

Jan Ifversen

Den Franske Revolution mellem demokrati og ideologi

*Aber erst mit der politischen Form der Demokratie
beginnt der ganz excessive Schätzung der Rede, sie
ist das grösste Machtmittel inter Pares geworden.*
(Nietzsche 1873)

Den Franske Revolution er en af den slags historiske fænomener, der til stidighed kalder på forklaringer. Dens pludselighed, radikalitet og voldsomhed har altid slået betragterne med undren. Så markant var denne begivenhed, at den siden hen er blevet gjort til et af de klassiske fikspunkter i periodiseringen af vores historie. Så fascinerende var den, at den i det efterfølgende århundrede blev tilkendt en næsten sakral status som indvarslingen af frihedens og lykkens rige (republikken, socialismen). Også i forskellige historieopfattelser indtager Revolutionen en providentiel rolle. Både i det 19. århundredes republikanske og det 20. århundredes marxistiske historieskrivning betragtes Revolutionen som selve *indløsningen* af historiens retning og egenfornuft; Revolutionen får status af en *nødvendig* hændelse. Velkendt er den marxistiske historieopfattelses udnævnelse af Revolutionen til krumtappen i kapitalismens selvrealiseringsproces.

En forudsætning for at kunne stille spørgsmålet om Revolutionens *hvorfor* er, at man frigør sig fra enhver deterministisk matrice, hvori den reduceres til agent for en underliggende vejviser eller til bærer af fremtidens fuldendelse. Revolutionen er ikke et nødvendigt produkt af den forudgående udvikling, men højst én mulighed blandt flere. Den er heller ikke et entydigt fænomen, hvori en bestemt bevægelse lader sig aflæse, men snarere et sammenfald af forskellige og ofte modsatrettede meninger og handlinger (1). Endelig kan Revolutionens *forløb* ikke betragtes som en opførelse af allerede eksisterende konflikter og spændinger. Såvel dramaet som aktørerne og måderne at spille på er nye. Spørgsmålet om Revolutionens *hvordan* kan ikke besvares alene med henvisningen til hvorfor. For det revolutionære forløb må forklares ud fra de *nye* betingelser, der skabes i denne proces. Revolutionen producerer så at sige sine egne årsager.

Men kan vi da overhovedet stille spørgsmålet om hvorfor? Naturligvis, for de revolutionære aktører agerer i og med historiens stof. Og selv om historien ikke går i en bestemt retning, så bevæger den sig. Der skabes hele tiden nyt. Derfor må Revolutionen ses i lyset af denne skabelse og *bevægelse*.

Revolutionen er oftest blevet betragtet som en økonomisk eller en social omvæltning. For den marxistiske revolutionsforskning - der i kraft af Albert Soboul og hans forgængere på den officielle revolutions-lærestol ved Sorbonne-universitetet har haft en dominerende position inden for fransk revolutionsforskning - er hovedindholdet i Revolutionen en kamp om ejendomsretten udsprunget af forandringer i samfundets produktionsmæssige strukturer. Her udkæmpes slaget mellem mere eller mindre skjulte agenter for et borgerskab, en feudaldadel og et præproletariat. Al tale og alle handlinger *dækker* i sidste ende *over* denne modsætning. I den engelske, socialhistoriske tradition (Alfred Cobban, Norman Hampson) lægges hovedvægten på en interessekonflikt mellem en flerhed af sociale grupper (jordejere, bønder, byens masser). I dette perspektiv er Revolutionen hovedsagelig en kamp om brødet (2). Det er den franske revolutionshistoriker François Furets store fortjeneste at have reintroduceret Revolutionen som en *politisk* revolution (3). Revolutionen betragtes her som en forandring af og *kamp om magten* i samfundet. Og politikken er såvel det symbolske rum, hvori denne kamp udspiller sig, som det kraftcentrum, hvorfra Revolutionen får næring. For i politikken produceres de betydninger, der giver begivenhederne mening.

Kun ved at betragte Revolutionen i dette perspektiv kan man forklare dens radikale konsekvenser for samfundet. For - som jeg skal argumentere for i det følgende - gennem magtens forandring ændres betingelserne for social handlen og for de sociale relationer. Heri følger jeg Claude Leforts idé om magten som den centrale dimension i det sociale fællesskab.

Revolutionen kan på ingen måde betragtes som en enkeltstående, politisk begivenhed, men må ses i lyset af en ny formgivning af samfundet og af de sociale interaktioner heri. Det er denne forandring en anden samfundsteoretiker, Alexis de Tocqueville har et klart blik for, når han analyserer forandringen fra det 18. århundredes til det 19. århundredes samfund som en *demokratisk revolution* (ganske vist uden at relatere Revolutionen til denne forandring). For både Lefort og Tocqueville bliver *demokratiet* det centrale begreb, som kan forklare forandringens form og betydning. For førstnævnte i forhold til magten, og for sidstnævnte i forhold til de sociale udvekslinger. Ved at begribe Revolutionen som det springende punkt i en demokratisk revolution vil jeg søge at læse Tocqueville i et Lefort'sk perspektiv.

Med "indførelsen" af politikken i 1789 åbnede der sig pludselig et nyt og uendeligt rum for betydningsproduktion, der blev styrende for Revolutionens forløb. Dette forløb blev i høj grad præget af en *kamp om betydninger*. En kamp,

hvor illusoriske fremstillinger af politikens mål truede med at annektere den sociale handlen i en sådan grad, at de blev den egentlige årsag til Revolutionens stadige radikalisering. Derfor må Revolutionen også ses i lyset af det, Furet har kaldt "ideens evige byden over den reelle historie" (Furet 1978: 49); altså Revolutionen i illusionens eller *ideologiens* vold.

DEN DEMOKRATISKE SAMFUNDSFORM

Claude Leforts teoretiske arbejder om demokratiet åbner op for at analysere Revolutionen i forhold til to af de ovenfor nævnte problemfelter, bevægelsen og magten. I hans demokratiteori mødes to centrale idéer: en idé om magtens position i samfundet og en idé om modernitetens politiske form. Disse to ideer udgør grundstammen i hans begreb om en *demokratisk samfundsform*.

Magten

Med afsæt i den klassiske, politiske filosofi fremfører Lefort en opfattelse af magten, der på afgørende vis bryder med den fremherskende, politologiske tendens til at identificere magten med et magtapparat. Der må etableres en skelnen mellem magt (*pouvoir*) og kraft (*puissance*). Som *pouvoir* er magten symbolsk, mens den som *puissance* er viljen, dvs. apparatet. Og for Lefort er magten først og fremmest *pouvoir*. Den *repræsenterer* samfundet. Det er denne repræsentationsproblematik, der introduceres af klassiske filosoffer som Machiavelli og Hobbes, for hvem magten netop er samfundets omdrejningspunkt.

Dette udgangspunkt knytter Lefort sammen med den fænomenologiske problematik om, hvordan noget bliver til, får mening og form. Han introducerer magten i forhold til spørgsmålet om et samfunds instituering, dets formgivning, som han kalder det (jf. den oversatte artikel i dette nummer). Formgivningen handler om, hvordan der etableres mening og handlingsrum i det sociale; hvordan et samfund konstituerer sit realitetsunivers. Det sker i *den oprindelige deling*, der instituerer et indenfor og et udenfor (i) det sociale. For at samfundet kan fremstå som en *enhed* - få identitet - må der udspalte sig en symbolsk pol, hvorfra samfundet med dets myriader af relationer kan konfigureres. (Man fristes til at sige: hvori det kan spejle sig) (4). Og denne pol er det, Lefort benævner magten. Magten repræsenterer den sociale enhed og giver den identitet. Magten er således samfundets symbolske pol.

