

Rousseaus lovgiver mellem ekspertviden og folkevilje

AF ANDREAS BECK HOLM

SLAGMARK #84
SIDER: 129-145

INDLEDNING

En ekspert er ifølge *Ordbog over det danske Sprog* en person, der er “ganske særlig kyndig i et bestemt fag, inden for et bestemt omraade osv.” Eksperten er med andre ord kendetegnet ved at have større viden end andre – det er det, der definerer hendes særlige rolle i det moderne samfund. At ordet samtidig ifølge samme ordbog kommer af det latinske *expertus*, der betyder erfaren, antyder at eksperten ikke bare er sagkyndig, men også nyder en høj social anseelse.

I et samfund, der bliver stadig mere komplekst, er der også et stigende behov for eksperter. Vor tids største udfordringer – klimakrisen og corona-pandemien – er eksempler på, hvordan samfundet har brug for særlig sagkundskab for at kunne navigere og træffe nødvendige beslutninger. Eksperten er af samme grund i endnu højere grad end tidligere blevet en nøglefigur. Det betyder imidlertid ikke, at forholdet mellem samfund og eksperter nødvendigvis er harmonisk eller ukompliceret; tværtimod ser man ofte sammenstød mellem eksperter på den ene side og folkevalgte politikere på den anden side. Her kolliderer med andre ord to former for legitimitet, den ene baseret på viden, den anden på et folkeligt mandat. Det er spændingen mellem disse to former for legitimitet, der i det følgende skal illustreres gennem en læsning af et af de vigtigste værker i den politiske filosofis tradition.

Man kan måske stille sig selv det spørgsmål, hvad klassisk filosofi kan have at sige om disse situationer. Umiddelbart er 'ekspert' jo ikke et gængs begreb i den filosofiske kanon. Netop problemstillingen vedrørende den potentielle konflikt mellem folket på den ene side og særlig sagkundskab på den anden er imidlertid et gennemgående tema i filosofien fra og med Platon. 'Eksperten' eller den særlige sagkundskab findes her som oftest inkarneret i 'filosoffen' (som hos Platon), men også i andre skikkelser – eksempelvis 'lovgiveren' (hos Jean-Jacques Rousseau) eller, i nyere tid, 'den intellektuelle'. I alle disse tilfælde er funktionen den samme, nemlig at skille sig ud fra befolkningen i øvrigt ved en særlig sagkundskab med samfundsmæssig betydning. I det følgende er det derfor denne funktion snarere end selve begrebet 'ekspert', der skal undersøges, primært sådan som den findes tematiseret i Rousseaus *Samfundspagten*. Påstanden er, at der i netop dette værk finder en afgørende vending sted i forholdet mellem folk og sagkundskab – men også at det i sidste ende er Rousseaus manglende evne til at formulere en teoretisk tilfredsstillende løsning på spørgsmålet om dette forhold, der fører til værkets dekonstruktion. Og påstanden er først og fremmest, at dette sammenbrud afspejler modsætninger i samfundet, der ikke er blevet mindre siden Rousseaus tid.

FRA PLATON TIL ROUSSEAU

Almindeligvis omtaler man et politisk system, hvor eksperter har magten, som et teknokrati. Det er imidlertid langt fra dækkende, når emnet er den klassiske filosofis udlægning af det rette forhold mellem ekspertise og samfund.

Den oprindelige og klassiske formulering af dette forhold finder vi naturligvis hos Platon. Det begreb, som han anvender for eksperten, er filosoffen. Filosoffen er netop kendetegnet ved en særlig indsigt eller viden, som definerer den rolle, han bør spille i staten. Allerede i ungdomsdialogen *Gorgias* siger Platon om filosoffen over dem alle, Sokrates, at han er den eneste i Athen, der "lægger vægt på den sande Statskunst", og som en direkte følge heraf er han også den eneste, der "driver den rette Politik".¹ Konklusionen giver næsten sig selv: Eftersom Sokrates er den eneste, der besidder den sande indsigt i, hvordan staten bør ledes, burde han også lede den. Eller sagt med andre ord: Filosoffen har den ekspertise eller sagkundskab, den

1 Platon, *Platons Skrifter*, bd. 2 (København: Hans Reitzels Forlag, 1992), 210.

særlige viden om det gode for ikke blot individet, men også samfundet som helhed, der tilsiger, at han bør lede staten. Det er denne opfattelse, der gentages i Platons hovedværk *Staten*, hvor det ekspliciteres, at filosofterne enten må blive konger eller kongerne filosoffer.² Blot er det som nævnt utilstrækkeligt at karakterisere den styreform, Platon således argumenterer for, som teknokrati, for det er nemlig ikke filosoffens tekniske indsigt, men derimod hans sikre erkendelse af det sande og det gode, der tilsiger, at han på denne måde skal lede sine medborgere. Platon gør sig med andre ord med karakteristisk mangel på beskedenhed på filosofiens vegne til talsmand for det, man i stedet kunne kalde *epistemokrati*.

