

# *Den forbandede arv: Rousseau, Marx og traditionen*

AF ANDREAS BECK HOLM

---

SLAGMARK #82

SIDER: 35-51

## ARV OG GÆLD

‘At vedgå arv og gæld’ er en kliché, der udtrykker, at hvis man vil nyde godt af de muligheder, som fortiden har skabt, må man også vedkende sig de begrænsninger, den sætter. I dagligsproget forbinder man altså arv med noget positivt, der skaber muligheder, mens gæld er noget negativt, der sætter grænser. Den samme entydighed finder man ikke i andre sammenhænge, eksempelvis når emnet er biologisk arv, for det er såvel positive som negative træk, og sågar sygdomme, man kan ‘arve’. Og endnu mere kompliceret bliver det endda, når man kaster et blik på de sidste 150 års filosofi. Her er perspektivet på arv, primært i betydningen tradition, nemlig ofte det stik modsatte af dagligsprogets: Det er arven, der begrænser os, som fratager os vores frihed.

Denne tankegang er eksempelvis tydelig hos Friedrich Nietzsche og Sigmund Freud. For førstnævnte bliver det et grundlæggende problem at gøre op med en tradition, der er så rodfæstet, at den endog strukturerer vores sprog. Ganske vist er det Ludwig Wittgenstein, der pointerer, at sprogets grænser også er verdens (Wittgenstein, 1993, s. 107). En lignende indsigt formuleres imidlertid allerede af Nietzsche, som også drager de fulde konsekvenser heraf, nemlig at vi bliver ude af stand til at sætte os ud over den tradition, der er indlejret i sproget. Som han formulerer det,

må man frygte, at vi ikke slipper af med Vorherre, fordi vi stadig tror på grammatikken (Nietzsche, 1988, s. 78). Freuds psykoanalyse opstår i samme periode som Nietzsches tænkning, og dens omdrejningspunkt er, under en anden synsvinkel, det samme, nemlig arbejdet med en arv, der begrænser os, men som vi aldrig kan slippe af med. Hvorfra kommer denne opfattelse af arv og tradition som et grundlæggende problem? En oplagt mulighed er Jean-Jacques Rousseau.

Nærværende artikel positionerer sig inden for en marxistisk filosofisk tradition, der altid har haft et tvetydigt forhold til netop Rousseau. Mens nogle teoretikere (eksempelvis Friedrich Engels (se Marx og Engels, 1975) og Galvano Della Volpe (1975)) har set ham som en forløber for Karl Marx, har andre forstået ham som en udpræget borgerlig tænkner. I det følgende skal spørgsmålet om Rousseaus radikalitet søges belyst fra en ny synsvinkel, nemlig ud fra spørgsmålet om arv og tradition. Konkret skal der argumenteres for, at Rousseau både rejser og besvarer spørgsmålet om den problematiske arv. Samtidig skal hans svar kontrasteres med det, vi finder hos Marx selv. Den påstand, der med assistance fra Louis Althusser skal søges underbygget, er, at mens Rousseaus svar rummer sit eget sammenbrud, arbejder Marx sig frem til en både mere konstruktiv og mere radikal løsning på problemet med den forbandede arv.

#### KUNST, VIDENSKAB OG ULIGHED: ARV SOM TRADITION OG SOM EJENDOM

Rousseau tematiserer i sine to første traktater arv dels som kulturel tradition, dels som ejendom. Det er også under denne synsvinkel, begrebet vil blive behandlet i det følgende. Arv er altså dels at forstå som den vestlige kulturelle tradition i bred forstand, dels som nedarvede økonomiske midler, der giver forskellige individer ulige muligheder og grundvilkår i tilværelsen.

Det fællestræk, der ifølge Rousseau knytter disse to udlægninger af begrebet arv sammen er, at de fænomener, de henviser til, begge har korrumperet menneskets natur. I hans gennembrudsværk, prisopgaven til akademiet i Dijon (Rousseau, 2017), er det arv i ordets første betydning, der står i centrum, mens arv i ordets anden betydning primært tematiseres i den traktat, Rousseau udgiver i 1755 (Rousseau, 1996). Disse værker definerer hans politiske filosofi som antiliberal og som et opgør med oplysningen.

Oplysningstænkningen er selv traditionskritisk, og samtidig præsenterer den et optimistisk bud på, hvordan tidligere tiders fordomme kan overvindes, nemlig gennem videnskab og rationalitet. Kants morallære (1993), der for øvrigt er inspireret af Rousseau (Cassirer, 1970), er eksempelvis et forsøg på at genopfinde etikken på et nyt og rationelt grundlag. Den illustrerer imidlertid også, hvordan oplysningen er båret af en liberal tankegang, der fokuserer på individets frihed og ukrænkelighed.

Hvorfor kan Rousseau ikke tilslutte sig oplysningens traditionskritik? Svaret er, at dens modstilling af tradition og rationalitet ifølge ham er falsk. Rousseau definerer en anden og mere radikal modsætning, nemlig mellem civilisation og natur. Den er ikke original, men findes også hos Thomas Hobbes (1985), i hvis perspektiv overvindelsen af menneskets asociale natur er samfundsdannelsens grundlæggende mål. Rousseau vender imidlertid denne vurdering af forholdet mellem natur og civilisation på hovedet og fremstiller naturen som noget positivt, civilisation derimod som korrupsion og dekadence. Det er i dette perspektiv, oplysningsalternativet er utilstrækkeligt, for videnskab og rationalitet er kulturprodukter og dermed en del af problemet.

