

Jan Ifversen

Homo democraticus

Mellem autonomi og individualisme

For at et nyt folk kan smage politikens sande lære og følge den samfundsmæssige fornufts fundamentale regler, måtte virkning kunne blive årsag; så måtte den sociale ånd, som bør være institutionens værk, gå forud for institutionen selv; og så måtte menneskene før lovene være det, som de skulle blive med dem.

Rousseau, *Du contrat social*, II, 7.

Med opkomsten af den moderne demokratiske samfunds- og styreform træder individet i dets forskellige iklædninger som menneske, (rets)subjekt og borger frem på historiens scene. Demokratiet med dets tilbehør af frihed, lighed, menneskerettigheder, folkesuveræniteten etc. tematiserer og institutionaliserer det moderne individsamfund med dets komplekse omformulering af relationer såsom forholdet individerne imellem, forholdet mellem den enkelte og det fælles, og forholdet mellem den enkelte og sig selv.

Demokratiets historie, som den kan følges i tanke og tale, i institutioner og handlinger, er også historien om det moderne individ, om individsamfundet og om individualismen (både som ideologi og som social adfærd); om det abstrakte menneske (homme), den politiske borger (citoyen) og den sociale eksistens (bourgeois). Enhver bestræbelse på at situere og bestemme individet i en *politisk-historisk kontekst* vil pege i retning af det moderne demokrati.

I. Begrebsliggørelse

For at kunne diskutere individualisme i denne kontekst tager jeg en række begrebspar til hjælp, der udspringer af en begrebsliggørelse af, hvad vi uden videre vil kalde den moderne epoke. Den bemærkelsesværdige franske antropolog Louis Dumont, der har forsøgt at læse det moderne samfund som forankret i en ideologisk individualisme¹, anvender begreberne holisme/hierarki - individualisme/liched til at karakterisere den strukturelle forskel mellem det traditionelle, ikke-moderne samfunds og det moderne samfunds ideologi. Holismen/hierarkiet betegner et princip, hvor enkeltdele indskrives i en omgivende *helhed*, der konfererer disse dele betydning, dvs. forskel. Helheden er således både udgangspunktet (det, der er først) og mere end det samlede antal enkeltdele. Et 'mere end', der sammen med pointeringen af enkeltdelenes ulige placering i forhold til helheden, angiver det hierarkiske. Heroverfor står individualismen/licheden, der værdsætter helheden med udgangspunkt i enkeltdelene ud fra princippet om enkeltdelenes uafhængighed og homologi. Helheden eksisterer derfor kun som en fiktiv kompilation af enkeltdelene; og hierarkiet afløses af et system af symmetriske oppositioner delene imellem. Der er ingen tvivl om, at Dumonts begreber meget præcist indfanger den grundlæggende forskel i figurationen af det traditionelle og det moderne samfund: det traditionelle samfunds udsigelse af helheden i form af den underliggende reference til en kosmisk orden og menneskenes foreskrevne plads heri overfor det moderne individsamfunds benægtelse af enhver før- eller overindividuel orden, og ophævelse af forskellen som organiseringsprincip. Men samtidig muliggør den epistemologiske status, som Dumont tilkender de to principper, at holismen, dvs. helhedens primat også i det moderne samfund forbliver et spørgsmål, der må stilles. Og at dette spørgsmål med individsamfundet melder sig med desto større kraft.

Den franske filosof Alain Renaut har i et nyligt udkommet værk² bl.a. diskuteret Dumonts begreber i forhold til en analyse af moderniteten i epistemologisk forstand. Renauts hovedtanke er, at Dumont ikke er i stand til at skelne mellem det moderne subjekts *autonomi* og individets uafhængighed, kort sagt mellem humanisme og individualisme. For Renaut konstituerer brudfladen mellem det traditionelle og det moderne sig med valoriseringen af mennesket som udgangspunkt og

subjekt for sine forestillinger og handlinger (53). Menneskets menneske-hed bliver grundlaget for dets autonomi. Umiddelbart er det svært at se, hvori forskellen til det uafhængige individ består. Alligevel udvider og forskyder Renault problematikken. Uafhængigheden udtrykker en monadisk aflukkethed (selvbekymring og privathed), hvorimod autonomien med sin pointering af det selv-skabende peger ud over selvet ved at installere en dobbelthed, der tydeligst lader sig aflæse i det forhold, at det autonome subjekt udmærket kan underkaste sig en lov, dvs. være *afhængig*, blot den hviler på selvskabelsen. Subjektet fordobles (eller spaltes), således at det både kan skabe og underkaste sig. Eller som Renault flot formulerer det: "Autonomiidealet, som det defineres af humanismen, nødvendiggør altså definitionen i mig af en *fælles* menneskelig del, der ikke kan reduceres alene til bekræftelsen af min (egen) singularitet" (59). Denne dobbelthed peger således mod *fællesskabets* felt, eftersom det vil være ved opdagelsen af det fælles i et andet subjekt, at subjektet konfronteres med spørgsmålet om sit andet mig. Holismeproblemet antager dermed en lidt anden karakter: nemlig i form af spørgsmålet, om hvordan subjektet og subjekterne konstituerer *deres fælleshed*.

For Renault går dette spørgsmål forud for uafhængigheden, der for overhovedet at kunne tænkes forudsætter, at man er "subjekt for sin væren" (58). Samtidig påpeger han den spænding, relationen mellem de to konfigurationer indeholder: uafhængighedens isolering går så at sige i modsat retning af autonomiens udveksling. Gennem sin kritik af Dumont understreger Renault, at det moderne samfund må anskues som forment af en spænding mellem *to* sociale logikker, autonomiens og individualismens.

Også måden at betragte ligheden på bliver indfanget i dette 'dobbeltspil'. Ligheden er ikke kun en horisontalisering og atomisering af det sociale rum; den er også identitet og distance. Som abstrakt målestok for social udveksling betyder den, at andetheden fremstår på en identisk baggrund. Den anden er altid mit alter ego. Men det er samtidig denne *empatiske* struktur, der muliggør distance. For, når jeg kan sætte mig i den andens sted, kan jeg også sætte mig ud over min egen sociale rolle (det er denne struktur, Tocqueville fremdrager med sit begreb om mobilitet). Jeg kan derved etablere en distance til det sociale bånd³. Opkomsten af individsamfundet kan endelig indkredses i et suverænitetsteoretisk perspektiv, hvor spørgsmålet om helheden bliver til et spørgsmål om suverænen, om magtens symbolske funktion over for samfundet. I det moderne demokratiske samfund er

suverænen blevet tømt for substans og erstattet af et rent tegn, folket, og af grundkomponenten, mennesket.

Vi står altså over for et moderne individ, der kan betragtes både som et uafhængigt, nærmest privat individ, et autonomt og offentligt virksomt subjekt og et abstrakt menneske. Men inden for alle tre her opstillede konceptualiseringer kredses om det samme problem: hvorledes artikulere det, som transcenderer det enkelte menneske? Det er både helheden, Loven og suverænen.