Samtidig understreger han imidlertid også skismaet mellem folket på den ene side og på den anden side dem, der i kraft af deres indsigt ved, hvordan staten bør ledes. Ikke blot udgrænser han filosofterne som en særlig gruppe i sin idealstat, det er også påfaldende, at han i den berømte hulelignelse, der netop handler om filosoffen som leder af folket, hævder, at denne slet ikke ønsker at påtage sig rollen som leder af samfundet.³ Allerhelst vil han forblive oppe i sollyset, og det er kun modvilligt, han returnerer til hulen for at lede de medborgere, der endnu sidder lænket i mørket.

Således er skismaet mellem eksperten eller filosoffen på den ene side og folket på den anden side defineret allerede i udgangspunktet for vestlig tænkning. Hvorfor er det så Rousseau snarere end Platon, der kommer til at stå i centrum i det følgende?

Det er velkendt, at Rousseau var stærkt inspireret af Platon,⁴ og han nævner ham da også i begyndelsen af sit kapitel om lovgiveren.⁵ Ikke desto mindre definerer hans politiske filosofi i relation til den aktuelle problemstilling nogle problemer, som er afgørende forskellige fra dem, man finder i sidstnævntes tænkning. Platons samfund er et førmoderne hierarkisk system, i hvilket der er en hersker (filosoffen eller kongen) og et folk, der skal adlyde herskeren. Folket skal ikke billige filosoffens beslutninger (det er det overhovedet ikke i stand til, for så vidt som det ikke besidder hans indsigt), men blot efterleve dem. Det ideal, som Rousseau beskriver i *Samfundspagten*, er til gengæld et moderne samfund, i hvilket folket selv er suve-

2 Platon, *Platons Skrifter*, bd. 3-4 (København: Hans Reitzels Forlag, 1992), 40.

3 Platon, *Platons Skrifter*, bd. 3-4, 88-92.

4 Se eksempelvis Robert Wokler, *Rousseau* (Oxford / New York: Oxford University Press, 1996), 93.

5 Jean-Jacques Rousseau, *Samfundspagten* (København: Rhodos, 1987), 116.

ræn. Det stiller imidlertid i hans tænkning eksperten over for nogle udfordringer, der er fraværende i den platoniske utopi.

VEJEN TIL DEN GODE STAT

Når Rousseau i *Samfundspagten* som sagt tegner et billede af et egalitært samfund, hvor folket selv er suveræn, hvor opstår så behovet for særlig ekspertise i hans politik?

I *Samfundspagtens* første bog kapitel 6 redegør Rousseau for dannelsen af den gode stat. Den finder sted ved individernes indgåelse af en pagt, hvis ordlyd han gengiver således: “Enhver af os lægger i fællesskab sin person og hele sin magt under almenviljens øverste ledelse; og vi optager ethvert medlem i fællesskabet som en uadskillelig del af helheden.”⁶ Denne pagt skaber “et juridisk og kollektivt legeme” med en egen vilje, nemlig almenviljen.⁷ Og først og fremmest – det er for Rousseau helt afgørende – ophæver den individernes naturlige frihed til en civil og moralsk frihed. Idet almenviljen nemlig vil det fælles bedste, adlyder hver enkelt borger, der således gør almenviljen til sin egen, alene de love, han selv kan tilslutte sig, hvilket er Rousseaus definition af frihed. Almenviljen er altså ikke bare folkets vilje, sådan som den konkret kommer til udtryk i statens love, den er også kilden til individets frihed. Og som sådan er den det helt centrale og afgørende element i Rousseaus politiske filosofi. Naturligvis vil der være støj og distraktioner (eller, mere konkret, det, som Rousseau kalder særviljer), der kan gøre det svært at besinde sig på almenviljen, men den gode borger, i kraft af hvilken også staten bliver god, er netop kendetegnet derved, at han (og borgeren er som bekendt for Rousseau en han!) ser bort fra denne støj og “kun stemmer i overensstemmelse med sig selv.”⁸ Ved således at lytte til sin egen samvittighed finder man almenviljen.

Der er imidlertid en vanskelighed, der knytter sig til selve den genre, altså kontraktteorien, som sætter rammerne for Rousseaus politiske filosofi. For de individer, der kommer til at udgøre de gode borgere i den gode stat, træder med samfundsdannelsen ud af naturtilstanden, der er noget radikalt andet end et samfund.

6 Rousseau, *Samfundspagten*, 84.

7 Rousseau, *Samfundspagten*, 84.

8 Rousseau, *Samfundspagten*, 103.

Det siger Rousseau selv i indledningen til første bogs kapitel 6: "Jeg forestiller mig menneskene nået til det punkt, hvor de hindringer, som står i vejen for deres selvopholdelse i naturtilstanden, ved deres modstand sejrer over de kræfter, som hvert individ kan bruge til at opretholde sig med i denne tilstand."⁹ Ikke blot kommer individerne til samfundet fra naturtilstanden, det er også denne tilstand, der nødvendiggør samfundet.