Centralt i Rousseaus første diskurs står den opfattelse, at mennesket fra naturens side er godt, men ikke socialt. Også disjunktionen mellem socialitet og menneskelig natur finder man hos Hobbes, blot tænker Rousseau den langt mere radikalt end ham. For Hobbes var mennesket ganske vist som sagt også socialt. Det var imidlertid netop fordi, det af naturen ikke er godt, men tværtimod rationelt, egoistisk og aggressivt (Hobbes, 1985, s. 186).

For Rousseau hænger menneskets godhed og dets asociale væsen imidlertid nødvendigt sammen. For mens menneskene af naturen besidder ikke blot egennytte, men også medlidenhed (Rousseau, 1996, s. 85), er deres laster alle knyttet til socialt samkvem (Rousseau, 1996, s. 103). Forfængelighed giver eksempelvis ingen mening, hvis man lever helt alene. Pointen er ikke, at den situation nogensinde har eksisteret, hvor menneskene ikke plejede omgang med hinanden, men derimod at deres laster – herunder også dem, som Hobbes fejlagtigt tillægger den menneskelige natur – netop ikke er naturlige, men relationelle, dvs. er et kendetegn ved socialiteten og dermed samfundet.

Rousseau medgiver gerne oplysningstænkernes, at videnskab og rationalitet har tilladt mennesket at sætte sig ud over naturen og dens begrænsninger. Til gengæld betragter han denne udvikling som en irreversibel katastrofe. Irreversibel, fordi en

tilbagevenden til naturen er umulig – den er tabt for altid. Og en katastrofe, fordi menneskene er blevet grundlæggende formet af den dårlige indflydelse, som deres indbyrdes samkvem har på dem. Mennesket er fanget i sin fremmedgørelse fra naturen, såvel sin egen som naturen i det hele taget. Rousseau formulerer det på den måde, at dets socialisering gør det til slave (Rousseau, 1996, s. 65), men han siger samtidig, at det bliver tyrann over både naturen og sig selv (Rousseau, 1996, s. 69). I samlivet med andre er vi altså slaver og tyranner, men aldrig mennesker. Vi har tabt evnen til at være menneske.

Rousseau præsenterer os for en imponerende moderne kritik af Hobbes' tænkning. Han noterer sig, at Hobbes i realiteten har projiceret den natur, han finder hos sin samtids mennesker, tilbage på en imaginær naturtilstand (Rousseau, 1996, s. 56). De individer, Hobbes taler om, er altså dem, der er blevet ødelagt af civilisationen. Og han pointerer, hvordan det netop er den samfundsdannelse, Hobbes ser som midlet til at tøjle menneskets antisociale natur, der endegyldigt har ødelagt denne (Rousseau, 1996, s. 113). Konkret udspringer samfundet ifølge Rousseau af ejendommen. Med den kommer også uretfærdigheden ind i verden (Rousseau, 1996, s. 96 og 104-105), og samtidig grundfæster arven de sociale hierarkier, der kendetegner det udviklede samfund.<sup>1</sup>

Allerede i sine første skrifter gør Rousseau altså op med liberalismens forestilling om mennesket som essentielt defineret ved rationalitet og egoisme, og med den liberale kontraktteoris forestilling om naturtilstand. Samtidig er det ikke mindre tydeligt, at hans tænkning er vendt mod oplysningen, fremfor at afbøde menneskets fremmedgørelse har videnskab og rationalitet ifølge ham tværtimod accelereret den.

Hermed har Rousseau givet sin tænkning en klar brod mod sin samtids dominerende filosofiske tendenser, og han har defineret et markant kritisk projekt. Men hvis samfundet og det samfundsskabte menneske er ødelagte, og hvis en tilbagevenden til naturen samtidig er udelukket, ender Rousseau så ikke i en rent negativ konklusion? Den virkelige originalitet i hans tænkning ligger deri, at han netop ikke bliver stående ved den rene kritik, men i *Samfundspagten* arbejder sig igennem den.

## SAMFUNDET SOM LØSNINGEN PÅ SAMFUNDET SOM PROBLEM

Modsætningen mellem menneskets tabte natur og dets korrumperede socialitet overvindes i *Samfundspagten* i en klassisk dialektisk bevægelse. Mennesket er, siger Rousseau, af naturen frit, men denne frihed er i samfundet gået tabt (Rousseau, 1987, s. 69). Til gengæld kan den gennem samfundet selv vindes tilbage i en højere form. På den måde bliver menneskets fremmedgørelse et nødvendigt mellemlid i realiseringen af en højere moral og frihed end den naturlige.