Udspaltningen af denne pol forbinder sig til en imaginær dimension i det sociale. Grundlæggende, fordi symboliseringen forudsætter det imaginære (5). Det er i det imaginære, at menneskene *skaber* den anden, magten. Men samtidig er det magten, der frembringer *forestillingen* om enheden i samfundet. Det imaginære virker således i begge retninger.

Den luftige konstruktion, som magten er, kommer først til syne i og med *magt-*

haveren. Magtens sted kan nemlig besættes (undtaget er de primitive samfund, hvor dette sted alene kan optages af det hinsides, men da kommer magten heller ikke til syne (6). Magt-haveren (fyrsten i den klassiske terminologi) legemliggør afstanden til det sociale; han udfylder magtens transcendens. Han er, kan vi sige, den *Anden* for samfundet. Som sådan eksisterer han kun for de andre; hans egen væren er ophævet. Men fordi han er menneske, er han også *den samme*. Hans væren overskygger da hans fremtræden som Anden. Det er denne dobbelte position, fyrsten må tage på sig. Og det er mellem disse to roller, han hele tiden må cirkulere for at opretholde sin *legitime* status (7). Placerer magten sig endegyldigt i en af de to poler, ophæves magtens symbolske effektivitet. Hævder han at være den Anden, at være ikke-menneske, lægger han sin egen menneskeskikkelse blot og taber sin magiske kraft. Hævder han derimod at være den samme og blot at *have* en magt, kan han ikke adskilles og dermed udskille sig fra menneskemængden; så kan han ikke inkarnere samfundets andethed, og magten degenererer i despotiet (8). Magthaverens legitimation forbinder sig således til oprettholdelsen af samfundets symbolske pol. Ophører det ene, ophæves det andet.

Bevægelsen

Magten udgør omdrejningspunktet i den imaginære fremstilling af den sociale orden og dennes placering i en verdensorden. Enhver specifik samfundsform er på den måde også en specifik udformning af en verdensorden. Denne imaginære udformning forandrer sig imidlertid; den er i *bevægelse*. Og denne bevægelse har radikale konsekvenser for magthaverens karakter.

Den bevægelse, Lefort fremhæver som den centrale, er opgivelsen af det religiøse verdensbillede. Selv om han primært har interesseret sig for dette i den politiske tænkning, hvor den italienske humanisme og især Machiavelli fremhæves som et begyndelsespunkt, forhindrer intet os i at følge forandringen på magtens historiske niveau. Forandringstidspunktet bliver blot et andet.

Med opbruddet i troen på en teologisk verdensforklaring forsvinder den usynligheds sfære, der havde omgivet menneskenes historiske handlen. Alt bliver så at sige synligt. Der kan etableres en skarp deling mellem realitetens sfære og irrealitetens, hvortil religionen gradvist kan henvises. For Lefort er det hovedsagelig Machiavellis fortjeneste at have peget på realiteten som den politiske handlingens tumleplads - hos sidstnævnte udspringer magten og politikken alene af et styrkeforhold mellem agerende grupper - realitetens, det synliges grænser falder derved sammen med det rationelles grænser (Lefort 1972: 358). I den religiøst fremstillede samfunds- og verdensorden må realiteten altid føres tilbage til en oprindelig bestemmelse, til en altid eksisterende *generel viden*, hvis grundlag aldrig kan antastes af "fortolkningen af det synlige" (Lefort 1978: 293). Det er denne absolutte viden, der forsvinder med verdens afsakralisering. Det univer-

selle må da søge sine kilder i samfundet selv; samfundet bliver *selvreferentielt*.

Med ophævelsen af referencen til oprindelsens tidløshed må al menneskelig handlen indskrive sig i *tidens* åbenhed; samfundet må påtage sig en historicitet. Viden og handling må udspille sig i en dialektik mellem mening og ikke-mening, mellem kendt og ukendt. Det er denne dialektik, der er fundamentet for det moderne samfunds dynamik.

Denne bevægelses gennembrud i det politiske falder sammen med det absolutistiske monarkis sammenbrud. Den samfundsform, de franske revolutionære skulle døbe l'Ancien Régime, er på eksemplarisk vis indskrevet i en teologisk matrice. Magten fremtræder i monarkens person, hvor forbindelsen mellem den sociale orden og verdensordenen formidles. Samfundets relation til det hinsides udtrykkes i den royale inkarnationsfigur: kongen *inkarnerer* den oprindelige viden og den højeste retfærdighed (lovens essens). I hans person legemliggøres også samfundets enhed og den sociale ordens organiseringsprincip; kongens korpus figurerer det hierarkiske samfunds korporative og holistiske orden: kun gennem deres anviste plads i den samlede sociale organisme får samfundets enkelte dele liv (9). Med Leforts udtryk så gav magten "krop" til samfundet i kraft af sin *inkorporation* i kongen (Lefort 1986: 27) og, kunne man tilføje, absolut viden i kraft af inkarnationen.

Demokratiet

Kongens legitimation undergraves for alvor, da der fra samfundet fremstilles et andet billede af magten. Det er dette billede, som de franske repræsentanter for trediestanden straks efter indkaldelsen af generalstænderforsamlingen i maj 1789 med stadig højere røst fremfører, når de hævder, at magten udspringer af *nationen*. To fundamentale træk karakteriserer det billede, som kommer til at udfylde magttomrummet efter kongemagtens delegitimering: blotlæggelsen af samfundets institueringsproces og tømningen af magten.

"Der, hvor magten afgrænser sig inden for samfundet som det organ, der bringer det enhed; der, hvor magten må søge sin oprindelse fra det selvsamme sted, som skulle udspringe af dens handlen, er det det sociale scene, som kommer til syne; det er dets instituering, som repræsenteres på denne scene" (Lefort 1978: 283). Når magthaveren ikke længere er kongen, men nationen, så etableres den instituerende deling (i et indenfor og et udenfor) i samfundet selv. Udenfor er ikke uden for samfundets synsfelt. Og delingsprocessen, hvorigennem samfundet fremstår som en enhed, synliggøres. Synliggørelsen fremtræder i de to centrale nyindretninger, der markerer forandringen: politikens scene og valget. Skabelsen af enhed repræsenteres på en scene, der i bred forstand etablerer sig med selvstændiggørelsen af en politisk sfære; og i snævrere forstand udgøres af debatten i den repræsentative forsamling. I politikken og debatten gennemføres

efter fastlagte regler en proces, der skal resultere i en repræsentation af samfundets enhed. Men forudsætningen for, at delingen kan opføres på denne scene, er den repræsentation af den instituerende deling, som gennemspilles i *valg handlingen*. I denne handling udpeges magtens pol fra samfundet - under valget er magtens pol i princippet ophævet, eftersom den netop skal opstå heraf - der fremstår som atomiseret i ækvivalerende enheder (stemmer). Efter endt handling kan den udpegede pol atter restituere enheden i samfundet. Der har altså fundet en fremstilling af den proces sted, hvori magten udgår fra det sociale og samtidig (gen)skaber enheden heri (10).

Synliggørelsen af samfundets selvreferentialitet lader sig også aflæse i en forandret fremstilling af magtens sted. Magten kan hverken forbindes til en oprindelig viden eller figureres i en menneskekrop. Det er denne dobbelte negation, jeg med Lefort betegner som en *tømmning af magten*. Magten er tom, fordi den er ubestemmelig, konturløs og uden substans. Denne tømmning udtrykker sig i 1789 som en afpersonificering af magten: de revolutionære flytter magten fra kongens korpus til en abstrakt instans, nationen (folket) (11). Denne (tale)handling, der udgør grundlaget for den demokratiske revolution, markeres af den berømte resolution fra den 17. juni 1789, hvor trediestandens repræsentanter endeligt beslutter sig for at erklære, at "retten til at fortolke og præsentere nationens almenvilje alene tilhører den [forsamlingen af trediestandens repræsentanter]" (Arch.parl.: 127).