Rousseau er naturligvis hverken den eneste eller den første kontraktteoretiker. Hele vejen gennem sit politiske forfatterskab diskuterer han med en anden og ikke mindre kendt klassiker inden for samme genre, nemlig Thomas Hobbes. Rousseau præsenterer os eksempelvis i sin *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene* (1996) for en meget rammende og meget moderne kritik af Hobbes. Han har, pointerer Rousseau, i sin fremstilling af naturtilstanden ikke tænkt begrebet radikalt. Hobbes redegør i *Leviathan* (1985) for, hvordan menneskene i naturtilstanden er bl.a. magtsyge, konkurrencelystne og forfængelige; Rousseau pointerer, at han dermed i realiteten blot projicerer sin samtids mennesker tilbage på en imaginær naturtilstand, i hvilken ingen af de nævnte træk giver mening, idet de knytter sig til sociale interaktioner, der per definition må være fraværende i en situation, der er den modsatte af samfundstilstanden. Rousseau sætter sig til gengæld for netop at tænke naturtilstanden radikalt, dvs. som et fuldstændigt fravær af mere end blot sporadisk samkvem mellem menneskene.

Hermed skaber han sig imidlertid også nogle vanskeligheder, som Hobbes ikke har. For sidstnævnte er den kontraktindgåelse, ved hvilken samfundet indstiftes, en relativt uproblematisk affære, fordi hans naturmennesker grundlæggende er udstyret med den samme rationalitet og den samme snusfornuftige kræmmermentalitet som købmænd i 1600-tallets London. Dermed bliver de uden videre i stand til at indse, at de må danne et samfund for at udtræde af en naturtilstand, der er alles krig mod alle.

For Rousseau stiller spørgsmålet sig en anelse anderledes, idet han som sagt tænker naturtilstanden radikalt: Hvor der ikke er samfund, er der eksempelvis hverken forfængelighed eller magtstræb, for det er laster, der udelukkende giver mening i den relation til andre mennesker, der sammen med samfundstilstanden er tænkt væk. I naturtilstanden besidder menneskene selvopholdelsesdrift, men

9 Rousseau, *Samfundspagten*, 83.

også medlidenhed,¹⁰ der for Rousseau er en instinktiv modvilje mod at se andre lide, og som bringer mennesker til at hjælpe hinanden. Til gengæld besidder de hverken sprog eller rationalitet, men har, med Rousseaus eget udtryk, “rent dyriske funktioner.”¹¹

Det spørgsmål, som derfor stiller sig for Rousseau i *Samfundspagten*, er, hvordan disse primitive væsener skal blive i stand til at indgå i et samfund, der ledes af almenviljen. Som han selv meget præcist formulerer problemet: “For at et opstående folk kunne værdsætte politikkenes hellige maximer [...] var det nødvendigt, at virkning kunne blive årsag, at den samfundsmæssige ånd, der bør være institutionens arbejde, gik forud for institutionen, og at menneskene før lovene var det, som de bør blive ved hjælp af dem.”¹²

Løsningen findes i menneskets perfektibilitet.¹³ Til forskel fra dyrene besidder mennesket som både individ og art evnen til at forbedre sig. Det er derfor, at “Det vilde menneske og det civiliserede menneske adskiller sig i den grad ved deres sindelag, at det som er den højeste lykke for den ene gør den anden fortvivlet.”¹⁴ Allerede i afhandlingen om ulighedens oprindelse bringes menneskets perfektibilitet i spil, idet individerne finder sammen i primitive samfund. I modsætning til, hvad man skulle tro, gør det dem imidlertid ikke bedre – tværtimod er samfundsdannelsen roden til alle menneskeheds ondt.¹⁵ På den ene side er menneskets unikke perfektibilitet derfor nøglen til, at det kan indgå i det gode samfund, på den anden side fører denne egenskab overladt til sig selv ikke til dette resultat, men tværtimod til tiltagende korrupsion af menneskets væsen. Hvis den gode stat, som *Samfundspagten* redegør for, skal blive en realitet, kræver det derfor en intervention udefra. Det kræver med andre ord, at menneskets udvikling gives en retning, den ikke spontant tager. Man kunne også sige: Folket er ifølge Rousseau ikke af sig selv i stand til at blive et folk, men har brug for intervention udefra. Til gengæld lader menneskene sig forme; ligesom Spinoza, hvis filosofi i stort set alle andre spørgsmål

10 Jean-Jacques Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene* (København: Gyldendal, 1996), 84-86.

11 Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse*, 69.

12 Rousseau, *Samfundspagten*, 119.

13 Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse*, 68.

14 Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse*, 132.

15 Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse*, 68-69.

ligger milevidt fra Rousseaus, hævder han, at menneskene grundlæggende er, hvad staten gør dem til.¹⁶

Eller med en helt fjerde formulering: Statens og lovenes rette udformning er ikke noget, folket selv kan besidde indsigt i, det er spørgsmål, der kræver en særlig ekspertise, nemlig den, som lovgiveren besidder. Denne indsigt er ikke blot de facto utilgængelig for alle andre, oplysning af folket er heller ikke vejen frem. I sin *Diskurs om videnskaberne og kunstarterne* (2017) retter Rousseau netop sin kritik ikke så meget mod videnskaberne i sig selv, men snarere mod deres udbredelse til Gud og hvermand. Kritikken er med andre ord først og fremmest vendt mod Oplysningen: For Rousseau er lyset for de lærde blot, og ingen er mere lærd end lovgiveren.

