

Spinoza og Rousseau: Tendenser og modtendenser i tidlig demokratiteori

Andreas Beck Holm

Demokratibegrebet er i de senere år blevet nytænkt på forskellig vis af teoretikere som eksempelvis Jacques Rancière (1999, 2005) og Chantal Mouffe (2000). Karakteristisk for først og fremmest Rancières arbejde med begrebet er, at han kombinerer radikal og original nytænkning af dets semantik med inspirationen fra klassisk filosofi, først og fremmest Platon. I Rancières perspektiv har Platon netop (i modsætning til moderne demokratiteori) forstået, at demokrati tværtimod at være en styreform er det anarki, ethvert styre søger at fortrænge – det er netop derfor, han er antidemokrat.

Det er naturligvis interessant, at man kan bruge Platon til at udvikle moderne demokratiteori, selv om han står som en af filosofihistoriens mest indædte antidemokrater. Så meget desto mere interessant er det, hvad de få klassiske filosoffer, der faktisk har tilsluttet sig demokratiet som styreform, har at lære os i dag. Det er det spørgsmål, der skal belyses i det følgende, hvor Spinoza og Rousseau er i centrum.

På trods af åbenlyse forskelle mellem deres forfatterskaber, deler de to det afgørende fællestræk, at de er de første betydende filosoffer i den vestlige tradition, der argumenterer for demokratiet som styreform. Det gør Spinoza i sin *Teologisk-Politiske Traktat* fra 1670, Rousseau i *Samfundspagten* fra 1762. Det er i sig selv tankevækkende, at vi skal så langt op i tiden, før vi finder tænkere, der åbent anbefaler en styreform, der i dag almindeligvis ligefrem er definerende for politisk legitimitet, men siden Platon i *Staten* brændemærkede folkestyret som tøjlesløst anarki, havde man i den politiske filosofi taget afstand fra det – og det i en sådan grad, at Spinoza og Rousseau endnu langt op i 1800-tallet stod alene med deres synspunkt.

På baggrund af dette fællestræk kan det ikke undre, at der er en lang tradition for at sammenligne de to forfatterskaber. Det er da også ubestrideligt, at de er enige om meget, i særdeleshed når det gælder spørgsmålet om netop

demokratiet. Alligevel vil fokus i det følgende ikke først og fremmest være på det, Spinoza og Rousseau har til fælles, men derimod på forskellene mellem dem. Konkret skal der gennem en marxistisk inspireret analyse argumenteres for, at en sammenligning af demokratiforståelsen hos de to forfattere viser, hvordan Spinozas tilgang er væsentligt mere radikal end Rousseaus, og derfor også mere interessant, når det handler om at udfordre og udvikle moderne demokratiteori.

1. Stat, individ, immanens

Tre afgørende vendinger i den tidligt moderne politiske filosofi baner vejen for en overgang til demokratisk teori. Den første er det fornyede fokus på individet, der affødes af Reformationen og dens idé om det personlige gudsforhold. Den anden er et opgør med den forestilling om transcendent, der havde domineret europæisk tænkning siden Platon, og den tredje er fremkomsten af den moderne stat. Denne udvikling ses tydeligt allerede inden de to forfatterskaber, der her er i fokus. Hos Hobbes finder vi således dem alle tre. I *Leviathan* (Hobbes 1985) tager han udgangspunkt i sin forståelse af, hvordan menneskene fungerer som individer. Samtidig er det netop karakteristisk for hans politiske tænkning, at løsningen på dets grundproblem, hvordan man opnår fred i samfundet, ikke kan være transcendent (en suveræn kan ikke aftvinge borgernes respekt i kraft af, at han er 'konge af Guds nåde'), men til gengæld er givet i kraft af den moderne stat, hvis funktion Hobbes meget præcist definerer: Den skal gennem terror afskrække individerne fra at fare i totterne på hinanden. Tinland (1985) inkluderer af samme grund Hobbes i sin genealogi for den demokratiske teori frem til Rousseau, idet han viser, hvor lidt der egentlig skal justeres i hans teori, før man ender i en ikke absolutistisk, men demokratisk konklusion. Det, der i sidste ende gør udslaget, er netop at Hobbes ikke gennemfører opgøret med transcendentstænkningen konsekvent, men ender med at gøre staten (suverænen) til en transcendent størrelse, der nok oprettes af folket, men som herefter står over dette og kan forlange (næsten) ubetinget lydighed af undersåtterne.

Hverken Spinoza eller Rousseau går imidlertid på kompromis med immanensprincippet: Løsninger på samfundets problemer skal findes i

samfundet selv, ikke i en absolutistisk fyrstes styre. Samtidig tillægger de imidlertid den moderne stat ikke mindre, men tværtimod mere magt, end den har hos Hobbes. Som vi skal se, mener begge teoretikere således, at det i meget høj grad er staten, der former individerne til borgere.

