

JEAN-JACQUES ROUSSEAUS BONHEUR

Mellom fellesskap og selv

Jean-Jacques Rousseau kan neppe sies å ha levd «et lykkelig liv». Følsom og dypt begavet, men samtidig sosial utilpass, egensindig og hjemsoekt av private demoner, dør han – som det heter – «ensom og bitter». Ikke desto mindre, eller kanskje av nettopp selvsamme grunn, har han blitt stående som en av de viktigste bidragsyterne til den moderne forståelsen av lykken.

I den klassiske avhandlingen, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, insisterte i sin tid Robert Mauzi på at Rousseau skulle regnes til en av «oppdagerne» av *le bonheur d'existence* – forestillingen om at lykken er et eksistensielt anliggende og en livstilstand (46). Et søk i det attende århundrets mest innflytelsesrike ordbøker, viser at Mauzis påstand er en sannhet med modifikasjoner (farvet av Mauzis affinitet til eksistensialismen og hans tendens til å gjøre idéhistorien til de kanoniserte forfatters historie). I det første av fire oppslag på ordet «bonheur», anfører således Antoine Furetière i *Dictionnaire universel*, «félicité parfaite», hvilket utlagt er en tilstand av full tilfredshet, hvor intet savnes, og med en henvisning til antikkens filosofer føyer Furetière til kvalifikasjonen «dyd» (*virtu*). De tre følgende homonymene, hvert med sitt oppslag, fremhever tre andre betydninger av ordet som er interessante i forhold til Rousseaus begrep om lykken, nemlig at «bonheur» også kan betegne «lykketreff», «æresbevisninger, rikdommer,

nytelser» (eller «alt det som gjør livet verdt å leve» som det heter), men også overdreven ros. I sær de to siste punktene står i sterk kontrast til normativiteten i Rousseaus univers.¹

Hensikten med de følgende sidene er primært å forsøke å identifisere, redegjøre for og drøfte Rousseaus vekslende bruk av ordet «lykke», *bonheur*, og gjennom dette kartlegge en sosial erfaringshorisont og de politiske implikasjoner Rousseau trekker av denne. Fokus vil være rettet mot de samfunnsmessige aspektene han selv utpeker i sine forskjellige og tidvis heller spredte betraktninger over lykken – som ikke desto mindre står helt sentralt i verket. Mer presist vil det dreie seg om å vise hvordan tanken om en mulig «lykkens politikk» gradvis nedskrives i løpet av forfatterskapet. Denne prosessen fører fra den unge Rousseaus formulering av en idé om *le bonheur public* via en utopi om hjertenes umiddelbare felleskap til anakoretens lykkelige ensomhet fjernt fra verdens støy.

Jeg har med overlegg unngått å karakterisere Rousseaus bruk av ordet *bonheur* som et «begrep». Hva man nå legger i «begrep», er et semantisk og, ikke minst, filosofisk spørsmål, og det er en diskusjon som fort får et visst skolastisk preg. Dette skal det ikke dveles ved her. Mitt poeng er i all enkelhet at *bonheur* hos Rousseau ikke er en teknisk term på linje med *eudaimonia* i tradisjonen etter Aristoteles. Videre finnes det ikke hos Rousseau noe som kan minne om nyere lykkeforsknings sondring mellom lykke som *tilstand* og lykke som *affekt*.² Hos Rousseau brukes lykke både til å betegne den mer generelle tilstanden av selvberørende velvære tenkt som fravær av ubehag (*malheur*), og som navn på en positivt gitt tilstand (det å være lykkelig), samtidig som ordet brukes som betegnelse på erfaringen av en umiddelbar

1 Furetière. Til dette tilføyer førsteutgaven av *Dictionnaire de l'Académie français* (1692) lite, utover at ordet er plassert under «heur», ellers opereres det med samme inndeling i fire betydninger som La Furetière. Utgaven av akademiets ordbok fra 1727, som det er grunn til å tro Rousseau var fortrolig med, har derimot en lengere utredning om betydningen av «bonheur» hos antikkens filosofer, her er det verdt å merke seg at stoikerne tillegges å ha brukt ordet om en sjelig tilstand (*état d'âme*). Ser man på Abbé Jean Pestrés bidrag i *Encyclopediens* oppslag på «Bonheur», finner man primært en utdyping av ordboken fra 1727. Verdt å merke seg er Diderots notabene i det følgende oppslagsordet, «Bonheur, Prospérité»: at lykken forutsetter velstanden (*la prospérité*).

2 For nå å ta et forsk eksempel, Christian Bjørskov: *Lykke*.

og gledefylt intersubjektivitet. Rousseau gjør strengt tatt ikke noe forsøk på å opparbeide termen systematisk; ordet brukes impresjonistisk og ikke alltid konsistent – i god tråd med hans generelle skepsis overfor språket rent generelt og systematisk begrepsfilosofi mer spesielt.

Den terminologiske konsistensen som utmerker filosofien er en del av de sivilisatoriske patologier Rousseau undersøker og kritiserer. Snarere enn den filosofiske *analysens* tvingende logikk vil han følge sitt hjerte, den indre følelsen – *le sentiment intérieure*. Hos Rousseau er «lykke» i all hovedsak navnet på hans egne erfaringer med et knippe forskjelligartede, men samtidig beslektede sjelelige tilstander og de forestillingene disse ledsages av hos ham. Dette betyr vel å merke ikke at han var uvitende om hvordan begrepet hadde blitt brukt før ham, om det nå var av filosofer, historikere eller moralister.

ET KORT BEGREPSHISTORISK OVERBLIKK

Begrepet «lykke» har en mangslungen historie med forskjellige nasjonale varianter og aksenter. I det følgende skal det dveles kort ved enkelte viktige etapper i «lykkens kulturhistorie» som kan tjene til å kontekstualisere Rousseau.