Overflytningen af magten til nationen fuldender den ovenfor skitserede bevægelse. Gennem nationen føres samfundets instituering tilbage til samfundet; samfundets opretholdelse baseres på en social viljesakt. Og gennem nationen ophører magten med at besidde et korpus. Denne "desinkorporation" placerer magten som en *rent* symbolsk instans. Magten kan ikke længere tale og handle; nationens vilje må "fortolkes og præsenteres". Samfundets symbolske pol er dermed blevet usynlig og ubestemmelig; synligt er kun repræsentationen af den (med repræsentationen af samfundets symbolske pol kan man tale om en symbolisering af anden grad). Og repræsentanterne hverken er eller har magten. I artikel tre af den menneskerettighedserklæring, der den 26. august 1789 bliver den nybagte nationalforsamlings første stykke lovgivningsarbejde, kodificeres dette. Her slås det fast, at "princippet for al suverænitet ligger i nationen; intet korps, intet individ kan udøve autoritet, som ikke udspringer direkte heraf." Synlige er kun de, som udøver *autoritet* i magtens navn.

Med tømmingen af magten ophører også samfundet med at fremstå som en organisk og holistisk enhed. Uden sit symbolske hoved og korpus atomiseres samfundet i mikroenheder. Intet demonstrerer afsubstantialiseringen af den sociale enhed tydeligere end valg handlingen: enheden skabes ved en proces, der splitter samfundet i bogstaveligt talt ens, tællelige enheder løsrevet fra enhver kontekst.



Som Lefort udtrykker det, så erstatter antallet substansen (Lefort 1986: 29). Af-substantialiseringen manifesterer sig som en *individualisering* af samfundet. En individualisering, der finder sin sociale form i princippet om den abstrakte lighed og sin politiske i stemmeretten.

Sammen med at magten mister sin krop, ophører muligheden for at inkarnere en absolut videns- og retfærdighedspol. Sandheden og loven er underlagt det sociale. Dette ophør udtrykkes ved en *adskillelse* af magtens sfære fra lovens og videns sfærer, der ved denne selvstændiggørelse konstituerer sig med egne regler og normer (en selvstændiggørelse, der også lader sig iagttage på økonomiens og æstetikens områder). Magtens handlinger, magtudøvelsen (og det dertil knyttede apparat, staten) må indskrive sig i lovens og videns registre. Og selv om disse gør krav på universel gyldighed, så vil deres rodfæstelse i det sociale hele tiden blotlægges. Det er denne paradoksale konstruktion, der kommer til udtryk i menneskerettighedserklæringen: menneskene giver *sig selv* en universel erklæring. Mennesket er således både subjekt og objekt for udsigelsen af den universelle sandhed.

Gennem *repræsentationsinstansen* - både de konkrete repræsentanter og den offentlige tale - underlægges magtens legitimitet samfundet. Den repræsenterende forsamling (nationalforsamlingen) søger at repræsentere den nationale vilje, almenviljen, folkets vilje (eller hvilken betegnelse, der nu vælges for enheden), men paradoksalt nok går repræsentationen af enheden over en synliggørelse af *konflikten* i samfundet (vi har her det samme paradoks som ved valget: enhed gennem deling). Den politiske *debat* og meningsudveksling i nationalforsamlingen er udtryk for en symbolsk overførsel af konflikten. De konflikter og de delinger, der gennemløber samfundet (i dagligdagen, i arbejdslivet, i forholdet til staten osv.) overføres til den institutionaliserede meningsudveksling. Sammenstød i samfundet omformes til meninger i politikens sfære. Allerede ved optakten til Revolutionen kan man observere, hvordan en konflikt om skattefritagelse gennem politikken (i stænderforsamlingen) omformes til en kamp mellem nationen og ikke-nationen, altså til spørgsmålet om nationens ret.

Debatten begrænser sig imidlertid ikke til den konkrete repræsentationsinstans, den foregår bredt i et *offentligt rum*. Optakten til Revolutionen er karakteriseret ved en eksplosion i skrifter og pamfletter, hvori *meninger* gives til kende. Overflytningen af magten til nationen sker i den ordstrøm, der hævder at tale i dette "subjekts" navn. Den nye magthaver eksisterer således kun i talen som meninger. Nationen kommer kun til syne eller rettere til orde i en meningssfære, hvis eksistens afhænger af den permanente tale. Kun den offentlige tale repræsenterer nationen. Men for at nationen kan tale, må talens ophavssituation og talerens reelle position ophæves, således at talen fremstår som anonym; taleren må reduceres til ord-fører (porte-parole). "Jeg taler" må forvandles til "nationen taler". Den of-

fentlige tale skubber sig således ind mellem den tomme magt og samfundet. Derfor er Revolutionen også et skifte fra magtens tale til *talens magt* (Lefort 1986: 134).

Med legaliseringen af en menings sfære uden for statens domæne, hvilket sker i den berømte artikel 11 i menneskerettighedserklæringen, konstituerer denne sfære sig endeligt som en nødvendig reference for de politiske aktører og magtudøverne. Skal deres tale løbende forbinde sig til folket (hvilket bliver *det centrale problem*, efterhånden som Revolutionen skrider frem) må den finde en klangbund i menings sfæren. I kampen om at fabrikere enighed må deres tale blive nationens tale, dvs. en anonym tale.

Frihedens dynamik

Tømningen og afsubstantialiseringen af samfundets fikspunkter lægger det blot for en permanent skabelse af sin egen historie. Uvisheden og ustabiliteten sætter sig som et grundvilkår for det sociale liv. Et vilkår, der med den demokratiske revolution får sin institutionelle form i produktionen af loven, i den tilbagevendende repræsentation og italesættelse af magten, i repræsentationen af et heterogent samfund osv. Kort sagt en form baseret på et system af flydende repræsentation, hvis referent er genstand for vedvarende debat i samfundet. Også Tocqueville har peget på ustabiliteten som demokratiets særkende. Atter og atter må han fremhæve den "universelle tumult" og "evige bevægelse", der karakteriserer dette samfund, hvor menneskene uafslædigt bevæger sig fra en position til en anden.

Gennem menneskerettighederne åbenbarer den universelle tumult sig som en *frihedens dynamik*. For menneskenes tildeling af ret til sig selv, giver dem ikke kun ret til at hævde deres natur, men også ret til at bestemme deres rettigheder. Selv om retten forankres i den menneskelige natur, så er også naturen underkastet debatten. Som institutionelt dispositiv åbner menneskerettighederne op for, at tumulten i samfundet kan manifestere sig i stadige krav om rettigheder.

Lighedens dynamik - Tocquevilles demokrati

Også Tocqueville opererer med en demokratisk samfundsform, som han profileterer over for den aristokratiske. Tocquevilles demokrati udgår imidlertid ikke fra magten, men fra "den sociale tilstand". Den sociale tilstand *bevæger sig* fra aristokratiet til demokratiet; og den underliggende kraft i denne bevægelse er den tiltagende *lighed i betingelser*. Ligheden skal hos Tocqueville i første omgang forstås bogstaveligt: individerne i samfundet kommer til at ligne hinanden: "Når klasserne [les rangs] er næsten lige hos et folk, når menneskene har næsten den samme måde at tænke og føle på, så kan enhver på et øjeblik bedømme alle de andres følelser: han kaster et hurtigt blik på sig selv; det er nok" (Tocqueville

1840: 541). Det er denne lighed som enshed, der strukturerer det demokratiske samfund og konstituerer dets dynamik. Dynamikken udtrykker sig gennem den *mobilitet*, som ligheden skaber: "I de oplyste og frie, demokratiske århundreder er der intet, som adskiller menneskene eller fastholder dem på deres plads; de hæver sig og synker ned med en enestående hast" (ibid.: 453). Men ligheden er også årsag til en anden central dimension i demokratiet: *uafhængigheden*, for "ligheden placerer menneskene ved siden af hinanden uden fælles bånd, som fastholder dem" (ibid.: 499).