Når det angår forståelsen af demokratiets grundprincip, er de to teoretikere desuden i meget høj grad på bølgelængde, hvilket da heller ikke har undgået skiftende teoretikers opmærksomhed (se f.eks. Francès 1951, 66). I en konsekvent overholdelse af immanensprincippet definerer de begge demokratiet som den styreform, hvor folket selv er suveræn, og hvor individet af samme grund er såvel borger som undersåt og dermed ikke adlyder andre end sig selv (Spinoza 2004, 206-207 og Rousseau 1987, 83-85). Demokratiet er således defineret ved en dobbelt relation, nemlig på den ene side folkets relation til sig selv (og ikke til en ekstern suveræn), på den anden side individets relation til sig selv som defineret ved frihed, ikke underkastelse under en ekstern magt. Denne anden relation afspejler fornævnte tidligt moderne vending mod individet: Det demokratiske menneske er ikke længere, som hos Platon, tøjlesløst og ustyrligt – ikke blot er det i stand til at forvalte sin frihed, denne frihed er også af afgørende betydning for det. Den er endda ligefrem statens formål. At Spinoza og Rousseau kommer til nærmest identiske forståelser af demokratiet er så meget mere bemærkelsesværdigt som de når frem til denne enslydende konklusion ad meget forskellige veje.

2. Spinoza og demokratiet

Opgøret med transcendenstænkningen gennemføres intet sted i den tidligt moderne filosofi med større radikalitet end hos Spinoza. Her rækker immanensperspektivet langt ud over den politiske filosofi, det er et generelt metafysisk princip, der først og fremmest knæsættes i det, der i eftertiden er kommet til at stå som hans hovedværk, nemlig *Etikken* fra 1677 (Spinoza 2001). Idet han gør op med Descartes' dualisme mellem sjæl og legeme som to forskellige substanser, udfolder han her det princip, at der kun er én substans, én verden, og at sjæl og legeme blot er to (blandt mange) forskellige attributter ved (eller, kunne man også sige, perspektiver på) denne ene substans. Eller sagt med andre ord: Verden er én, men den kan anskues under forskellige

synsvinkler. I Spinozas terminologi vil det sige, at Gud ikke er hævet over verden og naturen. Ligesom legeme og sjæl i mennesket blot udtrykker forskellige perspektiver på det samme individ, er Gud og naturen også to forskellige betegnelser for det, der er en og samme substans. Det kommer til udtryk deri, at Gud virker i alle ting, som det, Spinoza kalder *conatus* (Spinoza 2001: 105). Conatus er enhver tings stræben efter at opretholde sin egen eksistens; det er i kraft af conatus, det ifølge Spinoza kræver en ekstern årsag at få en genstand til at gå til grunde.

Disse tanker udfoldes som sagt først og fremmest i *Etikken*. Hermed er allerede givet, at Spinoza har et praktisk sigte med sin metafysik – formålet er ikke blot at sige noget om verdens rette sammenhæng, men derimod at forstå, hvordan mennesket bør leve sit liv, når nu verden er skruet sammen på netop denne måde. Ifølge Spinoza er menneskelivet kendetegnet ved en grundlæggende dialektik, der er defineret ved de to ovennævnte attributter, sjæl og legeme. Mennesket orienterer sig som legeme ved sanserne, der ikke giver det sand viden, men til gengæld fodrer lidenskaberne. Lidenskaberne styrer menneskene ved at lade dem løbe hovedløst efter objekter uden for dem (Spinoza 2001, 99). Sjælen orienterer sig til gengæld efter fornuften; det er den, der giver os sand viden, og af samme grund bliver mennesket frit i det (som regel ret begrænsede) omfang, det i sit liv er i stand til at handle i overensstemmelse med fornuften. Man kunne også sige det på den måde, at mennesket er styret af lidenskaberne men trives i efterlevelsen af fornuftens bud.

I den *Teologisk-Politiske Traktat*, og senere i den ufuldendte *Politiske Afhandling* (Spinoza 2004), viser Spinoza blandt andet, hvordan en politisk filosofi må tage sig ud, hvis den udfoldes på grundlag af ovennævnte metafysik. Grundlæggende er der for ham to argumenter, der, skønt væsensforskellige, begge udspringer af metafysikkens monisme og immanensprincip, og som begge leder til den konklusion, at demokratiet er den mest naturlige af alle styreformer.

Det første argument baserer sig på det princip, at ret og magt ikke kan være adskilte størrelser: Man har ret til det, man har magt til, og omvendt (Spinoza 2018, 92). Det er naturligvis en radikal påstand – og en påstand, der

fuldstændig fjerner den diskrepans mellem positiv ret og retfærdighed, der er grundlæggende for klassisk politisk filosofi. Men det er også et princip, der følger med nødvendighed af Spinozas monisme, for når man med den har forkastet enhver henvisning til transcendentale principper, kan heller ikke retfærdighed være noget transcendent – ret og magt kan med andre ord ikke være noget andet end blot to forskellige perspektiver på det samme forhold. Synspunktet provokerer af åbenlyse grunde den dag i dag, men for Spinoza leder det direkte til den konklusion, der er demokratiet: Ingen har så meget magt som folket (eller det, som han kalder mængden, *multitudo*). Folket er det store flertal, derfor har det mere magt end nogen anden gruppe, og så har det også mere ret til at styre staten end nogen anden. Når folket vil styre sig selv udtrykker det kort sagt sin egen vilje til selvopholdelse – sin *conatus*.