Spørsmålet om hvordan man lever et lykkelig liv, står sentralt i antikkens filosofi; lykken – *eudaimonia* – utgjør det Aristoteles kalte for «det høyeste gode». Ordet betegner en livsførsel som setter den enkelte i stand til å realisere sine anlegg i aktiviteter som har dyden som formål. Den er en aktivitet som ideelt tar form av deltagelsen i polis. Hos Epikur har den snarere tilstandskarakter. Den har to sider: en negativ, fraværet av kroppslig eller mental lidelse, og en positiv, behovstilfredsstillelsen. Lykken knyttes dermed til aksen mellom behag og ubehag, lyst og ulyst (hva Rousseau ville ha benevnt *plaisir* eller negasjonen av denne). Både negativ lyst og positiv lyst er forbundet med at mennesket er et sanselig behovsvesen utstyrt med så vel kropp som refleksjonsevner. Endelig holdt kynikerne lykke for å være eksistensens eneste legitime mål, men at dens realisering forutsatte dyd. Lykke er derfor betinget av indre uavhengighet, autarki. Kynikerne anerkjente ingen ytre goder og avviste derfor penger, makt og berømmelse som falske behov – de er *adiafora*, tilfeldige og flyktige særinteresser. I stedet vendte

de seg mot naturens ekte, det vil si basale, behov; derav også kallenavnet «hundefilosofene». Kynikerne nøt generelt stor anseelse hos de franske opplysningsfilosofene. Når Diderots litterære figur Rameaus nevø låner mange trekk av Rousseau, er ett av de mer iøynefallende at han fremstilles som, et moderne motstykke til den kyniske tønnefilosofen, Diogenes fra Sinope.

Aristoteles, Epikur og kynikerne har alle levert redskaper til Rousseaus filosofiske verktøykiste: Aristoteles ved å forstå lykke som en funksjon av en sosialt realisert dydig eksistens, Epikur fordi han tenker lykke som fravær av lidelse og tilstedeværelse av lyst, og kynikerne siden de fremhever at å vende ryggen til samfunnet er en forutsetning for å finne den naturlige gitte lykken. Det gjelder for alle disse tre posisjonene at lykken i mindre grad er en tilstand enn en aktivitet eller et prosjekt. Det dreier seg vel å merke her om filosofiske posisjoner som ikke kun var viktige for Rousseau, de var innflytelsesrike idémessige ressurser og autoriteter i de diskusjoner om lykken som utspiller seg i opplysningens århundre.³

Til den lange filosofiske tradisjonen Rousseau skriver seg inn i, bør nok en kontekst føyes til for å forstå Rousseaus investering i «lykken», nemlig bruken av ordet i det attende århundrets politiske diskurs. Tar man for eksempel Thomas Jeffersons kjente formel fra den amerikanske uavhengighetserklæringen, *Life, Liberty and the Pursuit of Happiness*, er det i mindre grad tale om et filosofisk lykke-begrep enn et politisk slagord. Uttrykket viser hos den amerikanske Rousseau-entusiastene til en løselig antydning psykologisk og fysiologisk tilstand av «velvære» (*well-being*) og fravær av savn, og mindre til den individuelle, men også sosialt forpliktende tilfredsstillelsen ved å ha realisert seg selv som et etisk individ. Og når det attende århundrets politivitenskap – datidens stats- eller administrasjonsvitenskap slik den artikuleres hos Nicolas de la Mare eller Leopold von Justi – interesserer seg for befolkningens lykke, er det i en forstand av ordet som ligger nært Jeffersons.⁴

Den politiske interessen for innbyggernes lykke er et typisk trekk ved det sekulariserte 1700-tallet. Post-reformatorisk avløser det både den katol-

3 Et autoritativt overblikk over «lykkens» filosofihistorie finnes i oppslagsordet «Glück» i Joachim Ritters *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

4 Om de la Mare og von Justi, se Foucault, «Omnes et singulatim».

ske tanken om fyrsten som en streng *pater potestas* som henter sin autoritet fra Vårherre, og den protestantiske tanken om livet som den individuelle utsoning av det falne kjød. Lykken er et bredt begrep i skjæringspunktet mellom individets selvrealisering og sameksistensens gjensidig berikende fellesskap. Den utgjør en særlig artikulasjon av de konfigurasjoner av politisk enhet (stat), samfunnsmessige fellesskap (sosiale bånd) og selv (subjektivering) som karakteriserer opplysningens århundre.⁵ Samtidig kan man registrere at «lykken» mot slutten av århundret synes å måtte vike for et annet politisk begrep, «rettigheter» eller «rett». Den franske revolusjonens grunnleggende tekst, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, avslører at «bonheur» kun figurerer én gang, og da som «au bonheur de tous» (hvilket kan oversettes med «til alles beste»), mens «droit» forekommer 25 ganger i dokumentets drøyt 80 linjer og 17 paragrafer. At lykken får en mindre viktig plass i den politiske diskurs, er i tråd med dens skjebne hos Rousseau.

Disse to kontekstene, filosofien og politikken, gjør det prinsipielt mulig å sondre mellom to forståelser av lykken. På den ene siden en bestemmelse av lykken som et gode i seg selv med sin egen finalitet som utgjør tilværelsens endegyldige mål, på den andre siden bestemmelsen av lykke som en mental og fysiologisk tilstand betinget av ytre forhold, som faller inn under suverenens myndighet, og som derfor er av foreløpig og heteronom art.

