liberalismen. Loven sier heller ikke noe om hva man *bør* gjøre i bestemte situasjoner, bare om hva man ikke skal gjøre. Det er med andre ord forskjell på hva som er lovlig og hva som er moralsk rett. Loven setter et minimumskrav ikke et maksimumskrav til etisk handling.

Samtidig er det en utfordring for Hayek når han legger en så avgjørende vekt på kulturens oppdragende effekt, en utfordring som også synliggjør noen av paradoksene som liberalister av Hayeks støpning kan bli konfrontert med.

Jeg antydte i kapittel 4 at det kunne være fruktbart å tolke Hayek dit hen at tradisjoner og institusjoner fungerer som eksterne stabilisatorer. De er ikke bare avgjørende for videreformidling av kulturelle verdier, men skaper en verdiramme rundt samfunnslivet som gir etablerte institusjoner legitimitet. La meg ta et konkret eksempel som jeg synes er illustrerende.

En av forutsetningene for fremveksten av den moderne markedsøkonomien var at en del tradisjonelle regler endret seg over tid. I et stammesamfunn er det naturlig at alle hjelper hverandre og bidrar til hverandres overlevelse. I et moderne samfunn er det annerledes: Det modernes samfunns regler tilsier for eksempel at den enkelte "holder ressurser tilbake fra naboen for i stedet å bruke dem til å betjene behovene til et tusentalls andre, ukjente mennesker" (Hayek 1982c:165) Med andre ord forutsetter markedsøkonomien at folk i stor grad bruker innsats og penger på produksjon og verdiskapning, i stedet for å hjelpe "de trengende naboene". Hvis en driftig snekker gir bort pengene i stedet for å bygge nye stoler, taper samfunnet, og på sikt vil slik oppførsel også gjøre naboen fattigere, antar Hayek. Samtidig legger også Hayek vekt på dyder som medmenneskelighet, hjelpsomhet og veldedighet. Et samfunn av snille, gavmilde og sjenerøse mennesker er sannsynligvis også bedre å leve i enn et som består av kyniske egoister. Selv om samfunnet aldri kan styres mot aggregert rettferdighet, betyr ikke det at enkeltmenneskers handlinger ikke kan være gode eller

dårlige (jfr. Hayek 1982b:31). Tvungen fordeling fra statens hånd er dårlig, mens frivillig nestekjærlighet er bra.

Sannsynligvis er denne tradisjonen for frivillighet, samfunnsansvar og gavmildhet helt avgjørende for å opprettholde legitimiteten til et markedsøkonomisk system i det brede flertallet av folket, særlig fordi systemet gir ujevn fordeling av godene. Denne innsikten oppsummeres i ideen om *noblesse oblige*. Ja, vi kan faktisk si at ideen inneholder oppsamlet visdom, sosialt nyttige leveregler som den enkelte følger uten at han nøyaktig vet hvorfor. For som Jeremy Shearmur poengterer: Det er mulig Gud vil se at alt ender opp som bedre for alle i Hayeks samfunn, men det er ikke gitt at vanlige mennesker gjør det. (1996:2). Fordelingen av godene i en markedsøkonomi baserer seg ikke på moralsk meritt, noe som ikke minst vises ved at flere høyverdige aktiviteter belønnes lavt i samfunnet. Når de vellykkede allikevel velger å dele, viser det at de innehar karaktertrekk og dyder som samfunnet setter pris på.²⁵