Det andet argument udspringer af Spinozas filosofiske antropologi, som vi ovenfor kort var inde på. *Etikken* definerer en aristokratisk moral, den er en levevejledning til de meget, meget få, der er i stand til, i det mindste tilnærmelsesvis, at lade sig lede af fornuften. Spinoza anbefaler ligefrem de få vise at undgå omgangen med almindelige mennesker i det omfang, det er muligt, ud fra den betragtning, at folk i almindelighed ikke vil kunne forstå – og næppe heller tolerere – dem (Spinoza 2001, 214). Denne løsning er imidlertid åbenlyst umulig som et generelt princip, og derfor stiller Spinoza især i den *Teologisk-Politiske Traktat* det mere pragmatiske spørgsmål, hvordan et samfund må indrettes, for at der kan blive plads til de få vise. Man kunne også sige, at problemstillingen her er, hvordan samfundet må være, hvis videnskab og filosofi skal kunne udfolde sig og komme til orde, uden at risikere den forfølgelse, som Spinoza selv oplevede i sin samtid. Det optimale ville naturligvis være, hvis samfundet blev ledet i overensstemmelse med fornuften selv, men det er klart, at det ikke er en realistisk mulighed. Den næstbedste løsning er derfor en styreform, der har den samme virkning, om end dens årsag er en anden – dvs. en stat, hvor menneskene handler *som om* de var fornuftige, også selv om det rent faktisk ikke er tilfældet (Spinoza 2004, 206). Denne stat er ifølge Spinoza demokratiet. Argumentet er, at der, hvor borgerne selv gøres ansvarlige for staten, tvinges de til at opføre sig ansvarligt. Hvor de er tvunget til at finde løsninger i fællesskab, er de også tvunget til at lytte til hinandens

synspunkter og finde løsninger sammen med dem, de er uenige med. Kort sagt: Magten disciplinerer. Eller med en helt tredje formulering: Borgerinddragelse gør i sig selv befolkningen mere ansvarlig, og demokratiet er den højest mulige grad af borgerinddragelse. Denne pointe har naturligvis også en kritisk bro, for i stater, hvor folket holdes uden for indflydelse bliver mængdens opførsel blot endnu mere ufornuftig end ellers. Hvor befolkningen ikke tvinges til at styre sig selv, bliver den altså ustyrlig (Spinoza 2004, 340-341). Det er med andre ord her, vi ser, hvor stor betydning Spinoza tillægger den moderne stat; hvor Hobbes alene mente, at den kunne undertrykke den menneskelige natur, tillægger Spinoza den til gengæld evnen til at forme denne.

Det er karakteristisk for Spinozas argumentation for demokratiet, at den ikke er moralsk; der er ingen appel til en højere standard, som staten bør forsøge at efterleve. I stedet konstaterer han nøgternt, at det folk trives bedst, der agerer som om det var drevet af fornuft – og at det i øvrigt har ret til at styre staten, fordi det har magten til at tilegne sig dens styre.

3. Rousseau og demokratiet

Rousseau nærmer sig som sagt spørgsmålet om demokratiet fra en helt anden vinkel. Selv hans terminologi er en anden, hvilket kan give anledning til forvirring. Når Rousseau taler om demokrati, henviser han nemlig til spørgsmålet om, hvem der skal varetage den udøvende magt i samfundet; her er demokratiet én blandt flere mulige regeringsformer og ikke den, han selv anbefaler til andre end meget små stater. Men regeringen er, uanset dens form, netop heller ikke suveræn. Dens eneste opgave er at føre suveræns beslutninger ud i livet, og den eneste mulige suveræn i en legitim stat – det, Rousseau til gengæld refererer til som en republik – er folket som helhed.

Rousseau nærmer sig spørgsmålet om folkestyre fra kontraktteorien. Ganske vist opererer Spinoza også med en kontraktteori (Spinoza 2004, 200-213), men som det fremgår af ovenstående, spiller den ikke nogen afgørende rolle i hans argumentation for demokratiet. Helt anderledes er det altså med Rousseau. Som bekendt tager hans forfatterskab et andet udgangspunkt end den politiske filosofi, idet hans gennembrudsværk er *Diskurs om Videnskaberne og Kunstarterne* (Rousseau 2017), med hvilket han grundlægger

civilisationskritikken som filosofisk genre. I sin fremhævelse af naturen på civilisationens bekostning, støder han imidlertid frontalt sammen med Hobbes, for hvem naturtilstanden er det radikalt onde, der for enhver pris må undgås. Idet Rousseau med sin *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene* (Rousseau 1996) bevæger sig videre fra civilisationskritikken til den politiske filosofi, gør han det derfor via en kritik af netop Hobbes' forståelse af naturtilstanden; påstanden er, at Hobbes i virkeligheden har projiceret civilisationens forbandelser over på naturen i stedet for at tænke denne radikalt som et rent fravær af civilisation.