ROUSSEAUS TRE BEGREP OM LYKKE

Det finnes et lite fragment fra utarbeidelsen av *Samfunnspakten*, «Du bonheur public» («Om den offentlige lykke»), hvor Rousseau gjør seg noen korte, spredte betraktninger om den offentlige lykken. «Hva nå som menes med dette heller ubestemte ordet lykke står ikke mer klart for den enkelte enn det gjør det for de forskjellige folkeferdene, og de mange politiske maksimene skyldes mangfoldet av ideer man har om lykken» (Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III 509). Sitatet illustrerer hvordan lykkebegrepet på 1700-tallet oscillerer mellom stat, fellesskap og individ. Slik kan man

5 Dette er utførlig analysert av Foucault i *Sécurité, territoire, population*.

skille mellom den offentlige lykke, *le bonheur public*, fellesskapets lykke, *le bonheur de tous*, og den enkeltes levde lykke, *le bonheur d'existence* (som vel å merke er Mauzis, ikke Rousseaus term). Til forskjell fra hva Darrin McMahan synes å mene, er forskjellene mellom disse tre lykkeformene ikke kongruente (McMahan, 233ff). Jeg vil derfor tentativt inndele Rousseaus bruk av ordet «lykke» i tre forskjellige typer av lykke 1) Det er lykken borgeren av et land erfarer i sin kjærlighet til den stat han inngår i. 2) Det er lykken i hjertenes uformidlede fellesskap. 3) Det er den levde lykken. Mer prinsipielt uttrykt kunne dette oppsummeres med at «lykke» er betegnelsen på vekselvis erfaringen av en ideell relasjon til fedrelandet (loven), til nesten (sedelighet) eller til selvet (estetikken).

To eksempler på den statsborgerlige lykken finnes i omtalen av Genève i *Brevet til republikken Genève* (tilføyd som fortale i *Diskursen om opprinnelsen og grunnlaget for ulikheten mellom menneskene*) og i *Samfunnspaktens* analyse av den allmenne lykken (*le bonheur commun*). To eksempler på hjertenes fellesskap er relasjonen mellom Julie, Claire og Saint-Preux i *Julie eller den nye Heloise*, og den pikante *ménage à trois* mellom Mme de Warens, hennes tjener Claude Anet og Jean-Jacques i *Bekjennelsenes* (*Les Confessions*) femte bok. Endelig finnes gode eksempler på kimærenes rike i henholdsvis Rousseaus henfallenhet til naturen og litteraturen i *Bekjennelsene* og til sitt eget forfatterskaps litterære kimærer i *Den ensomme vandrers drømmerier*.

For ordens skyld vil jeg påpeke at inndelingen er heuristisk, et verktøy for å bestemme sentrale aspekter ved forfatterskapet. Den går ikke inn på spørsmålet om forholdet mellom hans bruk av substantivet *bonheur* og adjektivet *heureux*, hvorvidt lykke kun er en tilstand i seg selv, et ideal eller om det også kan være en egenskap ved noe annet. Endelig håndterer den ikke problemet med det epifaniske øyeblikkets særlige status hos Rousseau slik det er manifest i en rekke berømte scener, så som den engelske frokosten i Julie, hans trollbundethet av Mme Basiles speilbilde i *Bekjennelser*, eller hans berømte fall i veigrøften på vei ut til Diderot i Château de Vincennes. Her har Rousseau selv pekt på en måte å håndtere problemet på, nemlig å skille mellom lykken (*bonheur*) og gleden (*plaisir*). Mens lykken er permanent, er gleden forbigående. Nå er det også viktig å minne om at *le bonheur* hos Rousseau alltid må forstås i kontrast til ulykke, *le malheur*. Om det er den ulykke som gjennom sivilisasjonens fremskritt har ført mennesket

vekk fra naturtilstandens enkelhet og dyd, om det er den ulykke som gjør at det til tross for sin naturgitte frihet overalt er i lenker, eller om det er den ulykke som fikk den unge og begavede Jean-Jacques til å slå inn på filosofiens og den mondene verdens brede vei med fatale følger, utgjør tingenes ulykksalige tilstand den kontrast lykken begripes ved hjelp av. Denne refleksive figuren er det moderne menneskets vilkår. Lykken er hos Rousseau navnet på drømmen om en mulig dennesidig uttreden av denne.

DET POLITISKE FELLESKAPET

Utover at *Om ulikheten mellom menneskene, dens opprinnelse og grunnlag* fra 1755 er en kjærlighetserklæring til Genève og en ganske direkte søknad om å få statsborgerskapet tilbake, fremstår annen diskurs' *fortale* som en didaktisk bestrebelse på å tydeliggjøre forbindelsene mellom bokens tema og den politiske aktualiteten. Påtagelig i så henseende er de troper den retorisk bevisste Rousseau mobiliserer, og hvordan disse reflekterer kvalitetene han roser republikken Genève for. Fortalen faller i to deler: en bestemmelse av de egenskaper som definerer en idealstat – primært karakterisert av den felles lykke (*le bonheur commun*) – og en lovtale til Genève – dens prefekter, prester, borgere og kvinner. Den autonome bystaten Genève viser seg til forveksling lik en idealstat.