Selv om den voksende lighed kan begribes som en realhistorisk foreteelse - det er det, Tocqueville gør i *L'Ancien Régime et la Révolution* - så peges der hermed imidlertid også på et generelt princip for den sociale organisering i demokratiet. Ligheden bliver således udtryk for en radikal omformning af de *sociale relationer*. En omformning fra et hierarkisk, vertikalt princip i det aristokratiske samfund, kendetegnet ved en naturlig(gjort) adskillelse og afstand de forskellige samfundsgrupper imellem, til et horisontalt princip i det demokratiske samfund, hvor barrierer og afstande er ophævet. Men denne ophævelse har først og fremmest symbolsk karakter; det er en *abstrakt lighed*, der er tale om: "Det er forgæves, at rigdom og fattigdom, befaling og adlyden skaber stor afstand mellem to mennesker, den offentlige mening om tingene i almindelighed tilnærmer dem til det fælles niveau og skaber mellem dem en slags *imaginær lighed* på trods af den reelle ulighed i deres situation" (ibid.: 552; min udhævelse). Her formidles ligheden over den offentlige sfære.

Lighedens horisontalisering af de sociale relationer markerer en fundamental forandring af samfundet. Der sættes en ny logik for de sociale udvekslinger, når de reelle forskelle ophæves i en abstrakt lighed. Hvor det er muligt for den ene at genkende sig i den anden, for den ene at sætte sig i den andens *sted*, sprænges de barrierer, der adskilte individerne i *givne* positioner. Man kan sige, at det identitære erstatter det forskellige som socialt organiseringsprincip, i og med ophævelsen af den andethed, som inkarneredes i de hierarkiske forskelspositioner. I den hierarkiske forskelsorganisering bindes den sociale udveksling til en værensorden: man udtrykker det sted, hvor man en gang er (placeret); hvorimod identitetsorganiseringen reducerer positionerne til blotte fremtrædelser: positionen bestemmes alene i *relationen* til den anden.

Overført på talens felt får denne organisering radikale forandringer af udsigelsesbetingelserne til følge. Hvor talen ikke indskriver sig i en forudbestemt udvekslingsorden, der determinerer udsagnet, etablerer den sig "tvangfrit" i hele samfundet eller rettere i den offentlige sfære. Denne sfære bliver det symbolske sted, hvor talen (og taleren, som Tocqueville fremfører ovenfor) løsrives fra de forskellige reelle positioner; det sted, hvor de talende placerer sig i en lige og positionsløs relation over for hinanden (eller rettere placeres, eftersom det er i

"mødet", at deres gensidige genkendelighed opstår - ligheden udgår ikke fra den enkelte) (12).

Tocqueville selv knytter ikke denne bevægelse til en forandring af magten. Imidlertid læser Marcel Gauchet ham i en Lefort'sk optik. To forhold gør dette nærliggende. For det første kan fremkomsten af en abstrakt lighed som princip for udvekslingen betragtes som et led i den omfattende afsubstantialisering, der kendetegner den demokratiske revolution: netop som afsubstantialisering af de sociale *forskelle*. For det andet umuliggør ligheden den inkarnation af andetheden, der i det absolutistisk-aristokratiske samfund var betingelsen for social enhed. Der var den anden anden, her er den anden den samme.

For Tocqueville dukker spørgsmålet om magten først op i forbindelse med lighedens skabelse af uafhængige individer. Det er ud fra uafhængigheden, at han peger på de negative effekter af ligheden, der kondenseres i hans berømte billede af den moderne stat som en anonym og absolut formynderstat (Etat tutélaire). Uafhængigheden rummer på den ene side risikoen for en *isolation* af individerne fra hinanden, der kan ende med enten en opløsning af det sociale fællesskab (anarkiet) eller underkastelse. Det sidste, fordi individet i sin isolerede tilstand kun har én instans at rette sig mod: staten. Samtidig fremstår staten med nedbrydelsen af det aristokratiske samfunds mellemlid (corps intermédiaires), der ifølge Tocqueville havde udgjort en slags bufferzone mellem stat og individ, som den eneste overindividuelle instans. Statens vækst og etatiseringen af samfundet er således en følgevirkning af uafhængigheden. På den anden side rummer uafhængigheden et element af *selvtilstrækkelighed*, der lukker individet inde i sin egen umiddelbare interessesfære. Denne selvtilstrækkelighed, som Tocqueville benævner individualisme, leder til desengagement over for politikken.

Magten i demokratiet er imidlertid i det Tocqueville'ske perspektiv ikke kun et spørgsmål om en selvstændiggjort, formynderstat. Tocqueville er klar over, at frisættelsen af en opinions sfære har afgørende indflydelse på magtens form. Han taler således om en opinionsmagt som værende "altid uregelmæssig, lunefuld, udefinerbar: et korpus uden organer; skyggen af folkets suverænitet snarere end selve folkets suverænitet" (Tocqueville 1856: 945). Men opinionsmagten kommer til at udfylde samme funktion som staten: den opsuger individet i en tvungen homogenisering. Den er demokratiets "usynlige hånd".

I Tocquevilles beskrivelse af lighedens negative dynamik ledsages magtens anonymisering i staten af individets forsvinden i den masse, der med folkets suverænitet produceres som et mægtigt billede af folket som enhed. Men hvad han her peger på er det totalitære fantasme, der hvirvles op i og med demokratiet; fantasmet om substantialitet, i folket, i staten, i opinionen.

For Tocqueville er den eneste frelse mod dette kollektive og anonyme monster

at finde i *friheden*: "Kun den [friheden] kan trække borgerne ud af den isolation, hvori deres uafhængige situation får dem til at leve, for at tvinge dem til at nærme sig hinanden" (Tocqueville 1856: 951). Friheden må manifestere sig i form af politiske rettigheder, og hvad han vægter endnu mere, en god portion "vertu", der her bliver næsten synonymt med engagementet. Friheden har imidlertid ikke samme status som ligheden. Hvor ligheden forstås som en nødvendighed, så er friheden en kunst; den kunst, det er at dæmme op for lighedens negative virkninger (13). Denne kunst må dyrkes i de rette politiske institutioner. Ud fra denne skelnen kan demokratiets epoke karakteriseres som et spændingsfelt mellem lighedens nødvendighed og frihedens mulighed.

Tocqueville påpeger de momenter i demokratiet, der tenderer mod at ophæve det. Imidlertid synes han at indføre disse momenter i en nødvendig logik. Den dynamik, han fremanalyserer, bringer ham næsten uvægerligt frem mod demokratiets modsætning. Det er der hovedsageligt tre grunde til. For det første tenderer han mod at opfatte magten i en substantialiseret form. Den ustabilitet, han så præcist iagttaget i det demokratiske samfund, ophæver han i staten og det kollektive subjekt, folket. Hvad han ikke ser, er, at ustabiliteten netop hænger sammen med den anonyme, dvs. upersonlige magt; at samfundet er ustabil, fordi magten ikke kan personificeres. Han skelner heller ikke mellem folkets magt og statens magt. Derved eliminerer han den heterogenitet, der etablerer sig i konkurrencen om at repræsentere folket. For det andet betragtes friheden som ekstern i forhold til demokratiet. Den indre frihedsdynamik i form af åbenhed over for samfundet, der konstitueres med rettens autonomi og rettighedsmuligheden, er Tocqueville blind for. Endelig for det tredje betragtes lighedens dynamik som entydigt negativ, hvad den ikke kan, eftersom den abstrakte lighed også er forudsætningen for talen og talerens uhindrede bevægelse i det sociale rum.