II. Autonomiens tid

a) Rousseaus formulering af problemet

Rousseau har sikret sig sin plads i historien ved tydeligere end andre at have kastet lys over det demokratiske individsamfunds spændinger. Den særlige position skyldes dels, at han, om man så må sige, ikke kun tænker inden for den praktiske fornuft, men også inden for den praktiske politik (dvs. skabelsen af det bedste, politiske samfund)⁴, dels at hans tænkning eller i det mindste hans vokabularium medvirker til at forme den revolutionære politik, der bestræber sig på at institutionalisere individsamfundet.

Rousseau tematiserer såvel individualismen som autonomien. Individualismen hører først og fremmest den naturtilstand til, der som det sociale nulpunkt er den erkendelsesteoretiske forudsætning for kontraktteorien. Her lever mennesket i total frihed fra andre, i fuldkommen uafhængighed. Men denne individualisme er naturligvis uforenelig med det sociale, der er et resultat af autonomien. Menneskene indgår den sociale kontrakt som en frivillig viljesakt, der udspringer af friheden som autonomi. Det er denne frihed, der bibringer mennesket dets menneskehed: "At afsige sig sin frihed, det er at afsige sig sin kvalitet som menneske, sin ret til menneskeheden"⁵. Alligevel fastholder Rousseau en antropologisk individualisme, der manifesterer sig som en grundlæggende selvopholdelsesdrift eller *amour de soi*: "Hans [menneskets] første lov er hans egen opretholdelse, hans første omhu er den, som han skylder sig selv; og så snart han har nået fornuftsalder og er sin egen dommer over midlerne til sin opretholdelse, bliver han derved sin egen herre" (Livre I, ch.II).

Autonomien og opretholdelsesdriften (individualismen) forener sig i den civile frihed, der er *produktet* af kontrakten. En opdeling, der svarer til hver sin individkategori: driften til naturmennesket, autonomien til mennesket i sig selv og den civile frihed til borgeren (citoyen) eller undersåtten (sujet). Rousseaus demokratiske projekt er derefter som bekendt at fastholde borgerens autonomi; at sikre, at "...enhver, når han forener sig med alle, alligevel kun adlyder sig selv, og forbliver lige så fri som tidligere" (II,IV), Formlen hertil er enheden i form af et 'moi commun': folket, af enhedens vilje : almenviljen og af enhedens mål : det fælles bedste. Autonomien er sikret ved kontraktens gensidighedslogik: enhver kontraherer med sig selv i sin egenskab af del af helheden, der i kraft af at være mere end selvet fremstår som en modpart.

Men dette 'mere end' antyder et holistisk perspektiv, der da også bestyrkes i Rousseaus berømte skelnen mellem almenviljen og alles vilje, hvor førstnævnte kun omhandler det fælles, og sidstnævnte er summen af særviljer (I,III). Det sociale ordnende princip ækvivalerer med andre ord ikke direkte med summen af viljer. Om almenviljen her betegner moralen eller er en kronisk disposition hos subjekterne⁶ er ikke væsentligt, men kun det, at de ligger før eller uden for individets horisont.

Selv om Rousseaus udgangspunkt er autonomien, sker der med kontrakten en *omvendning*, således at det er helheden, der skaber friheden: "Den, som vover at ville indstifte et folk bør føle sig i stand til så at sige at ændre den menneskelige natur, at forandre hvert individ, der i sig selv er en perfekt og enkeltstående helhed, til en del af en endnu større helhed, hvorfra dette individ på en måde får sit liv og sin væren" (II,VII). Gennem 'lovgiveren', som påtager sig denne opgave, tematiserer Rousseau *perfektionen*; det, at individet i kraft af samfundet må og kan blive et bedre menneske i form af en god borger. Men denne subjektgørelse er hele tiden knyttet til det *villedede* samfund.

På den anden side udelukker Rousseau ikke individualismen som socialt fænomen. Den eksisterer som det almenes modsætning i form af det *partikulære*: "...ethvert individ kan som menneske have en særvilje, der er i modsætning til eller forskellig fra almenviljen, han har som borger" (I,VII). Det partikulære betegner det felt af relationer og interesser, der ikke involverer helheden, men derimod kun retter sig mod den eller de enkelte. Af samme grund er den imidlertid en permanent trussel mod helheden; den truer med at ophæve det *engagement*, der på sin vis er

grundlaget for almenviljen og borgerens *raison d'être*. Den individuelle identitet er og bliver hos Rousseau derfor først og fremmest realiseret med borgeren.

På baggrund af Rousseau kan vi indkredse borgeren som den første centrale kategori i formuleringen af forholdet mellem individ og samfund (helhed). Borgeren eller rettere borger-egenskaben (*citoyenneté*) hviler grundlæggende på den autonome skabelse af det fælles mig, der fastholder identiteten mellem borger og undersåt. Videre kan borger-egenskaben bestemmes både som tilhørsforhold og som engagement. Borgerens tilhørsforhold er det almene over for de (tilbøjeligheder), som hører hjemme i en partikulær sfære. Borgeren er den, som engagerer sig i det fælles over for den, som alene udtrykker sig i det partikulære (eller private).

b) Mennesket og borgeren

Den franske revolution var en radikal omformning af det politiske og sociale rum. I menneskets og nationens navn etableredes konturerne af et nyt, demokratisk samfund. Et samfund baseret på ligeværdige og autonome individers fælleshed. Følger man artikuleringen af denne udformning, som den ikke mindst kommer til udtryk i diskussionen af menneskerettighedserklæringen i sommeren 1789, vil man kunne se, hvorledes spændingerne omkring forholdet mellem holisme og individualisme/autonomi hurtigt tager form for de nu revolutionære tredjestandsdelegerede. De problemer, som denne spænding genererer, trænger igennem den politiske elites filosofiske parader og ideologiske panser. To store spørgsmål, der skiller sig ud i mængden af diskussionspunkter, som nationalforsamlingen i form af talrige erklæringsforslag måtte tage stilling til, belyser denne spænding. Det ene drejer sig om forholdet mellem natur og samfund, dvs. den klassiske naturretsteoretiske skelnen; det andet om forholdet mellem pligter og rettigheder i samfundet.