Nøglen til fremmedgørelsens ophævelse i en højere moralitet er menneskenes forening under én vilje. Ikke en enkeltpersons vilje (som hos Hobbes), men hele samfundets vilje eller, med Rousseaus eget begreb, almenviljen (Rousseau, 1987, s. 84). Almenviljen vil bestandig én og kun én ting, nemlig det fælles bedste for alle samfundets borgere; den er, som Rousseau selv formulerer det, "konstant, uforanderlig og ren" (Rousseau, 1987, s. 198). Samfundet realiserer altså en ikke naturlig, men politisk frihed og moralitet der, hvor enhver gør almenviljen til sin egen. Det kræver, at man som borger sætter sig ud over sin personlige interesse, det som Rousseau også refererer til som særvilje (Rousseau, 1987, s. 87). Særviljen vil ikke almenvellet, men det der er godt for den enkelte i dennes konkurrence med andre individer. Rousseaus pointe er, at idet menneskene indgår i en stat, ophører de med blot at være konkurrerende individer. De bliver borgere, og borgerens perspektiv er almenvellets. Denne opgivelse af egennyttens som drivende princip er imidlertid ikke noget tab eller offer, for det er netop som borgere, vi vinder en højere frihed og moral end den, der som sagt er gået tabt med naturen. I *Samfundspagten* forener alle individerne deres kræfter for at forsvare hvert individs frihed (Rousseau, 1987, s. 84), og samtidig udmønter almenviljen sig i en lovgivning, som enhver i sin egenkab af borger kan stå inde for. Det betyder, at man er fri, for idet enhver adlyder loven, adlyder vedkommende kun sig selv (Rousseau, 1987, s. 106-107).

Kontrasten til eksempelvis John Lockes politiske filosofi kunne stort set ikke være tydeligere. For ham er samfundsdannelsens formål at beskytte individernes ejendom (Locke, 2004, s. 350). Lockes ejendomsbegreb er ganske vist tvetydigt; mens det i *Et brev om Tolerance* (Locke, 2007) udlægges som materiel privatejendom, dækker det i hans *Two Treatises* også over personlig frihed. Statens formål er altså for Locke at beskytte individets frihed og materielle besiddelser. *Samfundspagten* præsenterer os for et klassisk republikansk opgør med denne liberale tankegang.

Som borgere udfylder individerne en ganske anden rolle end privatpersoner. Det er i kraft af deres borgerskab, deres andel i almenviljen, de vinder en højere frihed. Det er til gengæld som særviljer, der har snæver egeninteresse for øje, de ikke blot fordærver deres karakter, men også bliver ufri, nemlig for så vidt som fordærvet vender dem mod den almenvilje, der udtrykker deres frihed. Staten er altså ikke sat i verden for at forsvare individernes ejendom eller deres særinteresser i det hele taget. Dens formål er at danne rammen om realiseringen af et liv i frihed og fællesskab i den specifikke betydning, at individerne som borgere opnår deres frihed *i kraft af fællesskabet*. For Rousseau er suverænen borgerne i fællesskab, samlet i almenviljen. De er undersåtter, men de er samtidig suveræn, og de er undersåtter udelukkende for så vidt, som de er suveræn. Det har Locke og de øvrige liberale grundlæggende misforstået. De fremstiller individerne som om, de udelukkende er undersåtter, altså som om staten er noget, der ligger uden for dem og alene angår dem for så vidt som den enten beskytter eller begår overgreb mod dem. Men ifølge Rousseau er staten ikke noget, der er borgeren fremmed: Borgeren *er* staten. Det gode samfund er altså for Rousseau kendetegnet derved, at enhver handler og tænker ud fra maksimen 'Staten, det er mig.' Dette er sandsynligvis den mest præcise og skarpsindige liberalismekritik, vi støder på i det 18. århundredes tænkning, for den går lige til det, der er kernen i liberalismen, nemlig spændingen mellem individ og stat. Som Rousseau viser, er denne spænding ikke blot misforstået, den ødelægger også såvel staten som individet.

Rousseaus svar på spørgsmålet om arven finder han derfor i en republikansk og antiliberal overtagelse af den kontraktteori, der ellers kendetegner den tidlige liberalisme. Statens formål er ikke at beskytte individernes ejendom, men alene at fremme det fælles bedste. Den stat, der skaber borgere, bliver i stand til ikke blot at løfte denne opgave og dermed skabe det gode samfund, men også at løfte borgerne som individer og som fællesskab ud af arvens skygge og ind i en højere moralitet. Hermed definerer Rousseau også en ny problemstilling. Spørgsmålet er ikke længere, hvad man skal stille op med arven som tradition eller som materielle midler, men derimod hvordan man sikrer, at menneskene bliver borgere.

Det er ikke nogen enkel opgave. Udfordringen består i, at vi skal tilegne os almenviljen, men i udgangspunktet er udstyret med særvilje. Det er denne udfordring, der gør opdragelse til et hovedtema i Rousseaus tænkning. Allerede i sin diskurs om politisk økonomi fra 1755 understreger han betydningen heraf: Børnene skal fra

fødslen opdrages til pligten. Og det er så vigtigt, at denne opdragelse ikke kan overlades til den enkelte familiefader, men må være et statsligt ansvar (Rousseau, 2002, s. 61-63). Derudover fremhæver Rousseau, både i diskursen om politisk økonomi (Rousseau, 2002, s. 59) og i *Samfundspagten* betydningen af lighed. Som det hedder i sidstnævnte værk “må ingen statsborger være så formuende, at han kan købe en anden, og ingen så fattig, at han er tvunget til at sælge sig selv.” (Rousseau, 1987, s. 131) Opdragelse og lighed mellem borgerne er altså for Rousseau kilden til det gode samfund, og dermed til arvens ophævelse i en højere moralitet.