Når Tocqueville således fremskriver et totalitært fantasme i en realhistorisk udvikling, skyldes det i bund og grund, at han forankrer sit demokrati i en social tilstand, hvis bevægelseslogikker så at sige overvælder ham, og ikke i den symboliske formgivning af denne tilstand. Ligesom hos Marx begribes det sociale i sidste ende fra det sociale selv uden symbolsk formidling.

IDEOLOGIENS DYNAMIK

Med den demokratiske revolutions forandring af magten indtræder en ny dynamik i det sociale. Revolutionen er på den ene side det historiske udtryk for denne forandring; og på den anden side indskriver det revolutionære *forløb* sig i en modalitet sat af denne dynamik. Revolutionen udspiller sig for åbent tæppe på den opstillede scene efter fastlagte regler. Scenen er politikkens felt, der krystalliserer sig i nationalforsamlingen og dens med- og modspiller, den offentlige opi-

nion. Her tales om magten.

Men Revolutionens forløb må også anskues som den enes bestræbelser på at lade sin tale overdøve den andens. Den demokratiske tumult antænder en permanent *kamp om magten* som en kamp om at bestemme og substantialisere den. Med det imaginæres henvisthed til det sociale finder det sig til rette i en diskurs om samfundet. Det imaginæres diskurs om det sociale benævner vi *den ideologiske diskurs*. Gennem denne diskurs formidles en grundlæggende *illusion* om, at menneskene kan udpege en essens og finalitet i samfundet. En illusion, der skal negere det demokratiske samfunds grundlæggende uvished. Det er Lefort, der har påpeget denne funktion: "...ideologien opstår som følge af et tilsløringsprincip, som den ikke selv sætter i værk: den markerer den sociale diskurs' venden sig mod sig selv, hvorved alle de tegn, der er i stand til at nedbryde den sociale værens vished ophæves" (Lefort 1978: 298) (14). Ideologien simulerer en totalitetshorisont, hvori tiden/historien kan ophæves og samfundet homogeniseres. Samtidig søger ideologien at *tilsløre*, at den kun er en diskurs *om* samfundets væren, for at kunne fremstå som en tale fra væren selv. Skellet mellem diskurs og væren forsøges med andre ord ophævet. Diskursen søger på den måde at foregribe alle hændelser for at inddrage dem i sin horisont. Dette gør den ved hele tiden at naturliggøre og substantialisere det sociale.

Den demokratiske revolution åbner således op for en ideologisk diskurs. Revolutionen er derfor samtidig indskrevet i en anden modalitet sat af det imaginære: *ideologiens dynamik*.

Den revolutionære ideologi formes ud fra det epistemologiske materiale, der indgik i den demokratiske revolution. Folket, nationen, individet, almenviljen, fornuften etc. indgår såvel i sprogliggørelsen af det nye billede af magten som i den ideologiske diskurs herom; men heri tjener disse betegnelser en anden *funktion*, nemlig at ophæve ustabiliteten og udfylde tomheden.

Skal man belyse den revolutionære ideologis rolle og indhold, må man skelne mellem to hovedfaser. En første, liberal fase, hvor ideologien fungerer inden for de demokratiske institutioner; og en anden, jacobinsk fase, der markeres af en gradvis demontering af disse, hvorved ideologien kan tage magten. Den første fase kan tidsfæstes til årene 1789-1792; den anden til årene 1792-1794. Endelig kunne tilføjes en tredje, indledt af jacobinerdiktaturets fald 9. Thermidor år III (27. juli 1794).

I demokratiet indtager som nævnt de konkurrerende politiske taler rollen som magtens repræsentationsinstans. Talerne fungerer imidlertid ikke som en neutral repræsentation af delingerne og konflikterne i samfundet. Deres indhold formes i og af et *ideologisk mønster*. Dette mønster danner i sin helhed den imaginære for-

tolkningsramme, hvormed det nye, begivenheden, kan reduceres til det kendte. Revolutionens forløb udspiller sig i et spændingsfelt mellem denne imaginære ramme og så de begivenheder, der hele tiden dukker op som følge af demokratiets åbning over for det nye.

En række fundamentale illusioner indgår fra første færd i de revolutionæres tale. Ganske kort tid efter den skelsættende 17. juni begynder trediestandens repræsentanter at omtale deres handling som et led i et "universelt regenerationsprojekt". Ideen om et radikalt brud med historien griber hurtigt de revolutionære. Og snart benævner de deres handling som en revolution. I forbindelse med debatten om nødvendigheden af en forfatning tager ideen om skabelsen af en ny orden, eller snarere en orden overhovedet, form. Forfatningen skal være fundamentet i det gigantiske skaberværk, de revolutionære vil opbygge fra grunden. Og grunden er her det jomfruelige begyndelsespunkt, de selv sætter ved bl.a. at betegne det, som lå forud for deres handlen som l'ancien (régime). I første omgang kan denne "konstruktivisme" betragtes som en sprogliggørelse af selvreferentialiteten: menneskene skaber selv deres samfund. Men i anden omgang indeholder den kimen til en fatal illusion om politikens *grænseløse* skaberkraft (15). En illusion, der kulminerer i det Robespierre'ske projekt om at skabe l'homme nouveau, hvor det, der begyndte som en skabelse af konstitutionelle rammer, perverterer til en idé om et altomfattende statsligt opdragelsesprojekt.