Brevet er en offentlig hyllest fra en dydig borger til det dydspregede fedreland han har hatt den lykke å være født i, men også har vært adskilt fra i tredve år. Allerede første avsnitt berører opposisjonen ulikhet og likhet, som fremstilles som en natur-sivilisasjon-motsetning. Likheten har naturen gitt oss, ulikheten er innstiftet av mennesket selv. På dette punktet er fødested viktig. Genève er den stat der naturens likhet og sivilisasjonens ulikhet på beste vis balanseres – en velstyrt stat der alle borgerne kjenner hverandre, hvor derfor intet unndrar seg offentlighetens blikk. Terminologien er familiens og intimitetens, ikke territoriets: for staten Genève er definert som et fedreland (*la patrie*) og ikke et fysisk område (*la terre*). Dermed tjener Rousseaus far, Isaac, en metonymisk funksjon i teksten. Fedrelandskjærligheten antar form av en nestekjærlighet som overskrider landegrensener. Polis er ikke lenger *stedet* Genève, nasjonen omfatter byens barn hvor de nå måtte være. Slik kan stand og klasse settes til side; borgere

er i første rekke barn av samme fedreland. Dette er vilkåret for den kollektive lykke, og Rousseaus drøm om å få lov til å realisere sin lykke ved å leve i Genève – *dans le sein de cette heureuse patrie*, altså «i sitt faderslands favn» (Rousseau, *Om Ulikhet* 13).⁶

Blant passasjene som best illustrerer hvordan Rousseau tenker seg den kollektive lykken som en utvidet familiefølelse, er et barndomsminne som fremkalles i mot slutten av det åpne brevet han tre år senere, i 1758, skrev til den ene av Encyclopediens to redaktører, d'Alembert, i anledning hans oppgjør med Genèves forbud mot teateroppsetninger – det såkalte *Lettre à d'Alembert*. Her erindrer han hvordan han i følge med sin far ved en anledning kom til å overvære hjemkomsten og dimitteringen av byens soldater. Soldatenes siste måltid før de brøt opp og gikk hver til sitt, hvordan de mottas av sin nære og kjære, og den spontane dansefesten som bryter løs, står i den eldre Rousseaus minne som et bilde av de affektive bånd som er operative i allmennviljen. Det er ikke tilfeldig at han erindrer seg at denne scenen fant sted i farens umiddelbare nærvær. Minnet leder ham til å påpeke at Descartes tar feil når han i åpningsordene til *Discours de la méthode* hevder at fornuften er «la chose la mieux partagée» («det som er jevnest fordelt»), i stedet er det affektene (Descartes 3; Rousseau, *Lettre* 125).

Individet defineres av sitt forhold til sitt fødested og sin stamme; familien, ætta og stammen er det opprinnelige naturgitte, affektive fellesskapet. Slike «organiske» fellesskap skiller seg fra den sosiale orden som ellers i verden bestemmer politikken. «Mine kjære medborgere, eller snarere, mine brødre, *forent av blodet og av loven*,» skriver Rousseau (*Lettre* 150). Og det faller på dagens innbyggere å bruke sin klokskap til å sørge for at denne lykken varer ved. Derfor kan heller ikke Rousseau tenke seg en større lykke enn å se alle Genèves innbyggere lykkelige. «Måtte lykken til byens innbyggere alltid vare!» (Rousseau *Lettre* 151). Deres lykke er hans lykke da han er en del av deres naturgitte fellesskap. Den omvendte formulering, at hans lykke også er deres lykke, forblir implisitt, men uttalt.

6 Oversettelsene fra de norske tekstene er gjennomgående korrigerede.

LE CONTRAT SOCIAL OG DEN OFFENTLIGE LYKKE

I *Samfunnspaktens* innledning minner Rousseau leseren på ny om sitt fødested og den lykkelige politiske orden som hersker der. I Rousseaus politiske teori er staten, de politiske institusjonene et hjelpemiddel og en motgift mot artens forfall; det er politikk som remedium mot sivilisasjon. Politikkenes formål, *gouvernement*, er å sikre alles lykke, *le bonheur public*.

Rousseaus sivilisasjonskritikk tar utgangspunkt i identifikasjonen av en serie etapper. Sivilisasjonsprosessen har ført til selvishet (*amour propre*), fremmedgjørelse (*aliénation*) –en utbredt følelse av avstand og isolasjon. Dette registreres traumatisk fordi mennesket i egenskap av å være natur, er mer enn et fornuftsvesen, det er også et følelsesvesen. I følelsen ytrer naturen seg. Til forskjell fra de kulturelle uttrykk, som er av begrepslig og middelbar karakter, er følelsen uformidlet, ren og selvidentisk. Således tjener den også som et kritisk, skjelnende organ. Siden naturen er harmonisk og enhetlig, vil følelsen melde ifra når den står overfor noe som er dens vesen fremmed. Slik har den indre følelse (*le sentiment interne*) og den naturlige selvkjærlighet (*l'amour de soi*) avgjørende plass hos Rousseau: De utgjør kritiske organer som reagerer på tingenes ulykkelige aktuelle tilstand, og som omvendt, når tingene faller på plass, registrerer lykke. Men situasjonen er imidlertid av mer kompleks art. Følelser er individuelle, og som uttrykk for vår eksistens som behovsvesen er de også egoistiske. Dette manifesterer seg i en annen form for kjærlighet til seg selv, nemlig den narsissistisk orienterte selvisheten (*l'amour propre*).

For Rousseau er samfunnets og språkets store gevinst *sedeligheten*. Det er først med samfunnet at en moral oppstår, ansvar og forpliktelse overfor andre. Det er denne tanken han artikulterer i og med samfunnspaktens begrep om allmennviljen – *la volonté générale*. Målet er å finne et begrep og en politisk orden som forliker naturvesenet og kulturvesenet til fordel for alles lykke, og som opphever spenningen mellom *l'amour de soi* og *l'amour propre*, altså mellom den allmenne, bestandige og naturlige selvkjærligheten og de partikulære og flyktige interesser som viser seg i selvisheten. Allmennviljen viser seg typisk når man slutter opp om fedrelandet, så ivaretar man også sine egne interesser. Ved å virke til beste for seg selv, virker man også til beste for nesten, da selvet og nesten er del

av samme over-individuelle identitet. Dette betinger riktignok en stat av en begrenset størrelse, hvor det sosiale bånd er tett; jo mer det utvides, jo mer slakkes det. På dette punktet dukker familien igjen opp som modell, som den eldste av alle samfunnsformer. Den kjenner ingen privat lykke fordi den private lykke og den offentlige lykke er den samme. Forskjellen består i at i familien får far sin belønning i barnas kjærlighet, i staten er lykken ved å styre suverenens belønning – ideelt i Genève hvor folket styrer seg selv gjennom den forbilledlige ledelsen av direkte valgte, kloke magistrater. Noen år senere, etter at Rousseaus bøker brennes offentlig i Genève, må han konstatere at han tok feil. «Det moralske vesen De kaller for den offentlige lykke (*le bonheur public*) er intet annet enn en kimære» (Rousseau *Fragments* 510).