#### DET GODE SAMFUNDS UMULIGHED

Holder den løsning, Rousseau præsenterer os for? I et klassisk studie af *Samfundspagten* (Althusser, 1998, s. 59-102) noterer Althusser sig, hvordan tekstens argumentation fungerer gennem en serie af forskydninger. Den første optræder i forbindelse med selve samfundspagtens indgåelse og nødvendiggøres af, at det folk, der er den ene af de kontraktindgående parter, først konstitueres i pagten selv, og dermed ikke kan indgå i den. Problemet løser Rousseau ved en terminologisk forskydning, i hvilken han i flæng bruger de samme betegnelser om de to kontraherende parter. Der er altså tale om en forskydning mellem pagtens juridiske form og dens faktiske indhold – Rousseaus kontrakt svarer ikke til sit begreb (Althusser, 1998, s. 71-75).

Den anden forskydning angår forholdet mellem særvilje og almenvilje. Særviljen præsenteres i forskellige af Rousseaus tekster både som almenviljens grundlag og modsætning. På den ene side vil den det, der er bedst for den enkelte; på den anden side kan man ikke ville det gode for sig selv uden også at forstå det som det gode for samfundet i det hele taget. Det er ikke mindst her, det bliver tydeligt, hvordan Kant er inspireret af Rousseau. Det er altså særviljen, der er almenviljens essens, men som samtidig obstruerer den. Kontradiktionen opløses imidlertid i endnu en forskydning: Rousseau bruger det samme ord både om individets vilje og om forskellige samfundsgruppers særviljer – det, som han andre steder kalder for organvilje (Rousseau, 1987, s. 145) – og han hævder, at det er organviljerne, der korrupperer individernes vilje. I modsætning til den første forskydning er denne imidlertid ikke længere intern i forhold til teorien, den handler om teoriens forhold til det samfund, den indgår i. For Rousseau erklærer nemlig, at der ikke bør

eksistere grupper i staten; dermed gør han imidlertid ikke andet end at proklamere teoriens egen magtesløshed, for det gør der naturligvis (Althusser, 1998, s. 87-93).

Den sidste og afgørende forskydning i teksten udspringer af det forhold, at den undertrykkelse af grupper med særinteresser, Rousseau ser som en forudsætning for realiseringen af det gode samfund, nødvendigvis må finde sted i praksis, dvs. at den kun kan bestå i deres fysiske undertrykkelse. Althusser noterer sig den samme dobbelte strategi i teksten som den, vi i slutningen af sidste afsnit var inde på, nemlig opdragelse og økonomisk lighed. Han konkluderer imidlertid også, at Rousseaus løsning baseret på denne dobbelte strategi bryder sammen. Fremhævelsen af opdragelsen og (i *Samfundspagten*) den civile religion konstituerer, hvad Althusser kalder 'en flugt ind i ideologien' (Althusser, 1998, s. 90). Rousseau forstår, at man hele tiden må forsvare og genskabe den individuelle bevidsthed om almenviljen i et samfund, hvor den konstant korrumpes af de sociale gruppers særviljer. Han forstår imidlertid også, at ideologien er nytteløs, hvis sociale skel river befolkningen fra hinanden, og derfor må denne løsning suppleres med en begrænsning af uligheden. Mens ideologien er en 'flugt fremad', er der til gengæld her tale om regression, om en 'flugt tilbage' til en tilstand, hvor små håndværksmestre kunne opretholde en økonomisk uafhængighed. Eller som Althusser også siger det: Rousseau søger uden at vide det tilflugt i småborgerskabets traditionelle fantasi om økonomisk selvbestemmelse (Althusser, 1998, s. 92). Rousseau er imidlertid godt klar over, at heller ikke denne løsning lader sig realisere – det er derfor, der er brug for opdragelse af borgerne. Den ideologiske løsnings umulighed sender ham altså i armene på en lige så umulig økonomisk løsning, der på sin side viser tilbage til den ideologiske. Argumentationen kører i ring; Rousseaus tekst har gennem serielle forskydninger skubbet sine vanskeligheder foran sig, indtil den i mødet med classesamfundets økonomiske virkelighed når til det punkt, hvor ingen forskydning længere kan redde den. Her ender hans politiske filosofi i et sammenbrud. Og Althusser ser hans skifte til andre genrer – romaner, selvbiografier osv. – som konsekvensen af dette sammenbrud. Her kan han nemlig beskrive, hvad der ikke i filosofien lader sig tænke.

Hermed ender den forbandede arv alligevel med at umuliggøre Rousseaus vision om det gode samfund. Det er netop de to elementer ved denne arv, økonomien (uligheden) og traditionen (ideologien), som han oprindeligt identificerer som et problem, der i *Samfundspagten* tages et endeligt, men forgæves opgør med. Er ne-



derlaget imidlertid nødvendigt, eller kan problemstillingen ansues på en anden måde, der muliggør en mere konstruktiv løsning?