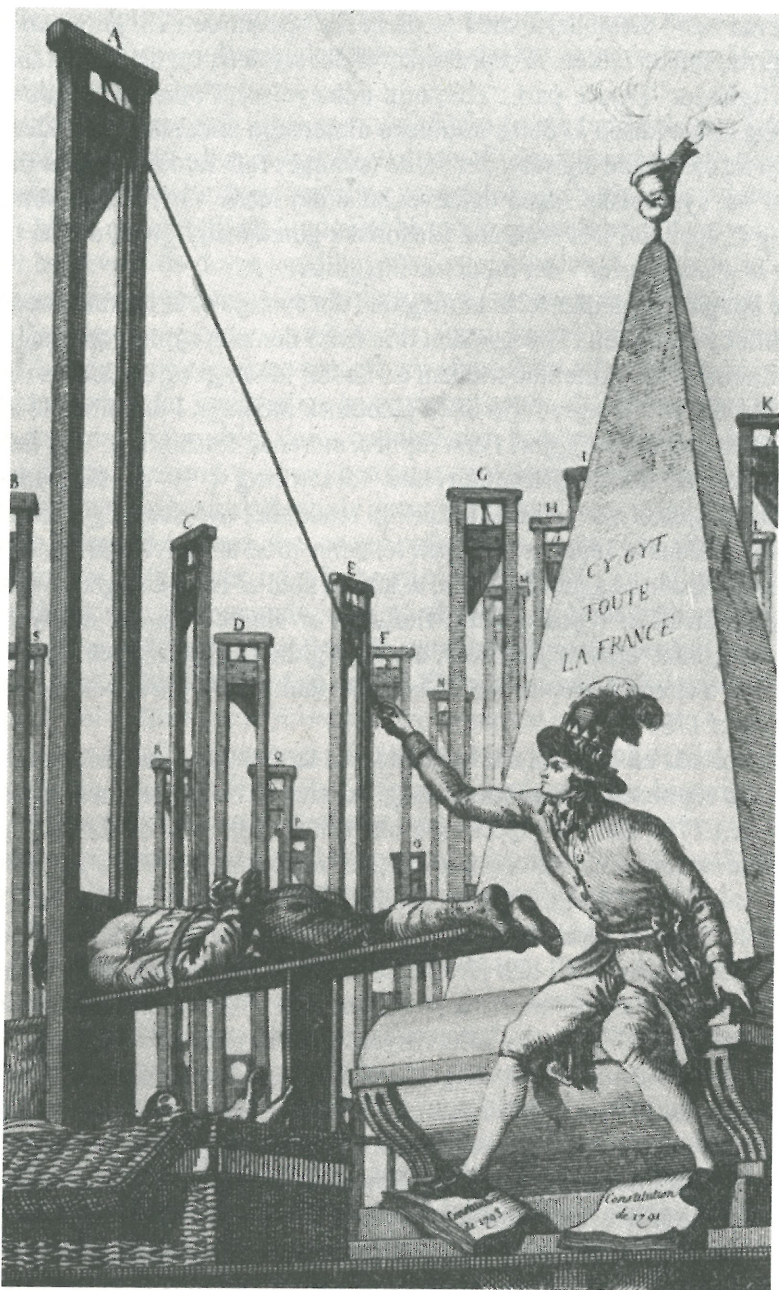
Denne illusion får næring af en anden. De revolutionære lader deres handlen fremstå som en indløsning af *fornuftens* og *naturens orden*. På én og samme tid markerer deres handlinger et begyndelsespunkt, en ny tid, og et *slutpunkt*, realiseringen af den menneskelige natur. I dette nulpunkt ophører historien. Et af de mest markante træk i de revolutionæres tale, og det allerede fra begyndelsen, er bestræbelsen på at sætte det historiske punktum for deres "revolution" under henvisning til, at deres handlinger udtrykker "ubevægelige sandheder (...) som er i tingenes natur", som Target sagde det om forfatningen i nationalforsamlingen 1. august 1789 (Arch. parl.: 320). Efter dette punktum måtte alt i princippet være natur (og lykke, for nu at nævne et andet af de finale betegnelser, "le bonheur publique"). Hvor diskursen forankres i det naturliges absolutte pol, kan den andens diskurs relegeres til det unaturliges domæne. De, som ikke har fulgt fremskridtets vej, må undskyldes "for at være blevet i barbariets og uvidenhedens århundrede, ligesom man undskylder vanviddet og sindssygen"; så konsekvent udtrykte Garant le jeune det i nationalforsamlingen (Arch. parl.: 312). Bortset fra ophævelsen af tiden i et bastant billede af evigheden, så er det ikke svært at se, hvilket sprængstof et sådant udsagn indeholder.

Den repræsenterende forsamlings rent symbolske underlag i nationen/folket er fra begyndelsen kilde til bestræbelser på at trække det symbolske ned i det reelle ved at materialisere "folket" i den empiriske befolkningsmasse. "Folket" gøres

identisk med det synlige folk. Det er denne *synliggørelse*, der træder frem hos Le Pelletier, når han i forbindelse med de parisiske optøjer den 13. juli udtaler: "Når ingen repræsenterer folket, så repræsenterer det *sig selv*, og da går det til frygtelige yderligheder" (Arch. parl.: 228; min udhævelse). Folket er her de rasende masser. Og ophævelsen af den symbolske dimension understreges i talen om, at folket kan repræsentere sig selv: det reelle (synlige) folk falder sammen med navnet. Hvor det symbolske søges ophævet, skal det reelle være fuldkommen synligt for og af sig selv. Det er denne illusoriske gennemsigthed, denne transparens, der er grundfiguren i det moderne imaginære (16).

Denne imaginære stedfæstelse af magten i det synlige er et fremherskende træk i den politiske tale. Men i spørgsmålet om, *hvad* der skal synliggøre magten, går der en skillelinie. En skillelinie mellem en liberal ideologi og det, der, som Revolutionen skrider frem, tager form af en jacobinsk ideologi. I den liberale ideologi søges magten alene synliggjort i den repræsenterende forsamling. Ved hele tiden at ville placere den repræsenterende forsamling i ly af samfundet (de repræsenterede) sker der i denne diskurs en tendentiell overskæring af båndene til samfundet, således at repræsentationen tenderer mod at henvise til sig selv. Indlejret i denne diskurs ligger ideen om, at kun et fåtal af befolkningen overhovedet besidder evnen til at repræsentere; flertallet er simpelthen for uoplyst hertil. Denne *eksklusions- eller ulighedssidé*, der er et grundlæggende træk i den liberale ideologi, går allerede igennem Sieyès berømte kampskrift *Qu'est-ce que le Tiers-état* fra januar 1789 (17).

Heroverfor står en diskurs, der lader magten komme til syne både inden for og uden for den repræsenterende forsamling. Allerede i de første interventioner fra Robespierre i 1789 kan man spore en tendens til at udnævne de forskellige mere eller mindre voldsomme manifestationer, der udspiller sig i Paris fra sommeren 1789, til "folkets" handlinger. Her er det altså snarere en *integrationsidé* (baseret på en fremhævelse af ligheden), der er på spil: folket kan potentielt være overalt. Det er denne tendens, der i den jacobinsk dominerede periode af Revolutionen (1792-94) udvikler sig til en effektiv *magtteknik*. I denne periode sættes synliggørelsen af "folket" i system. Dets tilsynkomst knyttes til et flydende netværk af figurationer i sektionsforsamlinger, *sociétés populaires*, revolutionære *jour-nées* og *petitioner* til nationalforsamlingen (det, som traditionelt samles under betegnelsen *sans culotte-bevægelsen*). Dette netværk manipuleres behændigt af de jacobinske ledere, der lader deres tale bevæge sig mellem de af dem udpegede *figurationer*. Furet har således påvist, hvorledes Robespierre var en sand mester i at lade sin tale alternere mellem skiftende positioner: "... han alene har forenet det direkte demokrati og repræsentationsprincippet ved at installere sig i toppen af en pyramide af ækvivalerende instanser, hvis opretholdelse garanteres af hans tale. Han er folket i sektionerne, folket i jacobinerklubben, folket i den nationale



“Robespierre guillotinerer bødler efter at have guillotineret alle franskmænd.“

repræsentation" (Furet 1978: 101). (Furet anvender her betegnelsen direkte demokrati til at karakterisere den situation, hvor folket kan fremstilles uden for den repræsenterende forsamling).

Synliggørelsen antager i talen om *folkets årvågenhed* (la vigilance populaire) en fuldkommen karakter. I denne tale vogter folkets øje overalt og kan slå til når som helst. Hvor "folket" er latent til stede i alle handlinger, smelter diskursen sammen med magten. Enhver tildragelse får alene betydning i den diskurs, der tildeler den legitimitet, dvs. lader den være udtryk for "folket", eller modsat illegitimitet, ved at henvise den til fjendens værk.

Men diskursens erobring af begivenhederne, af manifestationerne i samfundet er forbundet med en *terroristisk* immobilisering af de demokratiske institutioner. Den institutionaliserede trussel (i form af de revolutionære overvågningskomiteer), hvor enhver tale hele tiden risikerer at blive stemplet som illegitim, dvs. tilhørende fjenden, anti-folket, lukker debatten såvel i offentligheden som i den repræsenterende forsamling. Hvor én diskurs på terroristisk vis *tager magten*, er det (symbolske) rum, hvortil debatten skal henvise, lukket. Vejen er således banet for det totalitære fantasme, hvor samfundet kan blive et med sig selv. Bestræbelserne på at realisere fantasmet om det fuldkomment synlige samfund, om et samfund, der behersker sin egen instituering, kulminerer i velfærdskomiteens diktatur baseret på Robespierres berømte principper for den revolutionære regering. Det nærmeste, man kom til at ophæve grænserne mellem staten og samfundet, mellem talen og handlingen, mellem "folket" og magtudøvelsen, mellem Revolutionens tid og historien var denne komité, hvis intention det var at overskue alle begivenheder og indsætte dem i det revolutionære projekt.