Dette udgangspunkt kommer til at definere Rousseaus politiske filosofi, idet han fører kontrakttilgangen videre i det værk, *Samfundspagten*, der definerer hans positive bud på, hvordan samfundet bør indrettes. Menneskene er i naturtilstanden ifølge Rousseau kendetegnet ved en naturlig frihed, der hænger direkte sammen med fraværet af civilisationens sociale bånd (Rousseau 1987, 70). Denne frihed er et grundlæggende element i den menneskelige natur, og kan derfor ikke afhændes, uden at menneskene lider under det. Det er denne forståelse af (menneskets natur i) naturtilstanden, der definerer det, der for Rousseau er den politiske filosofis grundproblem, nemlig hvordan staten må indrettes, for at mennesket ikke ophører med at være frit. Det er her, demokratiet viser sig at være løsningen. Menneskets naturlige frihed ophæves til en moralsk og civil frihed i den stat, hvor borgerne er både undersætter og suveræn (Rousseau 1987, 89). Her adlyder enhver sin egen lov, når hun følger statens love, for hun er selv staten. Frihed betyder selvsagt her noget andet end i en naturtilstand uden socialitet, nemlig at følge en lov, man selv har opstillet.

Hvis dette ideal skal kunne realiseres, kræver det imidlertid en bestemt slags borgere. For hvis individerne lader sig lede af egoistiske særinteresser, vil det netop ikke være tilfældet, at man følger sin egen lov, når man retter ind efter statens regler. I det tilfælde vil mindretallet blive tvunget til at efterleve flertallets lovgivning, og dermed vil det miste sin frihed. Skal en stat være legitim, kræver det derfor, at borgerne alene lovgiver med almenviljen for øje (Rousseau 1987, 102-103). I modsætning til individernes særvilje, der stadig forsøger at hævde sig på andres bekostning, vil almenviljen alene og udelukkende det, der er godt for alle borgerne, og dermed for samfundet som helhed. Denne pointe følger

med nødvendighed af hele det ovenstående ræsonnement, og den definerer en ualmindeligt krævende opgave for borgerne, der skal lægge deres naturlige egoisme til side for i stedet at følge almenviljen. Det er grunden til, at Rousseau som bekendt er så pessimistisk med hensyn til om det overhovedet er muligt at etablere en legitim stat andre steder end i undtagelsestilfælde som Korsika og Polen (og selv her går hans anbefaling på tillempede udgaver af idealet). Ligesom Spinoza tillægger Rousseau staten evnen til at forme borgernes natur – de er, siger han, hvad regeringen gør dem til (Rousseau 2002, 52-53). Men ikke engang regeringen kan sikre, at individerne ikke lader sig forlede af deres egoistiske særviljer. Mens demokratiet for Spinoza som sagt ikke blot er den bedste, men også mest naturlige af alle styreformer, ender Rousseau således med at konkludere, at demokratiet måske nok er den eneste legitime styreform, men at den desværre i en sådan grad strider mod det socialiserede menneskes egoistiske natur, at det sjældent – om nogensinde – lader sig realisere.

4. Demokratiets grænser hos Spinoza

Som tidligere nævnt har traditionen set Spinoza og Rousseau som tæt forbundne. Det er da også ubestrideligt, at lighedspunkterne er mange og rækker endnu længere end til den grundlæggende forståelse af, hvad demokrati vil sige. Eckstein (1944) understreger eksempelvis, hvordan formålet med staten for begge forfattere er frihed, og hvordan de begge forsvarer grundlæggende frihedsrettigheder. Hertil kommer, at han også ser en klar parallelitet mellem Rousseaus begreb om almenviljen og Spinozas begreb *mens una* eller fælles bevidsthed. Charrak (2002) går på den baggrund så langt som til at hævde, at Rousseaus teori om naturretten må bygge på en læsning af Spinoza, mens Tinland (1985) hævder, at først Hobbes og siden Spinoza lægger grunden for den demokratiske teori, der hos Rousseau finder sit fineste og fuldt udfoldede udtryk.

Det er denne tendens til harmonisere de to forfatterskaber, der her skal udfordres. Og der skal i særdeleshed sættes spørgsmålstegn ved Tinlands udlægning af Spinozas politiske filosofi som blot en forløber for Rousseaus mere fuldkomne demokratiske teori. Tværtimod skal der argumenteres for den påstand, at Spinoza i diskussionen af folkestyret er mere radikal end Rousseau.

Det gælder om begge tænkere, at tilslutningen til demokratiet ikke er uden forbehold. Magten kan ikke uden videre og uden indbyggede sikkerhedsmekanismer overlades folket. Samtidig med at begge forfattere tilslutter sig denne styreform, bliver der altså en rest af frygt tilbage over for folket, en nagende mistanke om, at det måske ikke helt er i stand til at løfte det ansvar, som de på den anden side argumenterer for, at det bør overlades. Hos dem begge kommer denne frygt til udtryk i en understregning af det, som man i en senere marxistisk optik vil kalde ideologiens nødvendighed i samfundet.

Hos Spinoza finder der en karakteristisk dobbeltbevægelse sted; på den ene side er han meget radikal i sin fremhævelse af demokratiet. Som vi har set, har folket en ubetinget ret til magten, og sidstnævnte antages i sig selv at have en disciplinerende effekt. På den anden side mener han også, at staten har brug for en religion for at undgå social disintegration. Folkets egeninteresse er altså ikke nok til at sikre dets sammenhold, det har paradoksalt nok brug for den transcendens, som Spinoza i øvrigt gør alt, hvad han kan for at holde ude af sin tænkning.