Ingen har nok mere prægnant end Sieyès formuleret autonomiens politiske grundlag. Lad os derfor se, hvordan han formulerer og løser spændingen⁷. Sieyès tager sit udgangspunkt i mennesket, hvis natur det er at have behov og midler til at opfylde dem. Det er således indlejret i "den menneskelige natur" at "besidde sin egen person" (93). Det er en ret, der går forud for alle andre. Dette individualistiske udgangspunkt kan han fastholde ved hjælp af en konsekvent fortolkning af kontraktteorien som en gensidighedslogik. Enhver tale om afhængighed (der var tidens udtryk for sociale bindinger) bortmanes med henvisning til den symmetri, gensidigheden etablerer. Den enes ret begrænses altid af den andens, rettigheder korre-

sponderer altid med pligter og behovene svarer til midlerne. Den menneskelige natur kommer derfor til sin ret i en "gensidig, frivillig og fri kontrakt" (94). Sieyès' bud på forholdet mellem natur og samfund var dermed, at "den sociale orden er som en følge, som en fuldendelse af den naturlige orden" (94). Der er altså *analogi* mellem de to ordner. Men hvad betyder det? For det første at det vilde samfund, altså fællesskabet, og dermed viljen tillægges usvækket kraft. Naturen indsættes ikke som en begrænsning af denne kraft, men glider derimod ind i fællesskabet som dets *raison d'être*. Sieyès vakler dog her mellem to positioner: fællesskabet skal på den ene side beskytte sig mod naturens ulige fordeling af de personlige midler (en omskrivning af den reelle forskel i det konkrete samfund), men på den anden side skal det lede realiseringen af et fælles mål: lykken. Fællesskabet skal med andre ord *skabe* noget. Det er dog mindre begrænsningen end skabelsen, der optager Sieyès.

For det andet at kilden til retten bliver fællesskabet selv og ikke et punkt uden for dette. Individets ret ligger dermed ikke forud for fællesskabet, men er samtidig med det, hvilket tendentielt indebærer en ophævelse af *forskellen* mellem de to enheder. Hos en 'rousseauist' som Crénière er denne konsekvens tydelig⁸. Han fastslår uden tøven, at "det isolerede menneske ikke har rettigheder" (129). Herfra foretager han et radikalt skridt ved at hævde, "...at retten til at udstede love og til kun at være underkastet love, indeholder alle de øvrige [rettigheder]" (131-2). Hvor politikken (lovgivningen) og retten som her har samme reference, vanskeliggøres grænsedragningen mellem politisk og individuel frihed, og i sidste ende mellem fællesskab og individ. For Crénière og Sieyès - og med dem den dominerende position i den revolutionære politik - er dette imidlertid intet problem, eftersom de opererer inden for et politisk princip, der betragter forholdet mellem autoritet, dvs. politisk magt og individuel uafhængighed som ligefrem proportionalt: autoriteten bliver forudsætningen for uafhængigheden⁹. Det er det akkumulative element i dette proportionale forhold, Tocqueville senere skulle fremhæve som den centrale drivkraft i demokratiet. Modsat Sieyès er proportionaliteten for Tocqueville imidlertid tvivlsom.

Problemet omkring formuleringen af den sociale enhed løser Sieyès på lignende måde. Det individualistiske udgangspunkt sætter to typer enheder over for hinanden, individet over for samfundets enhed. På den ene side formulerer han det på traditionel rousseau'sk vis: nationen er enheden af tilsluttede; med den automatik eller immanens, dette indebærer i relationen mellem individuel autonomi og hel-

hed. På den anden side etablerer han på handlingsplanet en analogi mellem mennesket og det politiske legeme: "Den offentlige institution er en slags politisk legeme, der som det menneskelige legeme har behov og midler, og derfor bør være organiseret på nogenlunde samme måde. Det må udstyres med evnen til at *ville* og til at *handle*" (99). Der sker således en forskydning fra nationen som neutralt billede på de forsamlede, dvs det *samlede* udtryk til en *samlende* kraft, så snart der tilføjes en handlingsdimension, en regering. Dette er endnu tydeligere hos Sieyès' meningsfælle Rabaut Saint-Etienne, der i forbindelse med den senere diskussion af den kongelige vetoret, sammenkæder nationen med magten til at regere: "Denne oprindelige og enhedlige magt tilhører nationen: den alene er magt, de andre er kun autoriteter. Den er samlingen af alle de særskilte magter, af den ret enhver har over sig selv, og som, når den overføres til den fælles masse, forenes med alle de øvrige rettigheder og kun udgør een eneste, retten og magten til at styre [gouverner] sig. Denne magt til at styre sig tilhører hele nationen med den samme grad af enkelthed som om den tilhørte hvert individ"¹⁰.

Det er dette 'som om' og ideen om overførsel, der genindsætter en holistisk dimension over for den immanens, der synes at være indbygget i autonomien. Om denne holisme i nationens skikkelse kan opfylde rollen som demokratisk suveræn, afhænger af udformningen af repræsentationen. Men det, man kan fremhæve, er, at den revolutionære politik med opgivelsen af naturen som referencepunkt placeres i et *voluntaristisk* skema, hvis risikomomenter over for individet accentueres i kraft af fællesskabets forrang. Hverken det konkrete samfund eller individernes eget, civile samfund står i vejen for politikken.

Lighedens gensidighed er kun det ene element til sikring af individets frihed. *Loven* er det andet element, der skal forhindre enhver form for afhængighed. At underlægge sig loven er ikke afhængighed, dels fordi loven udspringer fra og retter sig mod alle, dels fordi den er upersonlig. Gensidigheden flankeres således af en upersonligheds- og en generalitetslogik: loven er billedet på det bånd, der ikke kan gives et ansigt, fordi den kun eksisterer i sin almenhed. Denne legicentrisme har til opgave at fastholde ideen om individuel frihed i fællesskabet ved at bortmane ethvert billede af social tvang forstået som personlige bindinger. Det kan ifølge Sieyès sammenfattes på følgende vis: "Nationen er helheden af tilsluttede, alle regerede, alle underkastet loven, der er deres viljes værk, alle lige i rettigheder og frie i deres respektive kommunikation og engagement" (100). Hvad Sieyès her

formulerer, er de for en demokratisk omformning af samfundet essentielle elementer af gensidighed og upersonlighed eller snarere des-inkarnation. Men i sin iver for på individualistisk grundlag at fremstille den harmoniske frihed havner han, som vi har set, i et dobbelt postulat om immanens og viljens magt.

Selv om Sieyès tegnede den fremherskende position i erklæringsdebatten, markerede der sig en anden, som stillede spørgsmålstejn ved det dobbelte postulat. Denne position kom til udtryk i diskussionen om rettigheder kontra pligter. Hvor Sieyès i forlængelse af adækvationen mellem natur og samfund lod pligterne være en følge af rettighederne, talte andre for, at den naturlige frihed ikke uden videre kunne overføres til et forpligtende samfund. Derfor var der brug for at indskærpe menneskets pligter. Hos en Grégoire var pligterne at betragte som en modvægt til de rettigheder, mennesket som følge af sin *egoistiske* natur ville være tilbøjelig til at misbruge¹¹. Til grund for Grégoires adskillelse af pligter og rettigheder lå et andet individualistisk udgangspunkt; ikke det autonome, men det egoistiske individ. Konsekvensen heraf er et brud med det voluntaristiske skema: pligten må betragtes som en begrænsning af viljen. Mennesket må, som Grégoire udtrykte det, "ikke kun [vide], hvad det vil, men også hvad det bør" (190). Dette bliver endnu tydeligere hos en anden pligttilhænger, Malouet, for hvem pligten er udtryk for den sociale afhængighed¹². For ham gik der en knivskarp grænse mellem naturtilstandens abstrakte frihed og den konkrete afhængighed i samfundet. Idet han nærmest forudgreb den senere marx'ske kritik fremhævede han, at menneskerettigheds-erklæringen ikke svarede til "den forpligtede tilstand, hvori mennesket vil befinde sig" (164). Samfundet er med andre ord udtryk for "en afhængig situation" (162), for "nødvendige bånd" (164). Hermed bliver det klart, at det er andet end fællesskabets vilje; at det netop også er bånd på dette fællesskab. Det gjaldt det om at gøre opmærksom på: "i kraft af at ethvert menneske, for hvem man udkaster en fremstilling af dets rettigheder, tilhører et samfund, kan jeg ikke se, at det er til nogen nytte at tale til ham, som om han var adskilt derfra" (164). Malouet søger således ikke at overflytte naturtilstanden til samfundet, men snarere at afskibe den i en 'metafysisk' irrealitet.