LOVGIVEREN

Mens samfundsdannelsen ved kontraktindgåelse som sagt finder sted allerede i første bogs kapitel 6, skal vi helt hen til syvende kapitel i bog II af *Samfundspagten*, før vi støder på lovgiveren. Det har ført senere fortolkere til at påpege, at værket egentlig bør læses bagfra, for individerne må formes til et folk, inden det bliver i stand til at indgå i en samfundspagt – og det er som sagt lovgiverens opgave.¹⁷ Som Pezzillo også påpeger, er Rousseau selv klar over, at det er sådan, det forholder sig – ideen om kontraktindgåelsen tjener alene til at knæsette det for ham helt centrale begreb om gensidighed i samfundsdannelsen.

Hvem er imidlertid denne lovgiver, og hvorfor er han i særlig grad egnet til at forme folket? For at kunne give de love, der vil forme individerne til et folk (og således ikke blot er lovgivning i gængs forstand, men en formning af befolkningens moralitet) kræver det, at lovgiveren ikke selv er en del af folket. Ideelt set skulle lovgiveren være en gud, der kendte alle menneskenes lidenskaber uden selv at dele dem.¹⁸ Da det imidlertid er så vanskeligt at entrere med guder, kræver Rousseau i stedet, at han skiller sig ud fra folket på anden vis: Han skal være “enestående”, karismatisk og et “geni”, og mens han med sin lovgivning konstituerer republikken,

16 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002), 52-53.

17 Lelia Pezzillo, *Rousseau et le Contrat Social* (Paris: Presses Universitaires de France: 2000).

18 Rousseau, *Samfundspagten*, 116.

har han ikke selv del i den.¹⁹ Meget mere siger Rousseau imidlertid ikke om denne mystiske skikkelse, men allerede hermed er også lovgiverens væsentligste kendetegn angivet: Han er først og fremmest negativt defineret som noget andet end det folk, han skal forme – det er i kraft heraf, han kan guide det til den selverkendelse (almenviljen), det i udgangspunktet endnu er for primitivt til at opnå. Man kunne også sige: Lovgiveren er den reflekterede sandhed om folket, og som sådan forskellig fra det selv i dets ureflekterede naturlige umiddelbarhed.

Vanskeligheden med, hvordan et folk bliver modent nok til at optræde som sådan, løses altså af Rousseau derved, at lovgiveren som en *deus ex machina* interverner i samfundsdannelsen. Med Lykurg som det antikke forbillede forklares det, hvordan denne skikkelse i kraft af sit geni gennemskuer, hvad der er de bedste love for det pågældende samfund, og så forelægger dem for befolkningen. Idet disse love bliver vedtaget, kommer de til at forme folket i tiden fremover; den sande lovgiver er den, hvis love udtrykker almenviljen og således kommer til at forme menneskene til borgere. Derfor kender man også først den sande lovgiver på resultatet af hans værk: Når republikken er stærk, har lovgiveren været kvalificeret til at varetage sin opgave.

Denne løsning er imidlertid ikke selv uden problemer. Som det forhold, at lovgiveren ikke selv kan indgå i statens konstituering, antyder, er der en spænding mellem på den ene side hans funktion og på den anden side det princip om folkesuverænitet, der er helt afgørende for Rousseau. Lovgiveren må på én og samme tid være alt og intet: Alt, for så vidt som hans betydning er helt grundlæggende – han skaber ikke bare en stat, men et folk. Intet, for så vidt som han ikke kan besidde magt – for hvis han gør det, vil folket ikke længere være suverænt og individerne ikke længere frie. Han må, med Rousseaus egen formulering, være “en autoritet, der intet er.”²⁰ Sagt med andre ord: Rousseau må på den ene side udskille lovgiveren fra folket for at forklare og begrunde hans funktion. Men det er på den anden side den radikale adskillelse af lovgiveren fra folket, der gør denne funktion til en trussel mod den frihed og folkesuverænitet, der er hele målet for hans projekt. Lovgiveren er en nødvendig umulighed i Rousseaus politiske filosofi. Men han er samtidig mere end

¹⁹ Rousseau, *Samfundspagten*, 117-120.

²⁰ Rousseau, *Samfundspagten*, 118.

det, nemlig et symptom på en apori i Rousseaus forståelse af det begreb, der mere end noget andet definerer denne filosofi.