Forestillingen om civil religion har ganske vist en lang historie, der hverken begynder eller slutter med Spinoza (se f.eks. Beiner 1993), men som i hans fremstilling er karakteristisk ved at stride mod værkets øvrige argumentation, der er båret af de ideer, vi ovenfor var inde på. Man kan endda argumentere for, at den også strider mod Spinozas metafysik, sådan som den udfoldes i *Etikken* (Spinoza 2001). Ganske vist er Gud her bogstaveligt talt allestedsnærværende, men der er netop ikke tale om et religiøst gudsbegreb, idet troen ingen rolle spiller – det er alene vor forståelse, der bringer os nærmere Gud. Senere fortolkere har påpeget, at der er både en progressiv og en konservativ tendens i Spinozas værk, en tilslutning til folkestyre og samtidig en frygt for masserne (Balibar 1997, 57-165). Det er en læsning, der her skal radikaliseres: Netop fordi logikken i Spinozas argumentation trækker i retning af demokratiet, må hans forbehold over for det, sådan som det først og fremmest kommer til udtryk i ideen om den civile religion, ses som ideologisk anomali i hans politiske filosofi.

Samtidig er Spinoza ikke specielt imponeret af de religioner, der faktisk er at vælge mellem i samtiden; uanset om det er jødedommen, calvinismen eller katolicismen virker de i hans optik stik imod den overordnede hensigt at ligge

til grund for et stabilt folkestyre kendetegnet ved frihedsrettigheder og tolerance over for anderledes tænkende. De eksisterende religioner er alle krigeriske, intolerante og skaber derfor ufred snarere end harmoni i samfundet. Derfor formulerer han i kapitel XIV af den *Teologisk-Politiske Traktat* (Spinoza 2004, 182-189) dogmerne for sin egen universelle religion baseret på det, han selv forstår som Jesu lære og dermed på *Det Nye Testamente*. Tankegangen er, at det skal være en religion, der er i overensstemmelse med fornuften. Ganske vist er fornuft (og dermed filosofi og videnskab) og religion i hans fremstilling væsensforskellige størrelser, der ikke kan eller bør bringes på samme formel. Spinoza afviser således eksplicit både den middelalderlige opfattelse, at filosofien skal være 'teologiens tjenestepige', *ancilla theologiae*, og det modsatte synspunkt, at teologien skulle underlægges filosofien (Spinoza 2004, 190-199). Alligevel kan man altså konstruere en religion, der i modsætning til de eksisterende ikke strider mod, men tværtimod er i overensstemmelse med fornuften. Tankegangen er endvidere, at denne universelle religion med sine få, enkle dogmer, der understreger næstekærlighed, i modsætning til de eksisterende religioner skal være i stand til at skabe fred i samfundet.

Som nævnt kan man karakterisere behovet for en rationel religion som en ideologisk anomali i Spinozas politiske filosofi; så radikal han end er i sin argumentation for folkets selvbestemmelse, betragter han den dog ikke som mulig i praksis, med mindre den formidles af en ideologi. Hermed annulleres selvbestemmelsen i det mindste delvist: Dels skal ideologien sikre, at folket ikke bestemmer hvad som helst, men alene det, der er i overensstemmelse med den rationelle religion, dels kan befolkningen ikke tiltros evnen til selv at gennemskue, hvad den rette politik er, men må manipuleres ved hjælp af troen på noget overjordisk (dvs. transcendent). Man kunne også sige, at Spinozas argumentation her spiller på to forskellige niveauer, der ikke harmonerer med hinanden. På teoriens niveau definerer han principperne for folkets selvbestemmelse. På et praktisk niveau leder samtidens politiske splittelser og voldsomme magtkampe ham imidlertid til tvivle på, at disse principper lader sig realisere uden et supplement af ideologi, der i realiteten i det mindste stærkt begrænser deres styrke. Det bliver her tydeligt, at demokratiet for Spinoza ikke

er sit eget mål, men kun attråværdigt i det omfang, det som nævnt bringer befolkningen til at handle som om, den er fornuftig.

5. *Demokratiets grænser hos Rousseau*

Et af de elementer, som Rousseau overtager fra Spinoza, er netop ideen om religionens nødvendighed. I næstsidste kapitel af *Samfundspagten* understreger han således, hvordan ”det er vigtigt for staten, at hver statsborger har en religion, som får ham til at holde af sine pligter” (Rousseau 1987, 237-238). Formålet med religionen er altså hverken indsigt i en guddommelig sandhed eller sjælens frelse, men derimod borgernes identifikation med almenviljen. Af samme grund er det konfessionelle indhold af borgernes tro for Rousseau af sekundær interesse. Til gengæld afkræver han borgerne en ’civil trosbekendelse’ (Rousseau 1987, 238-239), hvis dogmer er få, enkle og minder påfaldende meget om dem, man finder i Spinozas rationelle og universelle religion. Allerede her viser det sig imidlertid, at Rousseau går meget længere end Spinoza i sin begrænsning af det demokrati, som han ellers i første del af *Samfundspagten* har knæsat som definerende for politisk legitimitet. For dem, der ikke tror på disse dogmer, skal nemlig udvises af staten, og hvis en borger offentligt skulle tage afstand fra dem, skal det straffes med døden (Rousseau 1987, 238).