Det totalitære projekt står imidlertid konstant i fare for at udstille sin imaginære karakter. For så snart "folket" udpeges i virkelighedens felt, blotlægges de udpegedes faktiske karakter af minoritet, af ballademagere, af sektionsmedlemmer etc., hvorved deres handlinger mister deres "folkelighed". Kun så længe magtudøveren, dvs. Robespierre og konsorter, kan friholde deres billede af magten fra enhver tilsmudsning fra den konkrete handlen, kun så længe de kan holde gang i "det semiotiske kredsløb" (Furet), kan de hævde at tale i magtens navn. Og dette kredsløb bliver stadig mere afhængigt af terroren. I takt med at de forskellige faktiske grupper fratages deres legitimitet og stemples som forrædere indsnævres mulighederne for at figurere "folket" i den konkrete handlen. Hvor de gode til slut kun er at finde inden for selve velfærdskomiteen, er det pludselig den, der lægger sin partikularitet blot. Den 9. Thermidor kan Robespierres tale i konventet ikke længere finde genklang i virkeligheden. Det folk, han påkalder sig, er kun et ord på hans læber. Andre taler nu i "folkets" navn og placerer Robespierre i anti-folkets rækker.

Magtens placering i "folket" ledsages i de revolutionæres tale fra første færd af en symbolsk modpol: *ffjenden*. Gennem talen om fjenden introducerer de revolutionære en betegnelse for det, som kan ekskluderes. Allerede Sieyès' berømte erklæring om, at kun trediestanden er nationen, etablerer et skel mellem dem, som er indenfor, og dem, som står udenfor. Nationen står over for ikke-nationen. Og ikke-nationen bliver snart identisk med nationens fjender; således hos Mirabeau i diskussionen om en adresse til kongen i forbindelse med 14. juli-begivenhederne: "Vores fjender håbede på, at yderligheder fra vores side eller folkets heftighed, ville retfærdiggøre de foranstaltninger, som de havde vidst at foretage; de håbede på at skabe skyldige for at tiltage sig rettigheder mod nationen og mod os" (Arch. parl.: 241). Udpegningen af fjenden er begyndt. Det er denne "fjende", der i den ideologiske diskurs bliver et middel til at hævde sin egen position på Revolutionens og folkets side, og som samtidig bliver et magt-instrument til at ekskludere sine *politiske* modstandere. Revolutionens forløb kan bl.a. ses som en kamp mod et stigende antal fjender kulminerende i et permanent aristokratisk *komplot*, der udgør den negative side af folkets årvågenhed: folket er altid rede, fordi fjenden er overalt. Denne vækst i fjendernes antal følger sin egen bevægelse uafhængigt af den reelle modstand mod Revolutionen. Det (imaginære) aristokratiske komplot breder sig som ringe i vandet for til slut at trænge ind i selve nationalforsamlingen. Fra at fjenden i begyndelsen kun bliver identificeret med kongens "perfide rådgivere" ender den med at være allestedsnærværende.

Måske tydeligere end noget andet illustrerer komplotideen diskursens hegemoni i Revolutionen. For som også Furet har vist det, så er der ingen direkte forbindelse mellem den reelle modstand mod Revolutionen og så de revolutionæres omtale af deres fjender (18).

I Furets analyse af den revolutionære ideologi har komplotideen en helt central position. Han går så vidt at udnævne komplottet til, sammen med ideen om folkets vilje, at udgøre de to sider i en demokratisk forestilling (*l'imaginaire démocratique*) om magten. (Furet 1978: 92). Komplottet med tilføjelsen aristokratisk kommer til at inkarnere Revolutionens negative pol: "Aristokratiet, det er lighedens modsætning, som komplottet er en modsat magt af folkets" (*ibid.*: 93). Det centrale er her understregningen af komplementariteten: ideen om folkets homogene vilje ledsages af en idé om en lige så homogen ond vilje, fordi den repræsenterende forsamling ikke er i stand til at koncipere opposition.

Furets tese er imidlertid kun delvis rigtig. Rigtigt er det, at det revolutionære "sprog" ikke kan betegne opposition. Heri repræsenterer repræsentanterne én national vilje. Kun i en-heden kommer nationen til orde. Det var ideen om nationen som "une et indivisible", der herskede. I denne "Rousseau'ske verden" måtte en-

hed også være enighed, for hvordan erklære sig uenig i nationens vilje. Uenighed kunne kun opfattes som partikulær*interessers* forsøg på at obstruere nationens vilje. Og det værste, der kunne ske, var, at den frygtede "esprit de faction" eller "esprit du parti" fandt vej til repræsentationen.

Det er tydeligt, at de revolutionære ikke har ord til at benævne delingen i samfundet, og at ideen om at betegne uenighed som en fjendtlig manifestation ligger latent i det homogeniserende "sprog". Men netop kun latent, for så længe bestemmelsen af nationens vilje er underlagt en debat, kan den ikke inkarneres. Heller ikke flertallet kan dette, med mindre det forhindrer mindretallet i at åbne munden. Så længe ingen kan synliggøre de partikulære interesser i en bestemt position uden at blive *modsagt*, opretholdes konkurrencen (mellem ideologiske diskurser) om nationens vilje.

I sin betoning af det demokratiske imaginære ser Furet ikke betydningen af den demokratiske revolution. Selv om det er rigtigt, at den homogeniserende diskurs peger frem mod et totalitært fantasme, så vil den demokratiske debat til stadighed pege tilbage mod den tomme magt. Den imaginære diskurs' bestræbelser på at besætte magten og skærme samfundet mod tidens uvished vil støde på det demokratiske samfunds principielle ubestemmelighed. Men hvor denne diskurs forbinder sig med et statsligt tvangsapparat for at sætte de demokratiske "usikkerhedsmomenter" ud af spil, får ideen magt over virkeligheden. "Fra da af", siger Furet, "mister enhver debat sin raison d'être, eftersom der intet rum er at besætte mellem ideen og magten" (Furet 1978: 115). Det er det, der gradvist sker fra 1792 til 1794, hvor jacobinerne *ved hjælp af terroren* demonterer frihedens dynamik. Det jacobinske projekts realitet er kendetegnet ved en ophævelse af de individuelle frihedsrettigheder, en omgåelse af repræsentationsinstansen og en permanent trussel om at negere den ueniges sociale eksistens. I det jacobinske herredømmes kulminationsfase i foråret 1794 demonstreres til fulde det totalitære paradoks: drømmen om samfundets enhed, om den fuldkomne harmoni og enighed, om folkets magt fører til et terroristisk despoti. Et paradoks, Robespierre formulerede med al ønskelig tydelighed i sin berømte argumentation for nødvendigheden af en revolutionær regering: "Terror er ikke andet end retfærdighed, hurtig, hård og ubøjelig; den er derfor et udtryk for dyden (...). Revolutionsregeringen er frihedens despoti mod tyranniet." (*Oeuvres* X: 356-57).

Kan man imidlertid som Furet tale om "en logisk udvikling" fra 1789's demokratiske revolution til 1794's totalitære paradoks? (Furet 1978: 84). Furet baserer sin logik på det forhold, at "revolutionen fra sin begyndelse konstituerede magten med opinion." (ibid.). Ganske vist konstitueres demokratiet i et samspil mellem de to repræsentationsinstanser, den repræsenterende forsamling og opini-

onssfæren, men det afgørende er, at ingen kan monopolisere de to instanser, og at ingen kan tage det repræsenterede i besiddelse uden at udstille sin egen partikularitet. Hvor dette finder sted afløses den demokratiske revolution af en totalitær baseret på vold. Enhver tale om en logisk udvikling mellem disse to fjerner blikket fra de forskellige tiltag, hvorigennem de demokratiske institutioner mister terræn (19). Snarere end at trække en logisk linie mellem den ideologiske diskurs og ideologien ved magten kunne man se det sidste som en permanent trussel i og for demokratiet. Demokratiet genererer hele tiden bestræbelser på at gribe udviklingen i farten for at forme den i ens eget billede. Og truslen om at realisere et i-maginært projekt ved at monopolisere magtudøvelsen er altid til stede, hvad netop det jacobinske diktatur er udtryk for.