For pligttilhængerne var løsningen imidlertid ikke at ofre menneskerettighederne til fordel for en radikal historicisme, sådan som Marx og Burke gjorde det, men at satse på en omformning af menneskene: menneskerettighederne måtte

læres; den politiske magt måtte, mente Malouet, reformere 'les mœurs', den tids udtryk for det sociales udtalte konsistens¹³.

Diskussionen mellem pligt- og rettighedstilhængere tematiserede de centrale spændinger, et individualistisk konciperet samfund udkrystalliserer. På den ene side en position, der betragter det autonome individ som en irreel konstruktion, og ikke som en mulig plads, man kan indtage; der lader det sociale bånd få forrang over det vilde fællesskab; der frygter egoismen, fordi den truer med at opløse samfundet. På den anden side en position, der er konstrueret omkring det autonome individ og dets forløsning i retssubjektet og borgeren; der bortmaner ethvert tegn på afhængighed med henvisningen til lovens abstrakthed og til immanensen mellem individ og fællesskab; der lader den politiske autoritet være indbegrebet af friheden og dermed sætter lighedstegn mellem individet og borgeren. Denne position fik et ekstremt, men også pudsigt udtryk i jakobinismen, hvor borgeren ender med at være den eneste anerkendte identitet. I en af de ledende jakobinere, Billaud-Varenes udlægning kommer individet til at betegne anti-borgeren: "Borgerne er dem, der opfyldt af de sociale pligter refererer alt til den offentlige interesse, og der lægger deres lykke og deres ære i at cementere deres lands velstand [...] Individet er dem, som isolerer sig, eller rettere som i mindre grad vil vide at arbejde for det offentlige vel end at beregne deres særinteresse: med et ord er det væsner, der søger at bryde lighedens ligevægt for at forøge deres personlige velvære ved at fratage andre den¹⁴."

III. Uafhængighedens tid

Erfaringerne med den franske revolution satte sine dybe spor i det 19. århundredes politiske tænkning; ikke mindst i form af det centrale paradigmeskifte, der markeres af fornuftens overflytning fra den menneskelige vilje til historien. Denne omdefinering af forholdet mellem mennesket og dets skæbne eller resultatet af dets aktivitet indvirkede i sagens natur også på individkonceptionen. Ikke ved, at man forlod individsamfundets grund - revolutionen var og blev en irreversibel foreteelse - men ved at forlægge individets realiseringsfelt fra autoriteten til det private. Uafhængighed var ikke længere et spørgsmål om immanens, men om privathed. En af de første og samtidig klareste til at formulere denne vending var *Benjamin Con-*

stant, hvis refleksioner i kraft af en position som observatør (og lejlighedsvis deltager) på nærmeste hold er et direkte resultat af den revolutionære erfaring¹⁵.

Constants omdefinering af individualismen begrundes i historien, der kan opvise to former for frihed: De gamles frihed (la liberté des anciens) og de modernes (la liberté des modernes). De gamles frihed, hvis ægte form hører antikken til, er karakteriseret ved, at individet alene får sin identitet gennem den fysiske deltagelse i kollektivets magt, men samtidig underlægger sig det. Hvorimod de modernes frihed er bundet til deres private eksistens. Det er "den fredelige nydelse af den private uafhængighed", og ikke en symbolsk deltagelse i magten, der er grundlaget for de modernes frihed. "De modernes mål er sikkerhed for deres private nydelse; og det, de kalder frihed, er de garantier, institutionerne tildeler denne nydelse" (Constant 1819, p.276). Det, som Constant her betegner de gamles frihed og henviser til en svunden tid, er intet andet end immanensproblematikken. Ved at inddrage historien kan han imidlertid afvise den revolutionære citoyen som en imitation af de gamle fatalt ude af trit med tiden¹⁶. Fatalt, fordi de revolutionære ikke indså, at de befandt sig i de modernes epoke og i stedet søgte at gøre vold på "historiens ret". For Constant var der kun én mulig position: "eftersom vi lever i de moderne tider, kræver jeg den frihed, der svarer til de moderne tider" (Constant 1819, p.285). Historien havde dermed fået sin egen raison uafhængigt af den politiske handlen.

Grundlaget for de moderne tider var en accentuering af forskellen mellem det private og det offentlige, eller med andre ord mellem individ og citoyen. Ved konsekvent at lade individet opstå og agere uden for det politiske fællesskab pointeres denne forskel hele tiden. De revolutionæres fejl var, at de ville udviske denne forskel; at "de troede, alt burde overgive sig over for den kollektive autoritet" (Constant 1814, p.174). Hvad der for Constant i sidste ende var resultatet af deres radikale voluntarisme: "Loven, der var udtryk for almenviljen, måtte i deres øjne slå enhver anden kraft, selv erindringens og tidens" (ibid. p.174).

Den immanens, som fællesskabets primat må grunde sig på, var en umulighed i et samfund, der først og fremmest definerede sig ud fra den private nydelse. For de betingelser en sådan immanens stillede, at magten enten udtrykker identitet mellem de forskellige interesser eller baserer sig på en universel desinteresse forudsatte ifølge Constant enten en irreel homogenitet eller "overnaturlige dyder" (ibid. p.185).

Dette var imidlertid ikke ensbetydende med, at samfundet var uden sammenhæng. Blot var det en sammenhæng, der lå uden for det politiske fællesskab, og i stedet i de intersubjektive relationer i den private nydelses sfære; relationer, Constant skiftevis betegner handel (*le commerce*) og cirkulation. Handlen er det emnede udtryk for den mangfoldighed og kompleksitet, der karakteriserer de moderne tider; og som dels betyder, at samfundet er blevet partikulariseret: "...civilisationens fremskridt, tidens kommercielle tendens, kommunikationen folkene imellem har mangfoldiggjort og i det uendelige varieret midlerne til den særlige lykke" (Constant 1819, p.276); dels at "den individuelle eksistens er mindre indbefattet i den politiske eksistens" (Constant 1814, p.223). Det, Constant her formulerer er eksistensen af en autonom civil sfære over for staten eller det politiske fællesskab, hvor individet udvikler sin partikularitet eller individualitet. Betegnelsen af en sådan civil sfære, hvis sammenhæng er de økonomiske relationer, som det konkrete rum over for fællesskabet følger den filosofiske vending, der markeres fra Adam Smith til Hegel, hvor samfundet ikke længere fremstår som et resultat af en permanent grundlæggelse, men derimod har en egen sammenhængskraft og ikke mindst dynamik uafhængigt af fællesskabets vilje.