HJERTENES UMIDDELBARE LYKKE

Genève og dens innbyggere viste seg smålige og avviste sin sønn. Rousseau vender seg i stedet mot et annet slags lykkelig felleskap, hjertenes. To eksempler er forholdet mellom Julie, Claire og Saint-Preux i *Julie*, og den pikante *ménage à trois* som virkeliggjøres av Mme de Warens, hennes tjener Claude Anet og Jean-Jacques i *Bekjennelsen*s femte bok. I *Samfunnspaktens* annen bok, under tittelen «Lovgiveren», gir Rousseau til beste en beskrivelse av den ideelle lovgiveren som er til forveksling lik baron de Wolmar, Julies ektemann. «For å finne frem til de beste reglene for et samfunn, er det nødvendig med en overlegen intelligens, som ser alle menneskets drifter uten selv å føle dem, som har intet forhold til vår natur, men allikevel kjenner den til grunns, og hvis lykke var uavhengig av vår, men som samtidig gjerne vil ta ansvar for den. [...] Det er nødvendig med guder for å gi lover til menneskene» (Rousseau, *Samfunnspakten* 41). Lesere av *Julie* vil erindre hvordan Wolmar, når han lar Julies tidligere elsker Saint-Preux inngå i husholdningen, omtaler seg selv som «et levende øye» hvis blikk alltid vil hvile på de to unge.

I kraft av at baron de Wolmar er husets herre i minisamfunnet, Clarens, fyller han flere funksjoner i romanens univers. Baronens er et bilde på den suverenitet som gir samfunnet i den fremskredende sivilisasjon en lov. Men i trekant-relasjonen mellom Julie, hennes venninne Claire

og Saint-Preux finnes en annen form for lykkelig orden enn hierarkiet suverenen installerer ved loven, nemlig hjertenes. Paret Julie og Claire er Saint-Preux' lærere i følelsenes skole. Effektene av læreprosessen er en form for umiddelbar følelsesmessig samklang, en delt og utvungen lykke som ikke er fri for erotiske undertoner, men som etablerer en fortrolighet som forener de tre i et intimt og konfliktfritt fellesskap. Her kommuniserer hjertene direkte og uformidlet med hverandre; det meddeles fra et hjerte til et annet i en gjensidig kjærlighet og respekt som transcenderer den kjødelige kjærlighetens sanselige og selviske kroppslighet.

Den lovens økonomi Wolmar representerer som lovgiver, farsskikkelse og talsmann for den rene fornuft, virker ved at undersåttene underkaster seg sublimeringens regime. I hans hushold oppmuntres det derfor til å undertrykke seksuelle drifter og deres forskjellige uttrykk, så som *pyntesyke*. Dette er et regelstyrt samfunn og en kontrast til det umiddelbare fellesskap i hjertenes følsomme samfunn. For til forskjell fra de tre elskende er Wolmar øyensynlig uten pasjoner. «Jeg har aldri sett ham verken glad (*gai*) eller trist men alltid tilfreds (*content*)» (Rousseau, *Julie*, 444). Qua ren fornuft, inkarnerer han det panoptiske, analytiske blikket. Disse to samfunnslogikkene, følelsenes og fornuftens, stilles uformidlet overfor hverandre. Julies død gjør at romanen ikke løser konflikten, det lar spørsmålet om *hvilken* av de to ordene som bringer den optimale lykken, bli stående ubesvart.

LYKKEN SOM EN ATEMPORAL TILSTAND

Resepsjonshistorien har funnet en modell for trekantrelasjonen Julie, Claire og Saint-Preux i Rousseaus eget liv, i en kjent passasje i *Bekjennelsenes* fjerde bok, i den såkalte «idyllen i kirsebærhagen», hvor den unge Jean-Jacques tilbringer en tilsynelatende endeløs sommerdag i selskap med to unge kvinner han tilfeldig møter. En mer berømt og pikant trekant-relasjon i Jean-Jacques' biografi er hans samliv med den 13 år eldre Mme de Warens og hennes tjener og elsker Claude Anet. Etter at Mme de Warens, som på dette tidspunktet hadde kjent Jean-Jacques i fire år, siden han var seksten, beslutter seg for «å behandle ham som en mann», lever de tre i største intimitet. Jean-Jacques blir ikke sjalu når han innser at det er sider ved Anets

og Mme de Warens forhold som forblir lukket for ham; i stedet «følte jeg at mitt følelsesmessige bånd til henne, også utstrakte seg til ham», og «slik levde vi forent på en måte som gjorde oss alle lykkelige, og som kun døden kunne ødelegge. For et av bevisene på den enestående karakteren til denne elskelige kvinnen var at alle de som elsket henne også elsket hverandre» (Rousseau, *Confessions* 196).