Citeret litteratur

- Archives parlementaires. 1867. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres française. 1re série de 1787 à 1799, tome 8. Paris.
- Furet, François 1978 (1985). *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel 1980. "Tocqueville, Amérique et nous", i *Libre* nr.7, pp. 43-120.
- Lefort, Claude 1972 (1986). *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard.
1978. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard
1986. *Essais sur le politique. XIXe- XXe siècles*. Paris: Seuil.
- Lefort, Claude et Gauchet, Marcel
1971. "Sur la démocratie: le politique et l'institution du social", i *Textures* nr.2-3, pp. 7-78.
- Robespierre, Maximilien
1966. *Oeuvres Complètes*, tome X. Paris.
- Tocqueville, Alexis de
- 1840 (1986). *De la démocratie en Amérique*, i Tocqueville. Paris: Robert Laffont, pp. 427-665.
- 1856 (1986). *L'Ancien Régime et la Révolution*, i samme pp. 947-1105.

Noter

1) I François Furets og Denis Richets markante bog *La Révolution française* fra 1965, der for nyligt er blevet oversat til dansk (*Den franske Revolution*, Forum 1988), er en af de centrale ideer, at Revolutionen bestod af mindst tre bevægelser: en juridisk revolution, en bonderevolution og en parisisk revolution.

2) Det skal dog retfærdigvis nævnes, at denne tradition ikke opererer inden for en historiefilosofisk determinisme.

3) Den teoretiske begrundelse herfor har Furet givet i bogen *Penser la Révolution*

française fra 1978, der, som det vil fremgå, har været en stor inspirationskilde for de videre betragtninger.

4) Ligheden med den lacanianske institueringsproblematik er slående og næppe tilfældig.

5) For forholdet mellem det symbolske og det imaginære i det sociale, se Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975. Lefort ligger i sin begrebsanvendelse tæt op ad sin gamle compagnon de route Castoriadis.

6) Marcel Gauchet har i "La dette du sens et les racines de l'Etat", i *Libre* nr. 2, 1977, pp.5-43, behandlet magtens status i de primitive samfund.

7) Det er den samme figur, den tysk-amerikanske idéhistoriker Ernst Kantorowicz har afdækket i den europæiske kongemagts legitimationspraksis i form af "The king's two bodies", der er titlen på hans klassiske værk fra 1957 (*The King's Two Bodies, a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press 1957). De to legemer er det jordiske, dødelige, og det himmelske, u dødelige.

8) Ideen om fyrstens dobbeltposition udvikler Lefort ud fra de Machiavelli'ske begreber om det tilsyneladende (parere) og om billedet, hvorigennem fyrsten handler.

9) Lefort har i artiklen "Permanence du théologico-politique?", i Lefort 1986: 251-300, behandlet udviklingen af den monarkistiske legitimationsfigur, der tog form i det 13. århundrede omkring striden mellem konge- og pavemagt. Trods de reelle historiske forandringer i perioden fastholder han med Kantorowicz, at dobbeltfiguren af det universelle og det temporale er et gennemgående og fungerende træk helt frem til det 18. århundrede og Louis XVI's tid.

10) For en analyse af valget som en symbolsk cirkulation mellem magt og samfund henvises til Lefort/Gauchet 1971: 59-65.

11) Jeg skelner i det følgende ikke mellem de to legitimationsinstanser: nationen og folket. Begge betegnelser optræder allerede fra begyndelsen i de revolutionæres tale. En nøjere semantisk analyse ville dog nok afsløre forskelle i brugen af de to begreber.

12) Marcel Gauchet har søgt at anvende dette Tocqueville'ske spor til at analysere et fundamentalt skifte i den grundlæggende symbolske udvekslingsproces. Hans pointe er, at det identitære lægger den andens indre blot i udvekslingen. Når de udvekslende er principielt identiske, kan man trænge om bag den andens tale og se det, den anden ikke selv kan se. Denne adskillelse af subjekt og tale analyserer Gauchet som grundlaget for konstitueringen af den moderne psyko-patologiske behandling, i Marcel Gauchet og Gladys Swain: *La pratique de l'esprit humain*. Paris: Gallimard 1980. Markant nok så betragtes denne behandlings opkomst som et resultat af en (demokratisk) integrationslogik: den ene kan aldrig være fremmed for den anden, der kan derfor ikke etableres en distance. Dette står i klar modsætning til den Foucault'ske fremhævelse af en eksklusionslogik som grundlag for behandlingen af sindssyge.

13) Lefort har i artiklen "De l'égalité à la liberté", i Lefort 1986: 217-47, vist, hvordan Tocqueville i sin analyse af frihedens status veksler mellem at hævde den som et naturligt element i demokratiet, dvs. som rodfæstet i den sociale tilstand, og at placere den som et resultat af en bevidst (god) vilje.

14) I øvrigt kan henvises til den artikel, hvorfra jeg citerer, "Esquisse d'une genèse de

l'idéologie dans les sociétés modernes", Lefort 1978: 278-329. Heri udvikler Lefort nærmere sit ideologibegreb.

15) Det er denne illusoriske konstruktivisme, denne idé om tabula rasa, der af de fleste iagttagere gennem tiderne er blevet gjort ansvarlig for Revolutionens "afsporing". En af de første til at kritisere de revolutionæres opgør med historien i universalismens navn var Edmund Burke, der i sin *Reflections on the French Revolution* fra november 1790 tog skarp afstand fra Revolutionens "abstrakte" grundlag.

16) For en diskussion af transparensfigurens grundlæggende position i den moderne vesterlandske tænkning vil jeg henvise til Marc Richir: *Révolution et transparence sociale*, i J.G. Fichte: *Considérations sur la Révolution française*, Paris: Payot 1974, pp.7-74.

17) Det må stå klart, at den liberale ideologi naturligvis indeholder flere komponenter end de her nævnte. Således f.eks. hele spektret omkring individet - individets ret og den individuelle frihed - der som bekendt gøres til omdrejningspunkt for det politiske.

18) Furet rammer en pæl igennem det argument, der har været fremherskende i den "jacobinske" historieskrivning om, at terroren var en reaktion på omstændighedernes pres, dvs. krigen og den indre modstand, ved at vise, at terroren kulminerer på et tidspunkt (foråret 1794), hvor presset var lettet: krigslykken havde vendt, og Vendée-oprøret var blevet knust.

19) Furet, der selv har argumenteret langt og indsigtfuldt mod at placere Revolutionen i en overordnet historisk logik, synes at ophøje den ideologiske modalitet til en indre logik i det revolutionære forløb.



MENNESKE RETTIGHEDER

filosofisk, juridisk, historisk, politisk

I 200-året for vedtagelsen af "Erklæringen af Menneskets og Borgernes Rettigheder" stiller seks bidrag spørgsmålene:

- hvad er menneskerettigheder?
- hvordan opstod de?
- hvordan forvaltes de?
- hvem bruger dem?

Kort fortalt: med hvilken ret har mennesket ret?

Med bidrag fra Jan Ifversen, Ole Marquard, Jens Erik Kristensen, Lars-Henrik Schmidt, Peter Bugge, Leonard Martin, Niels Mikkelsen.

136 sider, 148,- kr. inkl. moms **AKADEMISK FORLAG**