En slik kultur bygger på et sette etiske vaner og moralske plikter som internaliseres av alle samfunnets medlemmer, og er avgjørende som basis for den sosiale kapitalen som muliggjør markedsøkonomien, for eksempel gjensidig tillitt (Fukuyama 1995). Paradokset er selvfølgelig at disse verdiene til en viss grad står i kontrast til egeninteressen som må råde i en markedsøkonomi for å sikre verdiskapning. Men det er en motsetning vi både kan og bør leve med så lenge balansen er sunn. Kanskje viktigere er det at disse kulturelle verdiene er utenfor politikken kontroll i et liberalt samfunn. De formes av den store spontane orden, av fri meningsutveksling, debatt og tradisjon. Hver enkelt kan selvfølgelig delta, men ingen kan diktere samtalen. Hva skjer så hvis de kulturelle verdiene svekkes? Hvis samfunnet utenfor politikken svekkes som ekspressiv arena? I dag hører vi stadig diskusjon om grådighetskulturen i næringslivet og om svekkelsen av tradisjonelle fellesnormer til fordel for en snever egoistisk individualisme. "Europa kan sammenlignes med et blendende flott

²⁵ Hayek mener de rike har en viktig rolle å spille som blant annet støttespillere for kunst og kultur, men fremhever samtidig at "middelklasse moral" sannsynligvis jevnt over er bedre enn moralen til de rike (Hayek 1982c: 172).

supermarked med luksusartikler og en masse selvtilfredse forbrukere. Men interessen for å være med å sette en dagsorden som peker ut over den materielle bekvemmelighet er forsvinnende liten", sier Pascal Bruckner. Den indre usikkerheten skyldes en "mental dovenskap" og "mangel på kulturell selvtillit" i Europa, hevder han. Ifølge professor Samuel P. Huntington er vår store synd at vi desperat forsøker å fylle et kulturelt tomrom med forbruks-goder og materialisme. Men "hva forteller det verden om Vesten når vi selv identifiserer vår sivilisasjon med leskedrikker, bukser og fet mat?", spør han. (2002:58)

Hayeks teorier er en klar advarsel om hva vi ikke bør gjøre, nemlig behandle samfunnet som en organisasjon som kan styres mot felles mål. Han gir også en klar advarsel mot å gjøre staten om til en arena for verdikamp mellom grupper, en erfaring han henter med seg fra sine guttedager i Østerrike-Ungarn. Samtidig virker det vanskelig å komme unna at en Hayekianer også må engasjere seg i mer enn bare markedsøkonomiens ve og vel, for den orden som opprettholder markedsøkonomien hviler på et finmasket nett av kulturelle praksiser som er umulige å gjenoppvekke dersom de forsvinner. Ikke bare må en Hayekianer anerkjenne diskusjoner om kulturelle sykdomstegn som grådighet og normoppløsning, men han må delta aktivt i den kulturelle diskursen som bidrar til å forme holdninger og normer. Det betyr også at han må tillate seg å felle moralske dommer over handlinger som er legitime i juridisk forstand. Kort sagt må han delta aktivt for å forme den kulturen han legger så avgjørende vekt på, det Nietzsche kalte et folks "språk for godt og ondt" (sitert i Fukuyama 1995:35).

Hayek gir et viktig bidrag til å gjenoppvekke en liberal tradisjon som bryter med antagelser om individualisme, egeninteresse og rasjonalitet. Hans teorier bygger ikke på atomistisk individualisme, men på en sosial forståelse av frihet som fundamentet for et godt samfunn. Og han minner om at fellesskap i samfunnet er noe mer enn bare staten. De viktigste fellesskapene finnes i det sivile samfunn. De viktigste normene skaper statens normer, de skapes ikke av staten. Statens viktigste oppgave er å sikre

det rommet hver enkelt trenger for å realisere sine mål, ikke å presse en versjon av det gode liv på sine innbyggere.