Rousseaus utopier utmerkes ved at de på et tidspunkt alltid kolliderer med realitetene. Sitatet antyder det allerede: Kun døden kunne ødelegge deres lykkelige *ménage à trois*. Claude Anet dør, men Jean-Jacques lever like fullt videre i incestuøs harmoni med sin *maman*, som han gjerne omtaler henne; og deres samliv på gården i Les Charmettes i de franske alper er en av forfatterskapets lengste idyller. Men realitetsprinsippet melder seg: Jean-Jacques legger ut på en lengre reise, som omfatter en erotisk eskapade som nesten får ham til å glemme *maman*, innen han besinner seg og drar tilbake. Her erfarer han imidlertid at hans plass i mellomtiden har blitt tatt. Mme de Warens har funnet seg en annen elsker. Den opprinnelige uskylden er tapt og med denne hjertenes innbyrdes fortrolighet – *l'intimité des cœurs perdue*. Verken dyaden eller trekant-relasjonen lar seg gjenopprette i den lykkelige umiddelbarhet som preget de foregående årene, og Rousseau bryter opp for å gjøre sin lykke i Paris. Bruddet med naturtilstanden driver ham til sivilisasjonen, og i forblindelsen erstattes hans *amour de soi* av hans *amour propre* som hans affektive kompass. Dermed glemmes at lykken kun realiseres i harmoni med andre i følsomme fellesskap.

Det er påtagelig at Rousseaus fellesskap eksisterer isolert fra den øvrige verden. Om det er republikken Genève ved foten av alpene, eller landsbyen Clarens, eller i en have eller en park, skildres lykkens fellesskap gjennomgående som romlige tilstander. De er tilstander av selvberoenhet, atemporale; dette er idyllers vesen. Lykken er en tilstand utenfor tiden, en utopi, selvberoende og statisk, som utelukker kontingen.

LYKKEN I DRØMMENES VERDEN

I Rousseau dommer av Jean-Jacques gir Rousseau følgende karakteristikk av Jean-Jacques: «Et aktivt hjerte og et fysisk anlegg for langsomhet vekker en forkjærlighet for drømmeri» og, føyer han til, som er desto sterkere

når den assisteres av «en livlig forestillingsevne», som hos ham selv. Om hans evne til abstraksjon er svak, er hans sanselighet desto større; «sant nok resonnerer han mindre, men han gleder seg desto mer over sanseinntrykk. Han forspiller ikke et øyeblikk med nytelse. Så snart han er alene, er han lykkelig (*heureux*) (Rousseau, *Juge* 15). Naivt og ureflektert, som et barn, fortaper Jean-Jacques seg i sanseinntrykkene; i neste omgang gir det næring til dagdrømmer som fører ham inn i en lykkelig verden ubebodd av andre enn Jean-Jacques.

At prisen for lykken er isolasjon, demonstreres gang på gang i *Den ensomme vandrers drømmerier*. For den eldre og paranoide Rousseau er isolasjon det samme som å være fri for sine forfølgere. I andre *rêverie*, på vei hjem etter lykkelig å ha botanisert og fortapt seg i blomsterverdens underer i Bois de Bologne, løpes den fortsatt drømmende og uoppmerksomme Rousseau overende av en Grand Danois som ledsager en vogn som haster forbi. Han besvimer, våkner forslått timer senere, og erfarer til sin store ergrelse og forlegenhet at uhellstilfellet har påkalt hele byens oppmerksomhet, fra naboen til politimesteren. I den sivile verden hersker realitetsprinsippet i all sin fysiske konkresjon.

Det er i femte *rêverie* at leseren presenteres for det som vel er den mest rendyrkede idyllen i hele forfatterskapet, øya Saint-Pierre i Biennesjøen stiller for Rousseau i utsikt muligheten av å leve som en anakoret. Dette er den rene lykkes sted, et rom utenfor tiden, et *far niente* med sin egen drømmetid. Hvor Rousseau fastslår: *Jeg ville gjerne at dette øyeblikket skulle vare bestandig* (Rousseau, *Den ensomme* 95).

«Alt er i evig flyt på jorden, intet beholder sin faste form, og våre lidenskaper knytter seg til ytre ting som endrer seg og forgår,» mediterer han. «Her nede har man ikke annet enn forbigående gleder, jeg er i tvil om han overhodet kjenner en lykke (*bonheur*) som varer ved». Forbigående tilstander kan man ikke kalle lykke ettersom «de etterlater hjertet tomt og urolig, de får oss til å angre allerede før vi nyter dem og fortsatt begjære etter at vi har hatt glede av dem» (Rousseau, *Den ensomme* 95). Først når sjelen er i en slik tilstand at den kan falle til ro, uten å måtte påkalle fortiden eller foregripe fremtiden – hvor tidens gang opphører og nået varer ved, uten verken en følelse av mangel (*privation*) eller nytelse (*jouissance*), begjær eller frykt –, vil Rousseau kunne kalle lykkelig (*heureux*). Det ville ikke være en

relativ, men en tilstrekkelig lykke (*bonheur suffisant*). På l'île de Saint-Pierre lever Rousseau som en sorgløs Robinson Crusoe (McMahon 235).

LYKKEN I KIMÆRENS VERDEN

Lykke er en permanent tilstand konstaterer Rousseau. En tilstand som går over, kan ikke beskrives som «bonheur». Verden må rett og slett settes til side. Eller som det allerede heter i annen diskurs, ønsker man å se sannheten, «la oss da begynne med å sette alle fakta til side» (Rousseau. *Om ulikheten*, 30). Ett av de stedene hvor fakta settes til side, er i fiksjonen, det vil si i det Rousseau gjentatte ganger kaller for «kimærenes verden». Det finnes to gode eksempler på kimærenes rike, det er for det første litteraturen som den beskrives i *Bekjennelsene*, og for det andre hans kjærlighet til sitt eget forfatterskaps litterære kimærer i *Reveriene*.