Denne vending, som Constant indskriver sig i, indebærer en reformulering af holismeproblemet. Helheden spalter sig således i to: det civile samfunds egen ikke-villede helhed og den sfære, der repræsenterer fællesskabet og universaliteten. For Constant (og hele den senere sociologi) er der imidlertid ingen tvivl om, at vægten lægges på den ikke-villede helhed; det sociale hænger sammen, om man vil det eller ej¹⁷. Konsekvenserne er naturligvis mangfoldige. Individualismen er således ikke længere et spørgsmål om at placere individet som forudsætning for det sociale, men derimod som resultat; i det civile samfund skabes det individ, der på den anden side er fællesskabets *raison d'être*. Et individ, der har ret til *ikke* at påtage sig den umulige opgave at holde samfundet sammen. Tværtimod er det fællesskabets opgave at garantere denne ret, der er den individuelle eller civile frihed.

Hos Constant sker der en forskydning fra *citoyenneté* til, hvad man kunne kalde *civilité*. Alligevel forlader han ingenlunde den politiske friheds grund: "Vi besidder endnu i dag de rettigheder, som vi har haft til alle tider, disse evige rettigheder til at bifalde love, til at forhandle om vores interesser, til at være en integreret del af det sociale legeme, hvori vi er medlemmer" (Constant 1819, p.286). Målet må være en syntese mellem de to friheder, mellem historiens og samfundets objektivitet på den ene side og det villede fællesskab på den anden. Syntesen skal ophæve de to

farefulde poler, Constant benævner henholdsvis individualismens farer og despotiet. De moderne tider rummer den fare, at individet lader sig absorbere i den private nydelse og opgiver den ret til at deltage, der på den ene side skal garantere nydelsen, men som samtidig er kilden til *moralsk perfektionering*: "Det er ikke alene til lykken, det er til perfektioneringen [perfectionnement], at vi er kaldet; og den politiske frihed er det mest kraftfulde, det mest energiske middel til perfektionering, som himlen har givet os" (ibid. p.290). Lykken hører ganske vist den private nydelse til (hvad der naturligvis står i absolut modsætning til det revolutionære projekt om den fælles lykke)¹⁸, men den moralske habitus er forbundet med (frivillig) deltagelse i fællesskabet. Her genfinder Constant mere eller mindre et rousseausk terræn, dog med den væsentlige forskel, at den moralske habitus, den politiske frihed åbner op for ved at afdække fællesskabet, forbliver frivillig¹⁹. *Citoyenneté*'en er hos Constant ikke en ontologisk nødvendighed.

Betoningen af det frivillige tjener også til at besværgе *despotiet*, der i sin jakobinske variant "...gjorde det, som burde være frivilligt, til en pligt" (Constant 1814, p.174), nemlig det individuelle engagement. Despotiet, hvis grundlæggende princip er vilkårligheden, dvs. styret er fuldkommen underlagt herskerens vilje - underordnet om denne vilje udøves af een (Napoleon) eller i alles navn (jakobinismen), er i Constants univers den ultimative konsekvens af de gamles frihed²⁰. På trods af at despotiet så at sige har historien imod sig, ja faktisk bygger på en benægtelse af historien, og derfor ikke skal kunne blive en realitet (Constant titulerer et af sine kapitler i 1814-skriftet "Årsager, der gør despotiet særligt umuligt på vores trin af civilisationen"), er det for Constant vigtigt at udmale de ødelæggende virkninger, det har. Despotiet eller vilkårligheden fører til moralsk forfald og social opløsning. Under vilkårlighedens regime "afviser enhver den lidelsesfælle, som ville knytte sig til en. Enhver afsværges båndene til sit tidligere liv. Han isolerer sig for at forsvare sig og ser i svagheden eller i den ven, som bønfalder ham, kun en hindring for sin sikkerhed" (Constant 1814, p.188). Magtens usurpation af det civile samfund fører med andre ord til en negativ individualisme i form af egoisme og isolation. Hermed er antydnet, hvorfor despotiet stadigvæk udgør en trussel: hvis individet i de moderne tider med tilbagetrukket ro accepterer selv den mindste vilkårlighed, blot den ikke forstyrrer den private nydelse, undergraver det sin egen frihed. For "hvis vores formue kan ødelægges, vores frihed trues, vores liv forstyrres af det vilkårlige, hvilke fordele har vi så af autoritetens beskyttelse" (ibid. p.213). Som senere Tocqueville frygtede også

Constant, at individet begrænset af sin private nydelse helt skulle opgive sin citoyen-status og overlade beskyttelsen til andre.

IV. Lighedens tid

Også Tocqueville indskriver sig i det 19. århundredes vending mod historien og den sociale objektivitet. Men selv om han ligeledes gør individualismen og despotiet til omdrejningspunkter for det moderne samfund, er historien alligevel en anden. Den bæres af demokratiet og dets grundlag, *ligheden*. Det er ikke som hos Constant den private uafhængighed, men derimod ligheden, der er de moderne tiders essens. Det demokratiske samfund, der er karakteriseret ved at have ligheden som strukturerende princip, sætter sig igennem over for det aristokratiske samfund, der er baseret på uligheden, på hierarkiet²¹.

Ligheden er imidlertid et dobbelttydigt begreb hos Tocqueville. Det har både en abstrakt og en konkret betydning. I abstrakt forstand betyder ligheden installeringen af en symbolsk (måle)enhed, der muliggør ophævelsen af forbindelsen mellem identitet og social rolle. Ligheden er muligheden for at indtage forskellige roller, muligheden for at sætte sig i den andens sted. Den er derved grundlaget for at definere en fælleshed uafhængigt af den sociale substans, og ikke mindst for den sociale dynamik eller med Tocquevilles ord ustabilitet, der opstår, når "menneskene uden ophør skifter plads"²². Med sin indførelse af den 'ledige' plads er ligheden for så vidt en forudsætning for individsamfundet, eftersom den etablerer en ubundet enhed. Den enhed, de revolutionære søger at definere et sted mellem l'homme og le citoyen.