Rousseau er notorisk uklar med hensyn til rækkevidden af lovgiverens virke og indflydelse. På den ene side kan man spekulere i, at den 'kun' angår formuleringen af samfundets grundlæggende love; når de er på plads (dvs. når de inkarneres i statens grundlæggende institutioner), overgår den lovgivende magt til folket (det synes eksempelvis at være Masters synspunkt²¹). På den anden side er det i kraft af hans antikke referenceramme tænkeligt, at Rousseau ikke forestiller sig samfundets lovgivning som en fortløbende proces, som i et moderne demokrati, men derimod som noget, der i alt væsentligt fastlægges ved statens grundlæggelse. Spector komplicerer for øvrigt spørgsmålet yderligere, idet lovgiveren i hendes udlægning ikke blot forsvinder fra samfundet, når almenviljen gennem ham har fundet udtryk i lovgivningen, men derimod 'bliver hængende' for at fremme gode skikke og en sund offentlig opinion.²² Som det gerne skulle fremgå, spiller lovgiveren imidlertid i selv de mest forsigtige udlægninger en nøglerolle i Rousseaus redegørelse for samfundets tilblivelse.

ALMENVILJENS TVETYDIGHED

Lovgiveren formulerer som sagt de love, der udtrykker almenviljen, og former herigennem individerne til borgere. Men han påtvinger ikke befolkningen sin lovgivning, for hvis han gjorde det, ville folket ikke være autonomt. Derfor er han i stedet nødt til at opnå folkets billigelse af de love, han har udtænkt for det. Og her viser det sig, at lovgiveren i realiteten ikke løser, men blot udskyder det, der er Rousseaus grundlæggende problem, for hvordan skal man få en samling halvt vilde mennesker, der nok lever sammen i primitive stammer, men af samme grund er moralsk korrumpere, til at vedtage de love, der er forudsætningen for et civiliseret samfund? Det skal siges, at Rousseau her i stedet for at hive endnu en mirakelløsning frem faktisk åbent konfronterer vanskeligheden, for folket vil nemlig ikke vedtage lovgiverens lovsamling.

21 Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 322.

22 Céline Spector, *Rousseau* (Cambridge / Medford: Polity Press, 2019), 75-88.

På dette punkt i *Samfundspagtens* analyse åbner der sig derfor i forhold til begrebet almenviljen et grundlæggende alternativ. Enten er den defineret ved den ekspertise, som lovgiveren udviser, idet han med sin særlige indsigt formulerer de love, der bedst passer samfundet; men i så fald er folket ikke længere suverænt, og lovgiverens autoritet mere end en, der 'intet er'. Eller også er folket suverænt, og almenviljen kommer til udtryk i de love, det giver sig selv; men i så fald er vi tilbage ved den grundlæggende vanskelighed, at folket ikke kan give sig selv de love, ved hvilke det bliver et folk. Ingen af disse alternativer er altså mulige, hvis Rousseaus projekt skal reddes. Derfor vælger han heller ikke mellem dem. I stedet fører han begge alternativer ud i deres ekstrem.

Rousseau indleder første kapitel af bog II med konstateringen af, at "kun almenviljen kan dirigere statens kræfter i overensstemmelse med målet for dennes indstiftelse, hvilket er det fælles vel."²³ Og han følger op med sin karakteristik i begyndelsen af bog II, kapitel 3: "Det følger af det foregående, at almenviljen altid er ret og altid stræber efter den fælles nytte: men det følger ikke heraf, at folkets beslutninger altid har det samme retsind. Man vil altid sit eget bedste, men man ser det ikke altid."²⁴ Disse to citater definerer almenviljen ved et bestemt indhold, almenvellet. Det, almenviljen vil, er altså det, der de facto er i alles interesse. Og citaterne understreger endvidere, at det kræver indsigt at forstå, hvad der tjener almenvellet. Det er netop det, der gør lovgiveren nødvendig for staten, for han er den, der besidder denne indsigt – det gør folket ikke selv. Man kunne også sige: Rousseau definerer her almenviljen epistemisk som et bestemt sagforhold, det kræver særlig indsigt at forstå.

Går man imidlertid videre til bog IV andet kapitel får vi en ganske anden redegørelse for almenviljen: "Jo mere samarbejde, der er i forsamlingerne, dvs. jo mere synspunkterne nærmer sig enstemmighed, jo mere dominerende er også almenviljen; men lange debatter, stridigheder og tumult varsler om voksende særinteresser og statens forfald."²⁵ Her er almenviljen pludselig noget helt andet end et bestemt sagforhold, nemlig det, folket som suveræn stemmer sig frem til. Det afgørende er ikke her, at Rousseau fremhæver enstemmighed som idealet for fastlæggelsen af

²³ Rousseau, *Samfundspagten*, 97.

²⁴ Rousseau, *Samfundspagten*, 102.

²⁵ Rousseau, *Samfundspagten*, 200.

almenviljen, men derimod at afstemninger overhovedet er relevante, for dermed definerer han nemlig almenviljen i en helt anden logik end den, man finder i bog II. Mens han tidligere understregede, at almenviljen netop ikke er alles vilje,²⁶ definerer han den i bog IV de facto som alles vilje.