Samtidig tar Hayeks teori kulturens kraft for gitt. Den antar at samfunnets verdier og normer kan forvaltes på en tilstrekkelig måte uten offentlig innblanding, og den reserverer politikken som en arena for lovgivning, ikke normgivning. Det er ikke gitt at en slik innfallsvinkel holder seg dersom samfunnets verdier endres. Men, vil Hayek svare, denne endringen er nødvendig for utvikling og fremskritt. Noe av det gamle må bli borte for at det nye skal komme til. Det er nok riktig, og ingen bør kvele mangfoldet og friheten for å tviholde på gamle verdier. Imidlertid kan man anerkjenne at endringen og utviklingen kan virke brå, og at mennesker som føler de mister sine ankerfester lett søker tilflukt i nettopp de ideologiene Hayek advarer så kraftig mot. Problemstillingen er ikke minst aktuell i samfunn som opplever økt kulturelt mangfold. Kanskje er det slik at liberale og konservative av Burkes, Oakeshotts, Lockes, Tocquevilles, Webers og Hayeks arv bør ta inn over seg den eldre Robert Nozicks kritikk av sitt syn på staten i *Anarchy, State and Utopia*:

Den libertarianske posisjonen jeg en gang inntok virker i dag å ha alvorlige mangler, delvis fordi den ikke sydde de menneskelige hensyn og de felles aktiviteter det var rom for tett nok inn i stoffet. Den neglisjerte den symbolske viktigheten av politisk oppmerksomhet om en sak eller et problem, som en måte å markere at de er viktige på, for slik å uttrykke, intensivere, kanalisere, oppmuntre eller bekrefte våre egne private handlinger og bekymringer for dem. (Nozick 1989: 286-87)

Nøkkelen ligger, kan hende, i en vennlig brytning mellom konservative og liberale prinsipper.

5.4 Konklusjon

Friedrich Hayek er en eklektisk, omfattende og etter min mening spennende tenker. Han ble viktig i sin samtid, men er ikke nødvendigvis mindre aktuell i dag. Ikke minst har utviklingen av en stadig mer global markedsøkonomi som foreløpig mangler et tilsvarende politisk rammeverk, aktualisert Hayeks teori om spontan orden. Samtidig preges Hayek, både som filosof og som politisk ideolog, av en ydmykhet og pragmatikk som burde gjøre ham interessant for et større publikum enn de som i dag leser ham. Hayek er sterk tilhenger av kapitalismen, og han unnskylder seg ikke for det. Men hans politiske filosofi forsøker plante røttene til et liberalt samfunn der de hører hjemme: I de verdier og normer som preger et land og en kultur. Derfor kan Hayek vanskelig beskrives som enten liberalist eller konservativ, i hvert fall med de assosiasjoner begrepene gir i dag. Snarere har jeg forsøkt å skissere en liberal-konservativ arv som inkluderer også Hayek. Også andre har gjort denne koblingen tidligere, men jeg tror det fortsatt finnes flere interessante perspektiver å hente.

Denne oppgaven har vært en diskusjon av Hayeks politisk filosofi med særlig fokus på endring og tradisjon. Det er fristende å komme med en banal konklusjon. For er ikke disse to begrepene alltid i konflikt, uansett hvilken tenker det dreier seg om? Allikevel virker det rimelig å hevde at nettopp Hayek, med sitt liberale prosjekt og konservative syn på mennesket, er et interessant studieobjekt. Er det så en motsetning mellom hans syn på endring og tradisjon? Nei. Det er ingen motsetning, i hvert fall ikke i hans politiske filosofi. For i et samfunn basert på spontan orden, hvor tempoet i endringene avgjøres av millioner av små og store valg, er det i bunn og grunn ikke politikens oppgave å ta stilling til slike spørsmål. Endring kan være smertelig for oss rent personlig, innrømmer Hayek. Men vi begår en alvorlig tabbe om vi forsøker å kvele den spontane orden. Endring og tradisjon henger sammen hos Hayek fordi de med nødvendighet må henge sammen i det enkelte individ. Ingen kan foreta valg i et vakuum. Vi påvirkes alle av normer, verdier og andre mennesker. Men om det ikke er noen *motsetning* i Hayeks syn på endring og tradisjon, så er det kanskje en svakhet. For i kulturen som i økonomien, kan det være at individuell rasjonalitet gir kollektiv

irrasjonalitet. I et marked kalles det eksternaliteter. I en kultur kalles det kanskje forfall. Kanskje er det prisen å betale for et samfunn med frihet. Som Hayek skriver:

Vår lit til frihet hviler ikke på resultater vi kan forutse, men på troen om at den alt i alt vil slippe fri flere gode enn dårlige krefter (1960: 31).