I selvbiografien skildrer den eldre Rousseau inngående hvordan hans far og den unge Jean-Jacques fortaper seg i historieverk, fortellinger og romaner. Uten bekymringer for morgendagen og verden utenfor leste de til langt ut på morgenkvisten hjemme i urmakerverkstedet i Genève. Her forenes virkelighetsflukt med de affektive bånd til faren. I sine første omflakkende år identifiserer den unge Jean-Jacques seg gang på gang med sine litterære forbilder. Utestengelsen fra Genève får den uventede gevinst at han kan leve ut sine fantasier: Han vandrer lykkelig rundt i Savoy som Paladin, en ridder. Romanene er sjablonger for hans handlinger og selvforståelse og han synger serenader utenfor de unge kvinnenenes sovekamre til hans kimærer, på typisk vis, støter inn i realitetene når pengene tar slutt.

Den voksne Rousseau tyr til romanene som mønstre for sine skildringer, han dikter små tablåer, dyrker portrettgenren, og konstruerer etappene av sitt livsforløp etter litterære forbilder og i tråd med kjente formler for spenningskurver. Således gjør han i første bind av *Bekjennelsene* utestengelsen til et ledemotiv, i fjerde bok fremstiller han seg selv som en kristen mystiker med en tvilens natt i vingården, som også blir omslagets natt, for ikke å snakke om den grundige kommenterte middagen hos de Breil i Torino som Rousseau nærmest gir karakter av en liten novelle (Starobinski 82ff).

Men ikke minst er for den gamle Rousseau litteraturen det riket han kan søke tilflukt i uten å frykte å bli forfulgt av sine fiender. Her kan han

drømme seg bort og være seg selv. Som det heter i *Rêveriene* var han «aldri mer seg selv enn i sine drømmende dager.» Samtidig er fiksjonens verden ikke bare en fluktvei, falsk eller eskapistisk lykke. Her er den aldrende Rousseau hinsides falskheten; fiksjonen, fremgår det av fjerde drømmeri, er den arena hvor selvet kan ta mål av seg selv, konfrontere seg selv og bearbeide seg selv etisk.

LYKKEN VED Å VÆRE I SITT EGET SELSKAP

Saint-Preux' reaksjon på å motta post fra sin elskede ofte underlig blandet: "Posten kommer; jeg må avslutte mitt brev, og løpe for å motta deres. Som hjertet slår i brystet mitt! Akk! Jeg var lykkelig i mine kimærer, min lykke forsvinner med dem; hva skal jeg nå bli i virkelighetens verden?" (Rousseau, *Julie* 107). Lykken finnes i pausen mellom brevene, i forventningen, og i kimærene denne avføder. Vel vitende om dette, er Saint-Preux også klar over at ethvert nytt brev innebærer muligheten for lykkens opphør.

Nå er det ikke bare realitetsprinsippet som til enhver tid truer med å tilintetgjøre kimærenes lykke. Heller ikke skriften er uproblematisk hva lykken angår. Andres skrift kan romme kimene til det Rousseau opplever som intriger, forfølgelse og krenkelser. Siden den annen diskurs har skriften av Rousseau blitt fremholdt for å vært en avgjørende del av sivilisasjonens uvesen, et supplement, abstrakt og dødt, som overfor følelsenes eller hjertets språk kommer til kort, men som dessuten også etablerer en umiddelbarhet i hjertet av det menneskelige fellesskapet. Om lykken kan fastholdes av et bilde, eller kommuniseres i sangen eller i musikken (hvor følelse og uttrykk faller sammen), kan dette aldri skje i skriften. Den perfekte lykke er derfor alltid ordløs, ekstatisk stillstand.

Diktningen kan ikke fastholde lykken, men den kan gi næring til den. Den er en måte å fore sin sjel på ved å bygge opp et kimærenes rike. Her kan Rousseau nyte å slippe unna sine forfølgere, og hans hjerte «nærer seg fremdeles av følelsene det ble født for, og jeg nyter godt av det sammen med de oppdiktete skikkelsene som skaper dem og som deler dem som om disse skikkelsene virkelig eksisterer. De eksisterer for meg som har skapt dem, og jeg frykter verken at de forråder meg eller forlater meg» (Rousseau, *Den ensomme* 144).

Julie skriver et berømt sted i Julies siste bok: «Kimærenes rike er det eneste som fortjenes å bebos i denne verden, og så stor er intetheten i de menneskelige ting at – bortsett fra det vesen som eksisterer ved seg selv – det ikke finnes annet skjønt enn det som ikke finnes» (Rousseau, *Julie* 351). I selskap med sine egne fiksjoner er virkeliggjørelsen av den rene umiddelbare lykken befridd fra sitt siste hinder, språket; språket som alltid står i veien for Jean-Jacques, langsom som han er i replikken, språket som installerer middelbarheten i følelseslivet, som skiller oss fra de rene følelsers språk, musikken, gestene eller tegningen.

Selvdialogen er et tilbakevendende topos hos Rousseau. Før Rousseau dommer av Jean-Jacques finner vi den i så vel *Bekjennelser* som i fortalen til *Julie*, og *Rêveriene* skrives for å være til trøst for ham i de kommende år. Her blir den litterære formen det altavgjørende momentet. I samtalen med Jean-Jacques er Rousseau lykkelig; i selvets skrevne dialoger med seg selv, er skriften transparent og meningen umiddelbart tilgjengelig.

OPPSUMMERING

I den tiende og ufullendte promenaden blir Rousseau hyperbolisk i sin beskrivelse av de to somrene i *Les Charmettes* med Maman: «Et isolert hus i skråningen av et lite dalsøkk var vårt tilfluktssted og det er der, i løpet av en periode på fire, fem år, at jeg kunne nyte et liv som var som et århundre fylt av en så ren og komplett lykke at dens sjarme oppveier alt det som min nåværende tilstand har av grufullhet» (Rousseau, *Den ensomme* 156). Dette utgjør en nødvendig referanseramme for å forstå lykkens plass i Rousseaus forfatterskap. Hans mange alter ego i hans egen private verden av «kimærer», Jean-Jacques, Saint-Preux, Emile og andre, finner lykken vekselvis alene i den frie vandringen, i meditasjon over inntrykkene fra naturen, i det å dvele over et minne, eller de finner det sammen med andre, i medlidenheten eller i hjertenes umiddelbare kommunikasjon, i de affektive *aidez-moi* og *aimez-moi* som ifølge *Essay om språkernes opprinnelse* er begynnelse på all sivilisasjon. Lykken viser mennesket som et følende individ, det er vitnesbyrd om en antropologi som er tuftet på den indre følelsen (*le sentiment intérieur*) og den naturlige kjærlighet til seg selv (*l'amour de soi*).