#### MARX OG DEN FORBANDEDE ARV

Vi har ovenfor set, hvorfor Althusser finder Rousseaus løsning på arvens problem utilstrækkelig, men det er ikke mindre klart, hvorfor Rousseaus diagnose til gengæld i et marxistisk perspektiv må være meget præcis. Det er fordi, den økonomiske ulighed i samfundet er nedarvet, at den ikke er til at slippe af med, i det mindste ikke uden en revolution, som Rousseau til gengæld ikke er tilhænger af (Rousseau, 1996, s. 33 og 1987, s. 121). Den marxistiske læsning ligger lige for: Det er kapitalen, der som nedarvet ulighed forhindrer realiseringen af det gode samfund. Og ikke mindre tydelig er relevansen af det andet element, som Rousseau tematiserer, nemlig arven som tradition eller – for nu at bruge det marxistiske begreb – ideologi. Blandt de mest ikoniske formuleringer af arven som problem hos Marx finder vi denne passage fra *Louis Bonapartes 18. Brumaire*: “Menneskene skaber deres egen historie, men de skaber den ikke efter forudtbestemt, men under forhold, som er umiddelbart givet og overleveret på forhånd. Traditionen fra alle døde slægtled hviler som en mare på de levendes hjerne.” (Marx, 1934, s. 10-11).<sup>2</sup>

Marx’ tematisering af arv som tradition i denne passage er et led i hans undersøgelse af årsagerne til, at Februarrevolutionen i Frankrig i stedet for socialisme fører til Louis Napoleons statskup i 1851. Skal en virkelig forandring af det franske samfund være mulig, må man sætte sig ud over traditionen:

Det nittende århundredes sociale revolution kan ikke hente sin poesi fra fortiden, men kun fra fremtiden. Den kan ikke begynde med sig selv, før den har rystet al overtro på fortiden af sig. De tidligere revolutioner havde brug for verdenshistoriske minder om fortiden for at bedøve sig over for deres eget indhold. Det nittende århundredes revolution må lade de døde begrave deres døde for at finde frem til sit eget indhold. (Marx, 1934, s. 13)

I *Louis Bonapartes 18. Brumaire* formulerer Marx således en problemstilling, der på én og samme tid ligger klart i forlængelse af, og samtidig er radikalt forskellig fra, den vi har identificeret hos Rousseau. På den ene side er han enig i, at ideologi og kapital – arven som hhv. tradition og økonomi – er afgørende problemer, og han

er enig i, at det er en arv, man er nødt til at gøre op med for at skabe et bedre samfund. På den anden side deler han ikke Rousseaus metafysik, hele den fortælling om menneskets tabte natur, som er skitseret i det foregående. Han kommer altså til tilsyneladende enslydende konklusioner fra et helt andet udgangspunkt. Og hertil kommer, at Marx i modsætning til Rousseau ikke har noget problem med revolutionære samfundsforandringer som en løsning på nedarvet social ulighed. Som de anførte citater siger, er ideologien imidlertid ikke så nem at gøre op med, den står tværtimod i vejen for en revolutionær omformning af samfundet. Komplexiteten i denne udfordring antydes indirekte af, at Marx i citatet ovenfor, der understreger revolutionens behov for traditionskritik, selv citerer en afgørende kilde til det, man uden overdrivelse kan kalde *traditionen*, nemlig Lukasevangeliet (kapitel 9, vers 60).

Kan Marx i modsætning til Rousseau håndtere denne udfordring? I hvert fald ikke i *Louis Bonapartes 18. Brumaire*. Her præsenteres vi for en klasseanalyse af samtidens politiske udvikling i den franske republik. Marx viser, hvordan først proletariatet og senere småborgerskabet udelukkes fra den politiske magt. Tilbage bliver alene en overklasse, der er politisk handlingslammet pga. uenigheder om, hvilken reaktion, der skal fremmes: Julimonarkiets (der nyder opbakning fra det finansielle storborgerskab) eller Bourbonernes (der repræsenterer den gamle landadel). Mens de to fraktioner slås indbyrdes, rydder Louis Bonaparte bordet med sit statskup. Men hvordan kan han det?

Marx' forklaring er, at Bonaparte repræsenterer en helt femte klasse, nemlig småbønderne. Samtidig karakteriserer han ham imidlertid også som repræsentant for pjaltproletariatet (Marx, 1934, s. 124), og som leder af et korrump kleptokrati, hvis eneste formål er at berige sig på den franske stat. Hvis der således ikke er en stærk og entydig forbindelse mellem bøndernes klasseinteresser på den ene side og Bonapartes politik på den anden, hvordan er det så lykkedes ham at erobre statsmagten? Det kan Marx ikke forklare inden for rammerne af sin klasseanalyse. Den må suppleres med noget andet, nemlig med den tradition (ideologi), han som sagt allerede i værkets indledning har problematiseret. Marx sammenfatter hovedtrækkene i Bonapartes politik og konkluderer, at de er udtryk for bøndernes "dødskamp hallucinationer, ord som er forvandlet til fraser, ånder som er blevet til spøgelse." (Marx, 1934, s. 122). Bøndernes ideologiske fantasier falder med andre ord sammen med Bonapartes politik. Det forklarer imidlertid ikke helt, hvorfor denne klasse har valgt

at kaste sig i armene på netop ham, selv om han – i det mindste i Marx' optik – er en talentløs charlatan. Også her er forklaringen ideologisk:

Gennem den historiske tradition er den overtro opstået blandt de franske bønder at en mand ved navn Napoleon vil bringe dem al herlighed igen. Og der fandtes et individ, som udgiver sig for at være denne mand, fordi han bærer navnet Napoleon. (...) Efter tyve års vagabondliv og en række groteske eventyr bliver sagnet opfyldt, og manden bliver franskmændenes kejser. Nevøens fikse idé blev til virkelighed, fordi den faldt sammen med den fikse idé hos den mest talrige klasse blandt franskmændene. (Marx, 1934, s. 115-116).