Litteraturliste

- Barry, Norman P. (1979). *Hayek's Social and Economic Philosophy*. London og Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Berlin, Isaiah (1990). *The Crooked Timber of Humanity*. London: John Murray.
- Beyme, Klaus von (1985). *Political parties in western democracies*. Aldershot, England: Gower Publishing Company Limited.
- Blomgren, Anna-Maria (1997). *Nyliberal politisk filosofi. En kritisk analys av Milton Friedman, Robert Nozick og F. A. Hayek*. Nora: Nya Doxa.
- Burke, Edmund (1826a). "Thoughts on the Cause of the Present Discontents", s. 215-344 i *The Works of the right honorable Edmund Burke. A New Edition. Volume II*. London: C and J Rivington.
- Burke, Edmund (1826b). "An Appeal from the New to the Old Whigs", s. 69-269 i *The Works of the right honorable Edmund Burke. A New Edition. Volume VI*. London: C and J Rivington.
- Burke, Edmund (1826c). "Thoughts and Details on Scarcity", s. 373-419 i *The Works of the right honorable Edmund Burke. A New Edition. Volume VII*. London: C and J Rivington..
- Burke, Edmund (2003). *Reflections on the Revolution in France*. New Haven and London: Yale University Press.
- Burke, Edmund (2007). *Betraktninger over revolusjonen i Frankrike*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Burrow, J. W. (1988). *Whigs and Liberals. Continuity and Change in English Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Canavan, Francis (1994). *The Political Economy of Edmund Burke: The Role of Property in His Thought*. New York: Fordham University Press.
- Ebenstein, Alan (2001). *Friedrich Hayek. A Biography*. New York: Palgrave for St. Martin's Press.

- Eecke, W. Ver (1982). "Ethics in economics: from classical economics to neo-liberalism", s. 145-168 i *Philosophy & Social Criticism* vol. 9.
- Friedman, David (1989). *The Machinery of Freedom*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Fukuyama, Francis (1995). *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press Paperback.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1987). "Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of F. A. Hayek", *Political Theory* 2: 163-181.
- Gray, John (1982). "F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", i *Literature of Liberty*, vol. v, no. 4, Institute for Humane Studies. Tilgjengelig på: <http://www.econlib.org/LIBRARY/Essays/LtrLbrty/gryHRC.html>
- Gray, John (1984). *Hayek on Liberty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hamowy, Ronald (1999). "F. A. Hayek, on the Occasion of the Centenary of his Birth", i *Cato Journal*, Vol. 19, No. 2: 279-286. Tilgjengelig på <http://www.cato.org/pubs/journal/cj19n2/cj19n2-5.pdf>
- Harrison, Lawrence E. og Samuel P. Huntington, red. (2000). *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Hayek, Friedrich August (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich August (1980). *The Counter Revolution of Science*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hayek, Friedrich A. (1982a). "Volume 1: Rules and Order", i F. A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. London og New York: Routledge.
- Hayek, Friedrich A. (1982b). "Volume 2: The Mirage of Social Justice", i F. A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. London og New York: Routledge.
- Hayek, Friedrich A. (1982c). "Volume 3: The Political Order of a Free People", i F. A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. London og New York: Routledge.