På den ene side er almenviljen almenvellet, på den anden side er den det, der er flertal for. Denne uoverensstemmelse er typisk blevet overset eller bortforklaret af moderne kommentatorer. Et eksempel på det første er Andrew Levine, der ganske enkelt identificerer almenviljen med det ene af de to alternativer: "Almenviljen kommer til udtryk ved, at man tæller stemmer."²⁷ Et eksempel på det andet er Frederic Jameson, der forsøger at bortabstrahere modsætningen ved at udlægge lovgiveren som folket selv.²⁸ Modsætningen er ikke desto mindre uomgængelig, for det er endda ofte tilfældet, at der er flertal blandt folket for ideer, der ikke viser sig at være i almenvellets interesse – det er endda, som vi har set, netop Rousseaus begrundelse for at indføre lovgiveren i sit system. Og selv hvis man er meget imødekommende i sin læsning og medgiver, at afstemningen ikke i sig selv definerer almenviljen, men blot er den måde, hvorpå folket kan opnå indsigt i den, ændrer det ikke tekstens sammenstød mellem to logikker: På den ene side den epistemisk-aristokratiske (almenviljen erkendes ved en særlig indsigt, som lovgiveren, ikke folket sidder inde med), og på den anden side den plebicitære (almenviljen kommer til udtryk i det lovforslag, der tilnærmelsesvis kan opnås enstemmighed om).

Det plebicitære alternativ føres ud i sin ekstrem, idet Rousseau eksplicit identificerer almenviljen med resultatet af folkeafstemninger:

Når man fremsætter et lovforslag i folkeforsamlingen, er det, man spørger den om, ikke netop om den billiger forslaget eller forkaster det, men om forslaget er i overensstemmelse med almenviljen, som er dens, eller ej; ved at afgive sin stemme erklærer enhver sin opfattelse deraf, og af det samlede stemmeantal fremgår udtrykket for almenviljen.²⁹

²⁶ Rousseau, *Samfundspagten*, 102.

²⁷ Andrew Levine, *The General Will. Rousseau, Marx, communism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 176.

²⁸ Frederic Jameson, "Rousseau et la contradiction," i *Rousseau et le marxisme*, red. Luc Vincenti (Paris: Éditions de la Sorbonne Collection, 2011), 121-134.

²⁹ Rousseau, *Samfundspagten*, 202.

Rousseau tøver imidlertid heller ikke med at føre den epistemisk-aristokratiske logik ud i en tilsvarende ekstrem, for idet folket ikke umiddelbart vil følge lovgiveren, er han henvist til at bruge manipulation: "Almenviljen er altid ret, men den dømmekraft, der leder den, er ikke altid forstandig. Man må få den til at se objekterne, sådan som de er, undertiden sådan som de bør fremtræde for den".³⁰ I fjerde bogs kapitel syv er Rousseau endda endnu mere direkte: "Det er dette, som til alle tider tvang nationernes fædre til at benytte himlens indgriben og ære guderne for deres egen klogskab, for at folkeslagene [...] adlød med frihed og bar den fælles lykkes åg."³¹ Eller sagt med andre ord: Lovgiveren må manipulere folket for at få det til at vedtage de rette love.

Man kunne forledes til at tro, at det ville være muligt at bygge bro mellem de to udlægninger af almenviljen, hvis lovgiveren blot erstattede sin manipulation med den pædagogik, Rousseau i andre sammenhænge lægger så stor vægt på: befolkningen må opdrages for at kunne blive et folk. Men som vi har set, har Rousseau allerede i sit første større værk udelukket denne oplysningstankegang. Man fristes til at sige, at hans fjendskab over for oplysningsfilosofferne her spænder ben for en løsning af problemerne i hans egen tænkning. Og hertil kommer, at det selv i dette tilfælde er ikke folket, men lovgiveren, der sidder inde med indsigten i almenviljen. Skismaet i hjertet af Rousseaus tænkning består derfor selv i dette kontrafaktiske scenarie.

FRA ROUSSEAU TIL GRAMSCI

Hvor efterlader dette Rousseaus politiske filosofi? Almenviljen synes for det første at afsløre sig som en illusion i samme øjeblik, man forsøger at indkredse den; den er tabt et sted mellem de to logikker, Rousseau tager i anvendelse i sin indkredning af den. For det andet: Selv hvis almenviljen eksisterede, ville den ikke kunne realiseres, for den lader sig kun kommunikere til folket i kraft af en løgn, dvs. lovgiverens manipulation, hvilket står i direkte modsætning til Rousseaus bærende idé om folkets autonomi. Og så endelig en tredje konsekvens, der følger direkte heraf, og som ikke er den mindst alvorlige: Friheden er umulig selv i det idealsamfund,

³⁰ Rousseau, *Samfundspagten*, 115.

³¹ Rousseau, *Samfundspagten*, 119.

som *Samfundspagten* fremstiller. For folkets autonomi er i virkeligheden baseret på lovgiverens 'noble løgn', den er en manipuleret eller iscenesat autonomi. Sagt med andre ord: Lovgiveren er det legemliggjorte sammenbrud for Rousseaus politiske filosofi. Hvilke pointer kan man udlede heraf? I hvert fald to.