Rousseau går imidlertid længere endnu. Mens han i *Samfundspagten* først identificerer suverænen, dvs. folket, som den lovgivende magt (Rousseau 1987, 112-115), indfører han umiddelbart derefter den figur, han kalder ’lovgiveren’ (Rousseau 1987, 116-120). Lovgiverens funktion er i kraft af sit overlegne intellekt og sin forståelse af menneskets natur at udtænke de grundlæggende love, der er i overensstemmelse med almenviljen og således vil tjene til at opretholde det gode samfund så længe som muligt. Det er stadig folket, der skal vedtage disse love, men det er ikke selv i stand til at udtænke dem. Af samme grund kan det heller ikke af sig selv forstå, at netop disse love skulle være specielt velegnede for samfundet, og derfor må lovgiveren overbevise borgerne med den ’ædle løgn’, at de skulle være stadfæstede af Gud (Rousseau 1987, 119). Også i relation til lovgiveren fremhæver Rousseau altså ideologiens nødvendighed. Næsten vigtigere er det imidlertid, at han med indførelsen af denne instans fjerner en meget væsentlig del af magten fra det folk, der ellers

ifølge ham skulle være suveræn: Selv om borgerne skal vedtage lovene, gør de det for det første ikke på et oplyst grundlag, og for det andet tager de ikke selv initiativ til at formulere dem. Moderne fortolkere har på den baggrund hævdet, at det ikke blot er i relation til samfundets grundlæggende love, men også i vedtagelsen af almindelig lovgivning, borgerne er henvist til blot at stemme om det, andre formulerer for dem (Putterman 2005).

Selv om den civile religion og lovgiveren således allerede stærkt begrænser det demokrati, som Rousseau ellers argumenterer for, tilføjer han endnu en instans, hvis formål også er folkestyrets begrænsning. Det er censuren (Rousseau 1987, 226-227). Dens objekt er den offentlige mening, der ligger til grund for almenviljen, der så i anden omgang ligger til grund for lovgivningen. Hvor almenviljen altså styres af den civile religion og lovgivningen af en lovgiver, skal censuren sørge for, at den offentlige mening ikke fordærves. På et tidspunkt, hvor man ellers i Oplysningens ånd er begyndt at kritisere censuren (i Danmark indfører Struensee som bekendt trykkefrihed i 1770, om end for en kort bemærkning), bekræfter Rousseau altså dens nødvendighed i den gode stat.

6. 'Tendensen i sin modsætning'

I *Éléments d'autocritique* fra 1974 karakteriserer Louis Althusser filosofien som det, han kalder "tendensen i sin modsætning" (Althusser 1974, 92). Hans påstand er, at filosofi aldrig findes i ren form, at der eksempelvis ikke er sådan noget som en filosofisk materialisme, der ikke i sig rummer elementer af idealisme – og omvendt. Netop fordi filosofien er en stadig kamp mellem positioner som netop materialisme og idealisme, kommer de to tilgange hele tiden til at interiorisere elementer af modstandernes position, hvilket gør fronterne mellem dem uklare, ustabile og porøse. I tilfældet Spinozas og Rousseaus politiske teorier kan man argumentere for, at en passende karakteristik netop er, at de viser os tendensen i sin modsætning. Begge forfattere gør op med en politisk filosofisk tradition, der har fordømt demokratiet som den måske værste af alle styreformere. Det er tendensen i deres argumentation. Men samtidig findes tendensen kun i kombination med sin modsætning, den overleverede frygt for massernes uindskrænkede

magtudøvelse. Det er den frygt, der kommer til udtryk i de forbehold, vi her har været inde på, og som afgørende begrænser radikaliteten i deres budskab.

Kontrasten er måske mest radikal hos Spinoza, fordi de to logikker her er i så åbenlys modstrid: Når ret følger magt, har mængden en ubetinget ret til at bestemme, uanset hvad den bestemmer – og så er det en irrelevant betragtning, om den agerer i overensstemmelse med en universel og rationel religion. Ganske vist argumenterer Spinoza for, at sammenknytningen af ret og magt også implicerer, at ingen har ret til at agere på en sådan måde, at det mindsker ens magt (Spinoza 2018, 111), men man kan argumentere for, at den følgeslutning ikke rummer nogen logisk nødvendighed. Det er for øvrigt et af de få punkter, på hvilke Rousseau faktisk eksplicit går i rette med Spinoza (Rousseau 1987, 134).