-
- Hayek, Friedrich August (1983). *Knowledge, Evolution and Society*. London: Adam Smith Institute.
- Hayek, Friedrich August (1988). *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich A. (1994). *The Road to Serfdom. Fiftieth Anniversary Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich August (1996). *Individualism and Economic Order*. University of Chicago Press.
- Heath, Eugene (1989). "How to Understand Liberalism as Gardening: Galeotti on Hayek", *Political Theory* 1: 107-113.
- Huntington, Samuel P (2002). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. United Kingdom: The Free Press.
- Kagarlitskij, Boris (1999). *New Realism. New Barbarism. Socialist Theory in the Era of Globalization*. London: Plus Press.
- Kingdom, John E. (1992). *No Such Thing As Society?: Individualism and Community*. Berkshire: Open University Press.
- Kirk, Russel (2001). *The Conservative Mind from Burke to Eliot*. Washington D. C: Regnery Publishing.
- Kommandohøydene. Kampen om verdensøkonomien* (2005). DVD. Oslo: Civita.
- Kresge, Stephen. og Leif Wenar, red. (1994). *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kukathas, Chandran (1992). *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Langslet, Lars Roar (1975). *Konservatismens historie*. Oslo: J. W. Cappelen AS.
- Locke, John (1962). *The Second Treatise of Civil Government*. Oxford: Clarendon Press.

- Lundström, Mats (1993). *Politikens Moraliska Rum. En studie i F. A. Hayeks politiska filosofi*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Malnes, Raino (2007). "Innledning", s. 7-27 i Edmund Burke: *Betraktninger over revolusjonen i Frankrike*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Marsdal, Magnus E. og Bendik Wold (2004). *Tredje Venstre. For en radikal individualisme*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Muller, Jerry Z. (red.). *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nordbakken, Lars Peder (2008). "Nye perspektiver på den evige liberalismen - fra intellektuell renessanse til en ny samfunnskraft?", s. 67-115 i Øystein Sørensen, Lars Fredrik Svendsen og Lars Peder Nordbakken: *Tre Essays om liberalisme*. Oslo: Civita.
- Nozick, Robert (1989). *The Examined Life. Philosophical Meditations*. New York: Simon and Schuster (1989)
- Nozick, Robert (2001). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Wiley-Blackwell.
- Oakeshott, Michael (1991). *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- O'Brian, Connor Cruise (2003). "Edmund Burke. Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory", s. 213-232 i Frank Turner (red.), Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*. New Haven and London: Yale University Press.
- Pappin, Joseph III (2002). "The Place of Laissez-faire Economics in Edmund Burkes Politics of Order." Presentert på The Austrian Scholars Conference. Mars 2002. Tilgjengelig på <http://mises.org/pdf/asc/2002/asc8-pappin.pdf>

-
- Quinton, Anthony (1978). *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber.
- Quinton, Anthony (1995). "Conservatism", s. 244-269 i Robert E. Goodin og Philip Pettit (red.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Reference.
- Rawls, John (2005). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press; New Ed edition (March 31, 2005)
- Reader, Linda C. (1997). "The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison", opprinnelig publisert i *Humanitas* 2. Tilgjengelig på <http://www.nhinet.org/raeder.htm>
- Rothbard, Murray (1998). *The Ethics of Liberty*. New York and London: New York University Press.
- Ryan, Alan (1995). "Liberalism", s. 291-312 i Robert E. Goodin og Philip Pettit (red.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Reference.
- Scruton, Roger (2002). *The Meaning of Conservatism*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Sirico, Robert A (2001). "The Culture of Virtue, the culture of the market", s. 41-54 i Norman Barry, Frank Field, Brian Griffith og Robert A. Sirico: *Capitalism, Morality and markets*. London: Institute of Economic Affairs.
- Shearmur, Jeremy (1996). *Hayek and After. Hayekian liberalism as a research programme*. London and New York: Routledge.
- Tranøy, Bent Sofus (2008). "Men monoopolet vårt får du aldri. Om økonomiprosas hegemoni", *Prosa Faglitterært tidsskrift* 1-08. Tilgjengelig på: <http://www.prosa.no/artikkel.asp?ID=293>
- Weber, Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax Forlag.
- Weekendavisen (2007). Intervju med Pascal Bruckner. 7. desember.