For det første: Som antydnet i artiklens indledning, rækker dette sammenbrud ud over *Samfundspagten*. Det får sin betydning derved, at det siger noget om eksperterens rolle i det moderne samfund generelt. For det dilemma, som Rousseau er fangt i, er, at samfundet har brug for eksperter, men ikke vil lytte til ham, og denne modstrid mellem ekspertise og folkestyre genkendes fra moderne parlamentarisk politik. Her har ideen om 'evidensbaseret politik', altså den forestilling, at politik skal være baseret på videnskabelig evidens snarere end ideologi, ganske vist vundet kraftigt frem gennem de seneste årtier.³² Rent bortset fra at denne forestilling er baseret på en ret forsimplet idé om videnskab (forskerne er ofte slet ikke enige om, hvad der er evidens for), har det imidlertid aldrig afholdt den politiske elite fra at handle i strid med, hvad der er 'evidens' for. Eller sagt med andre ord: De folkeligt forankrede beslutningstagere anerkender nok behovet for eksperter og vil meget gerne benytte dem, men ikke i de spørgsmål, hvor eksperternes vurdering strider mod forudfattede politiske opfattelser.

Det er den samme splittelse mellem en plebicitær og en epistemisk-aristokratisk logik, der her kommer til udtryk, som den, vi finder hos Rousseau. Man kunne også sige: Selv om det ikke var hans hensigt, giver Rousseau os indirekte en præcis karakteristik af den spænding, der kendetegner forholdet mellem ekspertviden og demokratisk politik i et moderne samfund. Samtidig kan den kontemporære kontekstualisering af Rousseaus problemstilling også tjene til at gøre opmærksom på det, han ikke selv ser, nemlig at den manglende forståelse går begge veje: Som Bourdieu i sin tid påpegede, er det ikke blot folket, der ikke forstår eksperterne, sidstnævnte forstår i kraft af deres 'skolastiske fordomme' heller ikke praksis – og dermed folket.³³

For det andet: Det er Rousseaus platonisme, der er den umiddelbare grund til det sammenbrud, vi har set udfolde sig i hans forfatterskab. Det er Platon, der som den

32 Se f.eks. Hanne Foss Hansen og Olaf Rieper, "The Politics of Evidence-Based Policy-Making: The Case of Denmark," *German Policy Studies* 6, nr. 2 (2010): 87-113.

33 Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations* (Cambridge: Polity Books, 2000).

første definerer filosofien som eneren, der står over og uden for samfundet, og som af samme grund skal lede det. Og som vi har set, er det hos Rousseau kontrasten mellem den (næsten!) guddommelige lovgiver og folket, der endnu ikke er dannet nok til at være et folk, der gør forståelsen mellem de to parter umulig. Sagt med andre ord: I den klassiske filosofi er det etableringen af en absolut modsætning mellem folk og eksperter, der umuliggør forståelsen mellem dem. Ligesom filosofens eller lovgiverens indsigt overdrives, tales folkets indsigt tilsvarende ned – det er det, der gør forståelsen mellem de to grupper umulig. Overvindelsen af dette problem kan imidlertid ikke finde sted i filosofien, for mens det som sagt er Platons modstilling af folk og filosofi, der også kommer til udtryk i Rousseaus lovgiver, afspejler denne teoretiske kontrast selv en opdeling i samfundet mellem folk og eksperter. Derfor kan en løsning ikke være teoretisk, den må være praktisk, dvs. politisk.

Løsningen må også af en anden grund være politisk. Eksperten er nemlig ikke blot kendetegnet ved sin viden, men også ved sin funktion, der traditionelt har bestået i at facilitere udøvelsen af magt i samfundet. Det er en funktion, der bl.a. er blevet problematiseret af Louis Althusser³⁴ og af Michel Foucault. Sidstnævnte tematiserer med sit begreb om 'pastoral magt' den måde, hvorpå den moderne stat former individerne gennem sin varetagelse af stadig flere funktioner i relation til menneskers dagligdag, eksempelvis sikkerhed og sundhed.³⁵ I forlængelse af Foucaults analyse har andre understreget, hvordan udøvelsen af denne pastorale magt afhænger af en lang række eksperter.³⁶ En beslægtet pointe finder vi imidlertid allerede hos Antonio Gramsci; ifølge ham udvikler enhver herskende klasse sine 'organiske intellektuelle', "hvis opgave det er at udøve det samfundsmæssige hegemoni og den politiske regerings underordnede funktioner."³⁷ Med sit begreb om organiske intellektuelle gør Gramsci imidlertid mere end at problematisere ekspertrollen, han giver os tillige en mulig løsning på problemet. Man kunne også sige: Med dette begreb opløses forestillingen om forskellen mellem folk og eksperter (eller, i Gramscis terminologi, de intellektuelle), idet de to roller selv tages op til revision. Gram-

34 Louis Althusser, "Ideologi og ideologiske statsapparater," i *Althusser*, red. Andreas Beck Holm (København: Djøf Forlag, 2019).

35 Michel Foucault, "The Subject and Power," *Critical Inquiry* 8, nr. 4 (sommer 1982).

36 Peter Miller og Nikolas Rose, "Political Power beyond the State: Problematics of Government," *The British Journal of Sociology* 43, nr. 2 (juni 1992): 180.