Selv om de franske bønder er proletariatets naturlige allierede (Marx, 1934, s. 119), kaster det sig altså i armene på Bonaparte, dels fordi den ideologi gennem traditionen har rodfæstet sig hos dem, at en mand med netop det navn vil være deres redning, dels fordi mandens politik svarer til deres ikke reelle, men indbildte interesser. Som Marx ikke lægger skjul på, har Bonaparte ikke arvet andet fra Napoleon I end netop sit efternavn, men det er i situationen al den arv, han har brug for, for at kuppe den franske stat. Klasseanalysen kommer som sagt her til kort: På trods af al fornuft og alle 'objektive' interesser kaster bønderne deres vægt bag en nullitet, der *ikke er andet end sin arv*, og hvis arv ikke er andet end et navn. Og det gør de, fordi navnet ikke bare er et navn, men også et spøgelse, nemlig Napoleons. Det er her, vi får forklaringen på formuleringen fra analysens indledning: Den tradition, der 'hviler som en mare på de levendes hjerne' er Napoleon Is spøgelse. Det gør folk ude af stand til at handle fornuftigt, dvs. at forfølge deres 'egentlige' interesser.

Den Marx, der skriver sin analyse i 1851-52, kan ikke se nogen løsning på dette problem. Mens det bærende princip for hans forfatterskab i øvrigt er, at arbejdernes emancipation udelukkende kan udvirkes af arbejderne selv, forfalder han her til en helt anden logik:

Men imperialismens parodi var nødvendig for at frigøre den franske nations masse fra traditionens lænker og udforme modsætningen mellem statsmagten og samfundet i ren form. (...) Sammen med tabet af troen på den napoleonske restauration bryder den franske bonde med troen på sin parcel, styrter hele den statsbygning, som er opbygget på denne parcel sammen, og den proletariske revolution får det kor, uden hvilken dens solosang i alle bondenationer bliver dens dødssang. (Marx, 1934, s. 122)

Her præsenteres vi altså for en defaitistisk idé om, at Napoleon ikke kan væltes, men at Napoleon-ideologien som en virus i statens krop må rase ud af sig selv, og at revolutionen først derefter vil være mulig (eller, i Marx' terminologi, 'uundgåelig').

Vi så ovenfor, hvordan Rousseaus forsøg på at sætte sig ud over den forbandede arv i Althussers analyse ender i et sammenbrud. Er vi henvist til at sige det samme om Marx, eller når han efter 1852 til at kunne håndtere denne udfordring?

#### MARX MED FREUD MOD ROUSSEAU OG NIETZSCHE

I sit hovedværk *At læse Kapitalen* fra 1965 (Althusser et al. 1996) identificerer Althusser den strategi, som Marx anvender i første bind af *Kapitalen*: symptomal-læsning. Konkret ser han den bragt i anvendelse på den klassiske politiske økonomi, hvis manglende forståelse af distinktionen mellem brugs- og bytteværdi gør den ude af stand til at forstå produktionen af merværdi. Selv om Marx i øvrigt anerkender økonomernes fremgangsmåde som videnskabelig, hæmmes deres arbejdes forklaringskraft altså af den rest af ideologi, det også rummer. Og ideologien kommer til udtryk i økonomernes tekster som modsætninger og som aporier. Modsætningerne optræder med andre ord som symptomer på ideologi. Det er læsningen af økonomerne gennem disse symptomer, der tillader såvel forståelsen af deres begrænsninger som den marxistiske videnskabs rekonstruktion af deres indsigter på en sådan måde, at disse begrænsninger overvindes.

Althussers rekonstruktion af Marx' strategi og problemstilling i *Kapitalen* er naturligvis interessant af mange grunde, men i denne kontekst måske først og fremmest fordi den viser, hvordan den modne Marx ser på spørgsmålet om arv i betydningen tradition, dvs. (overleveret) ideologi. Som vi har set ovenfor, synes ideologien for Marx i 1852 umulig at gøre op med, fordi den optræder som et 'spøgelse', som 'hallucinationer' osv., og hverken spøgelses eller hallucinationer rummer modsætninger, der kan danne udgangspunkt for en kritik. Marx arbejder sig imidlertid igennem denne første måde at forstå problematikken på, for i stedet at nå til en mere nuanceret, men også mere konstruktiv tilgang til overleveringen: For det første kan ideologien kun overvindes i (politisk) praksis. Og for det andet rummer den modsætninger og sprækker, som kritikken kan angribe med henblik på at dekonstruere den. Denne anden indsigt ligger til grund for Althussers mange sammenligninger af Marx og Freud (f.eks. Althusser 1993 og 1996b): Ligesom Freud

pillar patientens selvforståelse fra hinanden med udgangspunkt i de modsætninger, den rummer, pillar Marx samfundets ideologi fra hinanden med udgangspunkt i dens modsætninger. Ifølge bl.a. Žižek hævder Lacan, at det er Marx, der opfinder symptomet (Žižek, 2008, s. 3), og det er også netop Althussers pointe i denne sammenhæng.