Det er imidlertid en central pointe hos Tocqueville, at ligheden også betegner et konkret forhold, i form af uniformitet og konformitet, kort sagt *enshed*. Det er udviklingen mod en tiltagende enshed, der ifølge Tocqueville er den mest fundamentale drivkraft i demokratiet. Og denne udvikling kulminerer med det demokratiske styres indsættelse af folket som suveræn. Folket fremtræder her som det fuldendte billede på ensheden; men samtidig som en betegnelse for den konkrete instans, der fratager individerne deres partikularitet. Den demokratiske suveræn dækker med andre ord over en ubestemt masse, der suger individerne til sig: "efterhånden som betingelserne hos et folk udlignes, fremtræder individerne mindre, og samfundet forekommer større, eller rettere enhver borger er blevet lig alle andre og fortaber

sig derfor i massen, og man ser kun det enorme og fantastiske billede af folket selv" (629). Det er således i dets form som anonym masse, at fællesskabet fremtræder som demokratiets rethaver. Men Tocqueville fortsætter sin glidning ved at lade denne masse blive repræsenteret af *staten* alene. Masseidentiteten baner vejen for, at "alle [menneskene] betragter regeringen som en enestående, simpel, providentiel og skabende magt" (630). Og det er dette billede, der gør, at staten kan fremstå som "den eneste synlige og permanente repræsentant for de kollektive interesser" (631). Denne skabende og beskyttende stat, hvori det demokratiske fællesskab ender, er grundlaget for det moderne despoti, Tocqueville ser konturene af i demokratiets tidsalder²³.

Det kan umiddelbart forekomme paradoksalt, når Tocqueville samtidig understreger, at ligheden er grundlag for den individuelle uafhængighed. Der er imidlertid tale om en negativ uafhængighed. På den ene side i form af en objektiv adskillelse fra andre: "ligheden placerer mennesket *ved siden af hinanden* uden fælles bånd, der fastholder dem" (499, min udh.). Uafhængigheden er identisk med isolation. Dermed kan despotiet og ligheden mødes. For hvor individet ikke kan vende sig mod andre, hvor det er isoleret fra de sociale netværk og mellemstatslige sammenslutninger - det, andre kalder det civile samfund - står det nøgent og forsvarsløst over for staten, samtidig med at staten fremstår som den eneste instans, individet kan henvende sig til. Således kan den tiltagende lighed også føre til, at statens sociale magt vokser, og dermed det demokratiske despoti, hvis oprindelse var at finde i enevældens knusning af det (aristokratiske) civile samfunds autonome sammenhængskraft. I modsætning til Constant vil Tocqueville, når det gælder de moderne tider, ikke gå med til, at den sociale sammenhængskraft qua historien kan begrundes ud fra det civile samfund alene. Tværtimod viser historien, at staten indtager en nødvendig funktion for den sociale helhed, men samtidig også, at despotiet ikke er en voluntaristisk anakronisme, men en immanent tendens i det moderne samfund²⁴. På den anden side skaber ligheden en *følelse* af uafhængighed, der ytrer sig enten som en *amour du bien-être*, en passion for sit eget velvære meget lig Constants "private nydelse", eller som en følelse af selvtilstrækkelighed: "Ligheden, der gør menneskene uafhængige af hinanden, bibringer dem vanen og smagen for i deres særskilte handlinger kun at følge deres egen vilje" (627). Selvtilstrækkeligheden og passionen for sit eget velvære ligger til grund for det, Tocqueville eksplicit benævner individualismen: "Individualismen er en reflekteret og fredsommelig følelse, der disponerer hver borger for at isolere sig fra massen af

fæller og trække sig tilbage med sin familie og sine venner, således at han, efter at have skabt et lille samfund til sit eget brug, overlader det store samfund til sig selv" (496). Hvad der i første omgang lyder tilforladeligt - og Tocqueville betoner forskellen til *egoismen*, der er en aggressiv og "overdreven kærlighed til sig selv, der får mennesket til kun at skaffe til sig selv og foretrække sig selv frem for alt" (ibid.) - og endog positivt ved, at individet distancerer sig fra massen, har alligevel fatale konsekvenser, fordi det medvirker til at fremme den despotiske tendens i demokratiet. Når individerne endog gør en dyd ud af deres isolation, kan atomiseringen af det civile samfund over for den monolitiske magt kun forstærkes. Derfor gælder det om at møde det moderne fænomen, individualismen, med en anden dyd: passionen for den politiske frihed. Friheden er den dyd eller den kunst, individerne må beherske for at imødegå historien, dvs. ligheden. Ligesom hos Constant skal den Tocqueville'ske frihed sikre det civile samfunds autonomi og samtidig genskabe den *citoyen*, som historien (hos Constant voluntarismen) har reduceret til et isoleret individ. Forskellen er dog, at den *enestående* magt for Tocqueville er uomgængelig, så de generelle politiske rettigheder er ikke tilstrækkelige; deltagelsen må også udspille sig i det civile samfund, i *associationerne*. Derved opstår den *citoyenneté*, der genopliver det fællesskab, den anonyme stat udvisker: "De frie institutioner, som indbyggerne i USA besidder, og de politiske rettigheder, de så ofte benytter sig af, erindrer på tusinde måder hver borger om, *at han lever i samfund*" (501, min udh.). Og de frie institutioner er de associationer, der som melleminstanser mellem individet og staten udfylder rollen som kraftfuld modpart til staten, og der som netværk bringer individerne ud af isolationen. Her kan den positive uafhængighed af staten forenes med den lige så positive afhængighed af andre.

Hvor Constant lod det individskabende samfund udspringe af den private nydelse, er der hos Tocqueville tale om en noget anden bevægelse: individet er et resultat af den historiske uniformeringsproces, der forvaltes af staten. Individets essens er dermed ikke, at det er adskilt fra den anden, men at det i kraft af sin lighed ikke kan skille sig ud fra de andre og derfor ikke kan etablere en forskelsposition, hvorfra det kan møde de andre uden at blive opsuget²⁵. Hvad angår det individskabte samfund, er forskellen også tydelig. Grundenheden i det Constant'ske univers er det selvtilstrækkelige privatindivid, der har historien på sin side og derfor kun nødtvungent intervenserer heri; hvorimod den hos Tocqueville er det isole-

rede og magtesløse individ, der for overhovedet at bevare sin partikularitet må optræde som citoyen.

Afslutningsvis kan vi sammenfatte de to hovedpositioner, der reflekterer individsamfundet, i hosstående skema.

MAGTEN/HELHEDEN	INDIVIDET	FAREN
Den anonyme magt/ det selvregulerende samfund	isolation privat uafhængighed	individualisme/ despoti
Den grundlæggende magt/ Fællesskab	del af almenviljen Dydig borger	absolutisme/ despoti

Den øverste position karakteriserer historiens og samfundets dominans, hvor individerne snarere end at skabe skabes, mens den nederste position er revolutionens modus, der bygger på grundlæggelsen. Demokratiet befinder sig mellem de to positioner.