I tilfældet Rousseau strider de to logikker, tendensen og dens modsætning, ikke på samme måde som hos Spinoza mod hinanden. Det skyldes, at hans idealstat i realiteten præsenterer sig som et *demokrati uden et demos*. Mens vi hos Spinoza har et klart begreb om 'folket', nemlig *multitudo*, står og falder republikken hos Rousseau med de enkelte individer. Almenviljen er ikke et kendetegn ved en kollektiv størrelse, den er individernes vilje, når de handler i overensstemmelse med det, der er det fælles bedste. Der er i staten kun individer (der er også sammenslutninger af individer i betydningen interessegrupper, men de spiller en entydigt negativ rolle i Rousseaus fremstilling som bærere af særinteresser og dermed medvirkende til statens forfald). Det er derfor, vi ikke finder det samme ræsonnement hos Rousseau som hos Spinoza, hvor folket har ret til selv at bestemme, fordi det har magten til at kræve denne ret. Alle de åbenlyse ligheder mellem de to forfatterskaber til trods finder vi her en forskel, der er nok så væsentlig, selv om den måske ikke umiddelbart springer i øjnene. For det er denne forskel, der gør, at Rousseau er nødt til i meget højere grad end Spinoza at begrænse demokratiets udfoldelsesmuligheder. Han kan ikke på samme måde som sin hollandske kollega forlade sig på, at den gode stat er i en magtfuld aktørs interesse, for individerne er de eneste politiske aktører, og deres interesser dikteres ikke nødvendigvis af almenviljen, men kan også udspringe af deres egoistiske særviljer. Derfor bliver en konstant indsats nødvendig for at sikre, at det er almenviljen, borgerne faktisk lader sig styre af, ellers er den gode

stat fortabt. Foruden de initiativer, vi allerede har været inde på, er det bl.a. også i dette perspektiv, man skal se Rousseaus optagethed af emnet opdragelse; det gør han selv ganske klart i sin tekst om politisk økonomi (Rousseau 2002, 61-63). Det er, pointerer han, afgørende for staten, at menneskene allerede fra barnsben opdrages til at blive gode borgere.

Som nævnt tager Rousseau udgangspunkt i kritikken af Hobbes. Han spørger imidlertid i baggrunden hele vejen gennem *Samfundspagten*, og det er hans spøgelse, der kommer til udtryk i tekstens indhegning af demokratiet, i dens ængstelse for statens tendens til forfald, og endelig i dens pessimisme i forhold til spørgsmålet om den gode stats mulighed. For Hobbes' pointe er netop, at når vi har med egoistiske individer at gøre, er det utilstrækkeligt i forhold til at sikre freden i samfundet, at disse individer kollektivt afstår fra at gøre brug af deres naturret (eller, i Rousseaus terminologi, at de alle forpligter sig på at overholde almenviljen). Det er nemlig et løfte, de i kraft af deres natur er ude af stand til at holde – det er derfor, pointerer Hobbes, den disciplinerede magt hos en frygtindgydende transcendent suveræn er nødvendig. Rousseau bekræfter indirekte og mod sin vilje Hobbes' pointe. Det gør han, fordi han med den kontraktteoretiske tilgang også overtager individualismen, og fordi han med baggrund i sin civilisationskritik ser det civiliserede menneske som korrumperet og egoistisk. Med det udgangspunkt har han allerede umuliggjort den gode stat, inden samfundspagten overhovedet er blevet indgået.

Det er her, styrken i Spinozas tilgang til gengæld bliver tydelig. Han baserer nemlig ikke sin demokratiforståelse på individet, men på kollektivet. Og han ser dets styrke ikke i en idealiseret almenvilje, men i kollektivets interesser. Det er derfor, han kan sætte færre grænser for demokratiet end Rousseau, og det er derfor, han i modsætning til ham ikke lader sin politiske tænkning præge af frygten for dets umulighed.

På trods af deres mange lighedstræk viser disse overvejelser, at vi her har med to væsensforskellige forfatterskaber at gøre. Rousseaus demokrati er idealistisk, baseret på visionen om, at alle borgerne sætter sig ud over deres egoistiske særinteresser; men som vi har set, er det en ulykkelig idealisme, der er hjemsogt af bevidstheden om sin egen umulighed. Spinozas demokrati er baseret på det, man med en anakronistisk formulering kan kalde politisk

realisme, på forståelsen af mængdens magt, men også på forestillingen om magten som disciplinerende i sig selv, uden at et idealistisk korrektiv er nødvendigt. Læren af forskellene mellem Spinoza og Rousseau på dette punkt er derfor, at mens demokratiet falder fra hinanden, hvis det baseres på appeller til individets pligtfølelse, bliver det til gengæld levedygtigt, hvis det bygger på et stærkt kollektiv, der har fælles interesser, og som eksisterer forud for og uafhængigt af demokratiet. Det synes at være den implicitte opfattelse hos Spinoza, og det er en opfattelse, der i vor tid viser frem mod eksempelvis Gramscis idé om hegemoni, og mod endnu senere forfatterskaber i samme tradition. Det er imidlertid en helt anden historie.