Fokuseringen på symptomet og opfattelsen af det som noget, der lader sig *læse* eller *afkode* – kort sagt som *tegn* – viser en afgørende forskel på den modne Marx' tilgang på den ene side og på den anden side den, vi finder hos Rousseau. For Rousseau eksisterer symptomet ikke. Denne konstatering tillader os at uddybe forståelsen af det sammenbrud, der finder sted i hans politiske filosofi. For traditionen bliver netop en uoverstigelig forhindring, fordi han ser den som symptomfri. Det er selve det at der overhovedet er samfund, der for Rousseau er udfordringen, og der er ingen sprækker i den modernitet, han forsøger at gøre op med, ingen elementer, han kan bygge videre på eller spille ud mod hinanden.

Den tabte natur kan på den ene side ikke genvindes, mens på den anden side Rousseau viger tilbage fra at drage de politisk radikale konsekvenser af sin kritik, der er forudsætningen for realiseringen af hans idealsamfund. Hermed bliver, som Althussers analyse viser det, kun flugten ind i ideologien – opdragelse eller økonomisk nostalgi – tilbage. Med Marx kan man sige, at han dermed stiller sig en opgave, der kun kan mislykkes, men som man til gengæld heller ikke behøver at formulere på en sådan måde. Dels fordi traditionen aldrig er en monolit, men tværtimod gennemskåret af modsætninger, der lader en spille dens forskellige elementer ud mod hinanden for derigennem at overskride den. Dels fordi enhver virkelig overskridelse af traditionen må finde sted i det, Rousseau netop ikke har med i sin analyse: praksis.

I den forstand kan man sige, at udfordringen fra traditionen som arv i den europæiske modernitet får to forskellige former. Der er på den ene side den variant, vi finder hos Marx og Freud, hvor arven ses som gennemsyret af symptomer, der tillader kritikken af den, og hvor kritikken selv er praktisk. Og der er på den anden side den variant, Rousseau og Nietzsche præsenterer os for; her er kritikken teoretisk, og overleveringen netop ikke kendetegnet ved modsætninger, men ved at repræsentere en totalitet som socialiteten eller sproget. Man kunne få den mistanke, at den tilsyneladende radikalitet i denne anden variant, der vil gøre op med 'alting', kulturen eller sproget, fordi dette 'alting' udgør en problematisk arv, i realiteten

dækker over sin modsætning: en dyb konservatisme, der ved at fremstille bruddet med den problematiske arv som umuligt i virkeligheden beskytter den mod kritik.

Som nævnt i indledningen synes Rousseaus forfatterskab at rumme en politisk tvetydighed, der gennem tiden har inviteret til såvel progressive som reaktionære tolkninger af hans værk (sammenlign eksempelvis Levine 1993, Qvortrup 2003 og Inston 2010). På den ene side forsvare han ejendom og er skeptisk over for revolutionære forandringer, på den anden side gør han op med enevælden og kritiserer den sociale ulighed. Følger vi den læsning, der her foreslås, stikker denne tvetydighed endnu dybere, den går helt til kernen i hans tænkning, der i så fald med nødvendighed er lige så konservativ som den er revolutionær. Den definerer en opgave, der er så radikal, at den ikke kan løses, og dens nødvendige nederlag er opgavens formål. Man kunne endda argumentere for, at denne modsætning er indfældet i Rousseaus stil: Han vil ganske vist påpege det problematiske i kultur og civilisation, men hans kritik er båret af en svulstig og forfinet retorik, der er et kulturprodukt.

*Samfundspagten* er som sagt både det værk, der for Rousseau skulle markere løsningen på arvets problem, og det i hvilket denne løsnings umulighed ifølge Althusser bliver tydelig. Er der andet end de forskydninger, Althusser som sagt peger på, der kan underbygge denne læsning – og eventuelt også den mulige dynamik, der blev peget på ovenfor? Måske dette at *Samfundspagten* er præget af en enestående dobbeltbevægelse. På den ene side udfolder Rousseau den republikanske vision for det gode samfund, der i det foregående er blevet præsenteret. På den anden side undergraver han samtidig gennem hele traktaten sit eget formål ved at vise det umulige i at realisere denne vision. Som eksempel kan nævnes følgende passage:

Folkeslagene er ligesom menneskene kun lydige i deres ungdom; når de ældes, bliver de uforbederlige; når sædvanerne først er etablerede og fordømmene rodfæstede, er det et farligt foretagende at ville ændre dem; folket kan ikke engang tåle, at man rører ved deres dårlighed for at tilintetgøre dem, ligesom de tåbelige og bange syge mennesker, der ryster ved synet af lægen. (Rousseau, 1987, s. 121).