Det 19. århundredes forestilling om det selvregulerende samfund eller den anonyme magt formaliseres i den sociologiske diskurs, som den tager form i slutningen af århundredet. Det er her ganske interessant at se, hvorledes en af sociologiens fædre, *Durkheim*, skriver sig ind i en Tocqueville'sk betragtningstype, men samtidig vender den på hovedet. Udgangspunktet for Durkheims betragtninger over forholdet mellem individ og stat er, at samfundet ("la société politique") består af mindre samfund eller grupper, der indgår i en helhed, staten, og at disse grupper og helheden er blevet organiseret på samme tid²⁶. Individet sættes derefter i spil mellem de grupper i samfundet, der former individet, og staten, der griber ind i samfundet. I samfundets grupper er individet underkastet og tvinges ind i en fælles ramme. "Ethvert samfund er," fremfører Durkheim, "despotisk, hvis i det mindste intet uden for det griber ind og hæmmer dets despotisme" (74). Og det er netop statens rolle i egenskab af helhedens udtryk at gribe ind og løsrive individet fra samfundets favntag, med andre ord at garantere individet frihed: "Det er således nødvendigt, at der over alle disse lokale, familiære, med et ord sekundære magter befinder sig en generel magt, som udstikker loven for alle, som minder hver enkelt

om, at han ikke er helheden, men en del af helheden, og at han ikke bør holde det for sig selv, som i princippet tilhører alle" (76). Vi ser således, hvordan at friheden i modsætning til hos Tocqueville befinder sig på statens side overfor samfundet. En anden prægnant formulering hos Durkheim efterlader ingen tvivl herom: "Langtfra at den [staten] er individets tyrann, er det den, der frikøber individet fra samfundet" (81). Staten er den instans, der skal demonstrere fællesskabet og derved forhindre en negativ individualisme. Denne demonstration sker ved at lade mennesket "føle reglens nødvendighed" (89) og erindre om, at det indgår i noget, der er større end det selv. En erindring, der materialiserer sig i pligtfølelsen. Uden staten vil samfundet enten blive opløst i uafhængige minisamfund eller blive genstand for en voksende amoralitet: "enhver tendens til politisk anarki ledsages af en voksende amoralitet" (88), ganske svarende til den isolation og selvtilstrækkelighed, Tocqueville advarede imod.

Det er imidlertid værd at bemærke sig, at Durkheim i langt højere grad end Tocqueville betragter det sociale i afhængighedsformer. Frigørelsen fra de sekundære magters skjulte bånd resulterer i en erkendt afhængighed i form af pligtfølelsen. Dermed synes han at genoptage Revolutionens identifikation mellem fællesskabet og friheden. For Tocqueville er det derimod netop bevidstheden om forskellen herimellem, der karakteriserer friheden: "Denne fuldkomne uafhængighed, som [menneskene] vedvarende nyder over for deres ligemænd og i det private livs gøremål, disponerer dem for at betragte al autoritet med mishag" (627).

1. Louis Dumont: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil 1983. Dumont betjener sig af et overordentligt bredt og temmelig uspecificeret ideologibegreb. Ideologi er identisk med "et system af ideer og værdier, der eksisterer i et givet socialt miljø" (19). Han har imidlertid helliget et af bogens essays en teoretisk diskussion af begrebet værdi, hvis centrale element er et samfunds konfiguration af forholdet mellem helhed og dele.

2. Alain Renaut: *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard 1989.

3. Så selv om ligheden kun er 'formel', er den fundamental for en demokratisk proces. Den 'reelle' lighed vil i sin yderste konsekvens umuliggøre distancen og dermed den demokratiske dynamik. Det er denne dobbelthed mellem en demokratisk dynamik skabt af

den formelle lighed og en despotisk dynamik på baggrund af den reelle lighed, Tocqueville har så fint blik for.

4. Man kan således vælge at betragte f.eks. det Rousseau'ske almenviljebegreb i en kantiansk optik, men det er også muligt at læse det i en politisk (montesquieu'sk, fristes man til at sige) optik som en formulering af magten som politisk kunnen (*pouvoir*) etc.

5. Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social*, 1762, livre I, ch.IV. Jeg henviser i det følgende til den oprindelige inddeling af bogen.

6. Durkheim forstod den Rousseauiske almenvilje som "...en fast og konstant orientering af tanker og aktiviteter i en bestemt retning, i almeninteressens retning. Den er en kronisk disposition for de individuelle subjekter," i E.Durkheim: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris 1953, p.167.

7. Sieyès' ideer herom findes især i det udkast til en begrundet menneskerettighedserklæring, "Préliminaire de la constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen", han præsenterede for forfatningskomiteen den 20. og 21. juli 1789. Selv om hans udkast blev vraget som grundlag for diskussionen, fik det i kraft af sin "filosofiske" stil og af Sieyès' position i øvrigt en mærkbar indflydelse. Udkastet er sammen med de fleste andre erklæringsforslag optrykt i Christine Fauré: *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*. Paris: Payot 1988. De følgende henvisninger er hertil.

8. Crénière bidrog til menneskerettighedsdebatten med erklæringsudkastet "Extrait de quelques observations sur la constitution d'un peuple" fra den 31. juli 1789, se C.Fauré, op.cit. pp.127-32.

9. Det er dette princip eller paradigme, filosofen Marcel Gauchet i sin seneste bog *La Révolution des droits de l'homme* (Paris: Gallimard 1989), der er en grundlæggende analyse af menneskerettighedsdiskussionerne i 1789, 1793 og 1795, udnævner til det centrale omdrejningspunkt for den revolutionære politik i dens mere eller mindre radikale former. Paradigmet aftegner den "afgørende bifurkation, der har ledt fra bevarelsen af friheden mod autoriteten til investeringen af autoriteten som et middel til frihed" (p.84). Gauchet afdækker denne bifurkation gennem en modstilling af den amerikanske revolution via Thomas Paine, der anskuer autoriteten som et nødvendigt, men risikabelt indgreb i naturtilstanden, og den franske revolution via Sieyès, der opererer med en analogi.

10. *Archives Parlementaires. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*. 1re série de 1787 à 1799. Paris 1867, Tome VIII, p.569.

11. Abbé Grégoires indlæg i debatten har titlen "Opinion sur la nécessité de parler des devoirs dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen", i C. Fauré, op.cit. pp.189-90.

12. "Opinion de M. Malouet sur la déclaration des droits de l'homme", i ibid. pp.161-164. Malouet, der i det første revolutionsårs politiske spektrum tilhørte en højrefløj bestående af en form for konstitutionelle monarkister, var typisk for pligttilhængerne.

13. Historicismen i det 19. århundrede må på mange måder betragtes som en reformulering af holismen på det teoretiske niveau, jf. næste afsnit. Marx, der er betydeligt mere kompleks end Burke, opererer som bekendt også med en praksisdimension (klassekampen) og med en universel dimension (proletariatet).

14. Billaud-Varenne: "Les éléments du républicanisme", 1793. Teksten er gengivet i *Archives Parlementaires*, tome LXVII, pp.220-46. Det citerede står p.224.