Men en politikk bygget på følsomhet og sosiale felleskap tuftet på hjertet hjemsøkes og undergraves av temperamentets svingninger, det sivile samfunns konvensjoner og de andres begjær og vonde vilje. Dette er det komplekse problemfeltet Rousseaus forfatterskap artikulere og hvor innsiktene han når frem til, omsettes i livspraksis, en forming av hans eget selv. Og prisen dette selvet til slutt må betale, synes å være at det eneste tenkbare sosiale felleskap er å finne i selvets indre samtale med seg, i Rousseaus dialog med Jean-Jacques eller i tilflukt i sinnets kimærer.

Knut Ove Eliassen (dr. phil.) er professor ved afdeling for Nordisk språk og litteratur ved NTNU, Trondheim. Forskningsinteresser tæller blandt andet Foucaults forfatterskab og 1700-tallets litteraturhistorie. Blandt hans publikationer er *Foucaults begreper* (2016) og "Det orientalske despotis afvikling i Montesquieus *Lettres persanes*" (2012, med Anne Fastrup). Derudover er han medredaktør af en ny firebindslitteraturhistorie, hvoraf de to først udgivne bind er *Europeisk litteratur fra Columbus til Kant. Bind 1 "Verden"* (2013) og *Europeisk litteratur fra Columbus til Kant. Bind 2 "Nasjonalstaten"* (2015).

THE BONHEUR OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Between community and self

The eighteenth century bears witness to the emergence of a new, politicized notion of "happiness". Elaborated conceptually by Greek philosophy as a moral concept, "happiness", the Age of Enlightenment employs the term to identify and articulate a possible nexus between the self-realization of the individual and the virtues and material blessings of peaceful communal life. It is against such a backdrop that the role played by *le bonheur* in Jean-Jacques Rousseau's writings becomes fully understandable. Like the author himself, his literary alter egos – Jean-Jacques, Saint-Preux, Emile et al. – share one fundamental drive, "the pursuit of happiness". While in general Rousseau's various accounts of these different life projects draw considerable narrative energy from the malheur experienced by their protagonists, they nevertheless contain moments of sublime quality where happiness is experienced as a fulfillment of both spiritual and corporeal nature. Whether happiness is found in the collective joy of a community, in the immediate communication between two lovers, or in the reveries of

a solitary wanderer, the experience of happiness becomes the symptom of a way of living that successfully mediates between man's two conflicting natures, his social and his natural existence. What this article sets out to show is how the idea of happiness as a manifestation of what Rousseau calls *le sentiment intérieur* is used to explore the possibility of a political order that successfully negotiates the social and the natural, the communal and the individual. Rousseau's œuvre can thus be read as a systematic investigation into the possibility of establishing a social bond based on affective relations of varying size and complexity: The polis, the family and the individual. My main argument is that there is a clear development in Rousseau's writing that eventually leads to the renunciation of the political utopism of his early writings to the advantage of a politics of the individual manifest in the old philosopher's self-elected internal exile.

KEYWORDS

EN: Rousseau, happiness, affect, politics, social bond
DK: Rousseau, lykke, affekt, politik, socialt bånd
NO: Rousseau, lykke, affekt, politikk, sosialt bånd
SV: Rousseau, lycka, affekt, politik, socialt band

LITTERATUR

- Bjørskov, Christian. *Lykke*. Århus: Århus Universitetsforlag, 2015.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Garnier-Flammarion, 1908.
- Dictionnaire de l'Académie français*. Paris, 1692. Online. 25. februar 2016 <<https://books.google.fr/books?id=jEQ8AAAAMAAJ&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>>.
- Dictionnaire de l'Académie français*. Paris, 1727. Online. 25. februar 2016 <<https://books.google.fr/books?id=jEQ8AAAAMAAJ&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>>.
- Diderot, Denis & Jean le Rond D'Alembert (red.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettre*. Online. 25. februar 2016 <<http://encyclopedie.uchicago.edu/>>
- Foucault, Michel. «Omnes et singulatum», i *Dits et écrits*, vol. III. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population, 1977-1978*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.
- Furetière, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, Paris 1690. Online. 25. februar 2016 <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50614b>>
- Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris: Librairie Armand Colin, 1960.

- McMahon, Darrin M. *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present*. London: Penguin, 2006.
- Ritter, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions*, Œuvres complètes. Vol. 1. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Œuvres complètes. Vol. 1. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes. Vol. 3. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Fragments politiques*, Œuvres complètes. Vol. 3. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert*, Œuvres complètes. Vol. 5. Paris: Pléiade, Gallimard, 1994.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de langues*, Œuvres complètes. Vol. 5. Paris: Pléiade, Gallimard, 1994.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Julie eller den nye Héloïse*. Oslo: Bokvennen forlag, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Om ulikheten til menneskene — dens opprinnelse og grunnlag*. Oslo: Aschehoug, 1984.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Den ensomme vandrers drømmerier*. Oslo: Bokvennen forlag, 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Samfunnspakten*. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Starobinski, Jean. *L'Œil vivant II. La Relation critique*. Paris: Gallimard, 1970.