‘Lægen’ hvis anstrengelser i citatet karakteriseres som frugtesløse, er Rousseau selv. Og passagen som helhed udtrykker, at et folk netop ikke kan laves om – og at et andet samfund styret af almenviljen derfor er umuligt. *Samfundspagten* bliver der-

med præget af den cirkularitet mellem radikalitet og konservatisme, der ovenfor blev antydet. Den serie af mindre forskydninger, som Althusser noterer sig i værket, er altså overdeterminerede af denne store forskydning mellem radikalitet og konservatisme, der gennemsyrrer hele dets logik: Det faktisk eksisterende samfund er en realitet, men det er uretfærdigt. Derfor viser det frem mod idealsamfundet, der som retfærdigt bør realiseres, men som også er umuligt og derfor viser tilbage til det eksisterende samfund som sin (u)mulighedsbetingelse. Ringen er sluttet.

#### PLUS ÇA CHANGE, PLUS C'EST LA MÊME CHOSE

Oplevelsen af arv som en byrde er måske et uomgængeligt træk ved en kulturkreds, der på den ene side er gammel, men som på den anden side baserer sig på en økonomi drevet af stadig innovation. I det foregående har vi undersøgt denne opfattelse, som den kommer til udtryk i Rousseaus forfatterskab, men også set, hvordan han ikke når til at løse det problem, han opstiller. Mens det er hans modvilje mod revolutionære samfundsforandringer, der spænder ben for forsøget på at håndtere nedarvet social ulighed, er der i det foregående blevet argumenteret for, at den nedarvede tradition for ham bliver umulig at overvinde, fordi den for ham er det hele – hele civilisationen, ja endda socialiteten selv. Vi kontrasterede denne tilgang med den, vi finder hos Marx. Han har ikke noget problem med gennem samfundsomvæltninger at gøre op med arven i økonomisk forstand, men arven som tradition, som ideologi, står i vejen herfor. Først så vi, hvordan problemet stiller sig for Marx i hans analyser af Louis Bonapartes statskup, men med Althusser argumenterede vi for, at han i *Kapitalen* når til at udvikle en strategi for traditionskritik, der ikke er fanget i Rousseaus falske alternativ: alt eller intet.

“Alt må forandres, for at alt kan forblive som det er”, skriver Lampedusa som bekendt. I slutningen af den foregående analyse er den kritiske pointe blevet antydet, at det måske også er den skjulte ideologiske logik bag ikke blot Rousseaus, men også andre af modernitetens tilsyneladende radikale traditionskritikere: Under deres kompromisløshed skjuler sig en uerkendt konservatisme. Hermed er der lagt op til nye diskussioner af den forbandede arv.

NOTER

- 1 Som senere fortolkere har noteret sig (se f.eks. de Man 1979) er Rousseaus syn på ejendom generelt uhyre tvetydigt. Mens han i sin anden traktat som nævnt er meget kritisk over for fænomenet, forsvarer han til gengæld med ikke mindre iver ejendommen i sin diskurs om politisk økonomi (Rousseau 2002).
- 2 Citaterne fra denne oversættelse er redigeret af forfatteren med henblik på at skærpe deres sproglige korrekthed og terminologiske præcision.

LITTERATUR

- Althusser, L. (1993). *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Éditions Stock / IMEC.
- Althusser, L. (1996) (red.). *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1996b). *Psychanalyse et sciences humaines*. Paris: Librairie Générale Française / IMEC.
- Althusser, L. (1998). *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.althu.1998.01>.
- Cassirer, E. (1970). *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Cowling, M. og Martin, J. (red.) (2002). *Marx's 'Eighteenth Brumaire' – (Post)modern Interpretations*. London: Pluto Press.
- de Man, P. (1979). *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven og London: Yale University Press. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9817.1979.tb00191.x>.
- Della Volpe, G. (1975). *Rousseau und Marx: Beiträge zur Dialektik geschichtlicher Strukturen*. Darmstadt: Luchterhand.
- Engels, F. (1975). *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. I K. Marx og F. Engels, *Werke*, bd. 20. Berlin: Dietz Verlag.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London: Penguin Books.
- Inston, K. (2010). *Rousseau and Radical Democracy*. London / New York: Continuum.
- Jennings, J. (1994). "Rousseau, social contract, and the modern Leviathan," s. 115-131 i David Boucher og Paul Kelly (red.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge. [https://doi.org/10.4324/9780203392928\\_chapter\\_6](https://doi.org/10.4324/9780203392928_chapter_6).
- Kant, I. (1993). *Grundlæggelse af moralens metafysik*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Levine, A. (1993). *The general will. Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527487>.
- Locke, J. (2004). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Locke, J. (2007). *Et brev om tolerance*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Marx, K. (1934). *Louis Bonapartes attende Brumaire*. Moskva-Leningrad: Forlagskoooperativ av utenlandske arbeidere i SSR.
- Nietzsche, F. (1988). "Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert," i *Der Fall Wagner u.a.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter
- Qvortrup, M. (2003). *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau. The impossibility of Reason*. Manchester and New York: Manchester University Press. <https://doi.org/10.7228/manchester/9780719065804.001.0001>.
- Rousseau, J.-J. (1987). *Samfundspagten*. København: Rhodos.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene*. København: Gyldendal.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Discours sur l'économie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. <https://doi.org/10.1522/cla.roj.dis2>.
- Rousseau, J.-J. (2017). *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1993). *Filosofiske Undersøgelser*. Viborg: Munksgaard-Rosinante.
- Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.