15. Benjamin Constant (1767-1830) var oprindeligt schweitzer, men opholdt sig størstedelen af sit liv i Frankrig, hvor han især under restaurationstiden som en af den liberale oppositions førende figurer spillede en aktiv politisk rolle. Af hans mange skrifter anvender jeg i det følgende hans pamflet fra 1814 "De l'esprit de conquête et de l'usurpation" og hans berømte tale fra 1819 "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". Begge samlet i Benjamin Constant: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*. Paris: Flammarion 1986, hvorfra jeg citerer.

16. Det er interessant at notere sig lighedspunkterne mellem Marx og Constant. Også for Marx iklæder Revolutionen sig utidssvarende gevandter, der tilslører den virkelige, moderne situation: "Robespierre, Saint-Just og deres parti gik under, fordi de sammenblandede antikkens realistisk-demokratiske fællesskab, der hvilede på det reelle slaveri, med den moderne, spirituelt-demokratiske repræsentativstat, der hviler på det frigjorte slaveri, det borgerlige samfund", Marx: "Der heilige Familie", i *MEW*, bd.2, Berlin: Dietz Verlag 1957, p.129.

17. Det er dette forhold, Marcel Gauchet i artiklen "Note critique. De l'avènement de l'individu à la découverte de la société" (i *Annales. E.S.C.* nr.3, 1979, pp.451-463), der i øvrigt former sig som en kritisk og mættet kommentar til Louis Dumonts *Homo aequalis* (Paris: Gallimard 1977), fremhæver som indgangen til det moderne, individualistiske samfund: "Således opløses den tidligere alliance mellem det partikulære subjekt og den sociale helhed, hvor ethvert menneskeligt element i kraft af sin bevidste tilslutning til den plads og rolle, der var foreskrevet ham i helheden, ansås for at bidrage til en helt igennem villet orden, og i særdeleshed en orden indstiftet eksplicit og bevidst og permanent reproduceret af den politiske autoritet. Herefter fuldbringes spaltningen mellem det individuelle atom, som har ret til kun at tænke på sig selv, og en totaliserende organisation, der tænkes som selvskab og fungerende af sig selv via harmoniseringsmekanismer og automatisk regulation" (p.456). Som vi ser, er det her voluntarismen i form af grundlæggelsen, der karakteriserer det gamle, holistiske samfund. Gennembruddet for den politiske modernitet kommer derved til at ligge efter Revolutionen i modsætning til, hvad Gauchet andre steder har fremhævet, hvilket formentlig skyldes, at hans blikvinkel er styret af den Dumont'ske optik med dens vægt på 1700-tallets politisk-økonomiske tænkning.

18. Man kunne også have behandlet, hvordan Constant adskiller sig fra de revolutionære med hensyn til utopien. Hvor de revolutionære forankrer lykken i en endnu ikke realiseret

tilstand, er lykken for Constant bundet til det øjeblikkelige, til en permanent hedonisme, der ligger milevidt fra de revolutionæres dydige askese.

19. Jeg baserer mig her på en bemærkelsesværdig analyse af Patrice Rolland, "Equivoques du libéralisme. A propos de Benjamin Constant", i *Commentaire* nr.15 og 16, 1981, pp.411-18 og pp.603-9.

20. Constant benytter sig her af den klassiske despotikonception, som den bl.a. blev anvendt af Montesquieu (jf. *L'esprit des lois* I, livre II, ch.V), og som kom til at spille en stor rolle i den voksende kritik af enevælden.

21. En proces, der ifølge Tocqueville er historisk tydelig allerede under den blomstrende enevælde mere end hundrede år før den franske revolution. Hans analyse af denne proces i Frankrig findes i værket *L'Ancien régime et la Révolution* fra 1856.

22. Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique II*, Paris: Robert Laffont 1986, p.551. Efterfølgende henvisninger er alle til denne udgave. Jeg har i en tidligere artikel i *Slagmark* redegjort for, hvordan Tocqueville via sit lighedsbegreb, indkredser den abstrakthed eller substansløshed, hvormkring det moderne demokrati tager form, se "Den Franske Revolution mellem demokrati og ideologi", i *Slagmark* nr. 13, 1989, pp. 31-52, især pp.39-41.

23. Jeg har i den førnævnte artikel forsøgt at vise, hvordan Tocqueville på een gang har et fint blik for betydningen af den abstrakte lighed og samtidig negligerer betydningen af den abstrakte suveræn i demokratiet. Han ser her alene dens konkretisering (i staten) og ikke de radikale konsekvenser af dens ubestemmelighed.

24. Marcel Gauchet har i et langt og indsigtfuldt forord til den Constant-udgivelse, han har forestået (Benjamin Constant: *De la liberté chez les modernes*, Paris: Hachette 1980), vist, hvorledes Tocqueville i modsætning til Constant er i stand til at indreflektere staten i en konstitutionsteoretisk ramme. I Gauchets Tocqueville-interpretation bliver staten den instans, der anonymt overtager den symbolske konstituering af det sociale, der tidligere udspillede sig i grundlæggelsen som synlig og håndgribelig for alle. "Staten er," konkluderer Gauchet med Tocqueville, "således blevet denne privilegerede forløser af vores morgendag, der er forlenet med den fundamentale opgave via sine organisatoriske ressourcer og planlægningspotentialer at legemliggøre menneskenes beherskelse af den fremtid, hvorm de ved, at den konstituerer dem fuldkommen, og hvis skabende kraft de forgæves må forsøge af forlige sig med med risiko for at underkaste sig" (B.Constant, op.cit. p.78).

25. Man kunne videreføre denne idé med Baudrillards skelen mellem en symbolsk udvekslingsorden, hvori betydning eller identitet opstår i udvekslingen, og hvor udvekslingspartnernes position er fuldkommen reversibel, og en akkumulativ orden - den politiske økonomis - hvor betydningen ligger i ophævelsen af udvekslingens reversibilitet. Udvekslingspartnerne erstattes af en imaginær almen ækvivalent, og cirkulationen brydes af en lineær ophobning, jf. Jean Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, Paris:

Gallimard 1976, pp.202-25. Den moderne lighed vil således være den almene ækvivalent, der konstituerer det objektive menneske, og samtidig umuliggør en udveksling med det ulige. Hvorimod det aristokratiske samfund fungerer ifølge en symbolsk udveksling, der muliggør forskellen mellem de udvekslende. For Tocqueville gælder det om at opbløde den moderne lighed med noget af den aristokratiske forskelscirkulation.

26. Jeg henholder mig her til de posthumt udgivne forelæsningsnoter, der er samlet i Emile Durkheim: *Leçon de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Paris: PUF 1950. Og især forelæsningerne omkring den civile moral, pp.52-92.

Jan Ifversen f. 1955. Cand. mag. i historie og fransk fra Aarhus Universitet 1984. Kandidatstipendiat ved Historisk Institut, ÅU 1987-89. Har især beskæftiget sig med historiske og teoretiske problemstillinger omkring det moderne demokrati, i særdeleshed i forbindelse med den franske revolution.