7. Konklusion

Det er nemt at lade sig forlede af de meget iøjnefaldende begrænsninger af demokratiet, som Spinoza og Rousseau indfører i deres politiske teorier. Man skal imidlertid huske på to forhold. For det første var selve det overhovedet at argumentere for demokrati – begrænset eller ej – uhyre radikalt og provokerende i deres samtid. Og for det andet kan man hævde, at de to teoretikere, deres begrænsninger til trods, faktisk er mere radikale demokrater end både almindelige mennesker og mainstream politiske filosoffer i dag. For mens vi er blevet vænnet til at forbinde demokrati med et professionaliseret parlamentarisk system styret af en mere eller mindre selvsupplerende politisk elite, er det helt klart, at begge de to her behandlede forfattere har et radikalt demokrati eller 'basisdemokrati' efter antikt forbillede i tankerne. Det er mest udtalt hos Rousseau, der netop karakteriserer det repræsentative styre i Storbritannien som slaveri (Rousseau 1987, 185). Endelig skal man huske, at når Spinoza og Rousseau begge kan tages til indtægt for det synspunkt, at intet samfund kan hænge sammen uden ideologi, siger de egentlig ikke så meget andet, end hvad såvel folk i almindelighed som politiske teoretikere den dag i dag vil medgive, også selv om religion ikke længere nødvendigvis er det, man i denne sammenhæng tænker på. På baggrund af disse forbehold bliver det muligt at konkludere på de to forfatteres evne til fortsat at berige aktuel teoriudvikling.

Det er ikke mindst radikaliteten i deres forsvar for demokratiet, der sikrer deres fortsatte relevans i moderne politisk filosofi. Denne radikalitet ligger for

både Spinozas og Rousseaus vedkommende i høj grad deri, at de tager begrebet bogstaveligt på en helt anden måde end vi har vænnet os til i dag. Det er derfor, folkestyret for dem ikke er noget entydigt godt og uproblematisk, men også en udfordring, der rejser væsentlige problemer. Det er de problemer, vi i det foregående har set dem forsøge at løse.

Samtidig følger det imidlertid også af ovenstående analyser, at Spinoza i et moderne perspektiv er den mest interessante samtalepartner af de to. Dels lægger han færre begrænsninger på demokratiet end Rousseau, dels er den bagvedliggende årsag til denne forskel nok så vigtig: Hvor Rousseaus politiske filosofi dybest set er en etik, hvis grundlæggende budskab er, at vi som gode samfundsborgere bør handle i overensstemmelse med almenviljen, præsenterer Spinoza os for en egentlig politisk tænkning, der fokuserer på folket som en kollektiv størrelse – det, som han kalder for mængden eller *multitudo*. Det er et begreb, der eksempelvis allerede gennem flere årtier har inspireret marxistiske teoretikere (se f.eks. Hardt og Negri 2003) som et muligt udgangspunkt for en nytænkning af begrebet arbejderklasse.

Det er denne forskel, der gør demokratiet mere problematisk for Rousseau end for Spinoza, idet dets levedygtighed hos ham står og falder med hvert enkelt individs retskaffenhed. Mens Rousseau ikke har noget andet begreb om folket end samtlige individers tilslutning til almenviljen, tænker Spinoza kollektiviteten som en størrelse, der har en realitet i sig selv, og som er udstyret med en fælles interesse, der ikke kan reduceres til individets vilje. Eller sagt med andre ord: Folket er demokratiets mulighed, ikke dets resultat. Og demokratiet er ikke sit eget formål – dette formål er de kollektive interesser, der muliggør det. Det er i sig selv en opfattelse, der rejser mange nye spørgsmål, men de må besvares i andre sammenhænge.

Bibliografi

Althusser, Louis. 1974. *Eléments d'autocritique*. Paris: Hachette.

Balibar, Etienne. 1997. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Éditions Galilée.

- Beiner, Ronald. 1993. "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion". *The Review of Politics* 55, 4, 617-638.
- Charrak, André. 2002. "Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (Juni-September 2002), 411-426. <https://doi.org/10.3917/rmm.023.0399>
- Eckstein, Walter. 1944. "Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom". *Journal of the History of Ideas*, 5, 3, 259-291.
- Francès, Madeleine. 1951. "Les réminiscences spinozistes dans le 'Contrat Social' de Rousseau". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 141, 61-84. <https://doi.org/10.3917/rphi>
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. 2003. *Imperiet*. København: Informations Forlag.
- Hobbes, Thomas. 1985. *Leviathan*. London: Penguin Books.
- Holm, Andreas Beck. 2018. *Benedict Spinoza*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Mouffe, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Putterman, Ethan. 2005. "Rousseau on the People as Legislative Gatekeepers, Not Framers". *The American Political Science Review*, 99, 1, 145-151
- Rancière, Jacques. 1999. *Disagreement. Politics and Philosophy*. London: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques. 2005. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique éditions. <https://doi.org/10.3917/lafab.ranci.2005.01>
- Rousseau, Jean-Jacques. 1987. *Samfundspagten*. København: Forlaget Rhodos.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2002. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1990. *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene*. København: Gyldendal.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard. <https://doi.org/10.1515/9783839413272-096>
- Spinoza, Benedict. 2001. *Ethics*. London: Wordworth Editions.
- Spinoza, Benedict. 2004. *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*. Mineola: Dover Publications.
- Spinoza, Benedict. 2018. "Den Politiske Afhandling". I Holm, Andreas Beck: *Benedict Spinoza*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 2018, 87-126.
- Tinland, Franck. 1985. "Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 175, 2, 195-222. <https://doi.org/10.3917/rphi>