37 Antonio Gramsci, *Fængselsoptegnelser I-II* (København: Museum Tusulanums Forlag, 1991), 233.

sci gør sig til talsmand for skabelsen af en ny type intellektuelle, der ikke svæver over og dikterer praksis, og som ikke i praksis er håndlangere for en herskende klasse, men som tværtimod er rundet af praksis og af det arbejdende folk selv. Med hans egen formulering: "I den moderne verden bør den tekniske uddannelse, der er snævert forbundet med selv det mest primitive og ufaglærte industriarbejde, danne basis for den nye type intellektuelle."³⁸ Hos Gramsci splittes ekspertrollen altså i to med henblik på at demokratisere viden.

I et teoretisk perspektiv forsvinder med den platoniske opdeling mellem praksis og episteme også forskellen, og dermed modsætningen, mellem folk og eksperter. Hermed positionerer Gramsci sig i direkte modsætning til såvel Platon som Rousseau: For Gramsci er lyset netop ikke for de lærde blot. Og det er i kraft af dette perspektivskifte, Platons og Rousseaus forståelseshorisont endelig kan overskrides. Det politiske perspektiv er imidlertid nok så interessant, for Gramsci har netop forstået, at løsningen på modsætningen mellem folk og eksperter ikke er teoretisk, men praktisk. Af samme grund definerer hans nytænkning af begrebet intellektuel en politisk problemstilling. Udfordringen er ikke længere at få folket til at rette sig efter eksperterne: "Problemet omkring dannelsen af et nyt intellektuelt lag består derfor i kritisk at udvikle den intellektuelle aktivitet, der findes hos alle i vekslende omfang."³⁹ Denne kritiske forståelse af begrebet intellektuel genfinder man for øvrigt senere hos Sartre,⁴⁰ og endnu senere hos eksempelvis Dorthe Jørgensen, der forstår den intellektuelle i kontrast til eksperten.⁴¹ Mens sidstnævnte netop fokuserer på tekniske løsninger, er de intellektuelle dem, der insisterer på at stille de kritiske og ubejlelige spørgsmål, der kan holde den demokratiske samtale i samfundet åben.

KONKLUSION

I selve ideen om eksperthen ligger forestillingen om en person eller gruppe af personer, der skiller sig ud fra mængden ved en særlig viden – en ekspertise. Denne artikel har søgt at efterspore den form, som denne rolle antager i den klassiske filo-

³⁸ Gramsci, *Fængselsoptegnelser I-II*, 249.

³⁹ Gramsci, *Fængselsoptegnelser I-II*, 248.

⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *Forsvar for de intellektuelle* (København: Rhodos 1979).

⁴¹ Dorthe Jørgensen, *Viden og Visdom* (Frederiksberg: Det Lille Forlag 2002).

sofi, nemlig filosoffen eller lovgiveren, hvis særlige ekspertise er intet mindre end forståelsen af samfundets rette indretning. Siden Platon har denne erkendelse sat filosoffen uden for og over resten af samfundet, men denne position bliver problematisk i en moderne samfundsorden kendetegnet ved formel lighed mellem individerne. I denne sammenhæng har fokus været på et af de tidligste forfatterskaber, der insisterer på folkets suverænit, men som ikke desto mindre i kraft af sin kontraktteoretiske ramme stadig er nødt til at operere med filosoffen i dennes klassiske rolle som lovgiver.

Vi har set, hvordan det helt centrale begreb i *Samfundspagten*, almenviljen, ender med at blive ubestemmeligt, idet dette fortsatte behov for en lovgiver sætter Rousseau i et umuligt dilemma mellem to forskellige logikker, som han ikke kan vælge imellem uden grundlæggende at kompromittere hele sit projekt – og som han af samme grund i stedet vælger at føre ud i hver deres ekstrem. Således ender forsøget på at sammentænke folkesuverænit og epistemokrati med at implodere i Rousseaus politiske filosofi.

Argumentet har endelig været, at denne implosion kan være med til at sige noget om forholdet mellem egalitarisme og ekspertise i det moderne samfund – men også at Gramsci med sit begreb om de organiske intellektuelle peger i retningen af, hvordan modsætningen mellem folket og dets eksperter kan opløses. Med Gramscis egne ord: “Alle mennesker er intellektuelle.”⁴²

BIBLIOGRAFI

- Althusser, Louis. “Ideologi og ideologiske statsapparater.” I *Althusser*, redigeret af Andreas Beck Holm, 91-146. København: Djøf Forlag, 2019.
- Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Books, 2000.
- Foucault, Michel. “The Subject and Power.” *Critical Inquiry* 8, nr. 4 (sommer 1982): 777-795. <https://doi.org/10.1086/448181>
- Gramsci, Antonio. *Fængselsoptegnelser I-II*. København: Museum Tusulanums Forlag, 1991.
- Hansen, Hanne Foss og Olaf Rieper. “The Politics of Evidence-Based Policy-Making: The Case of Denmark.” *German Policy Studies* 6, no. 2 (2010): 87-113.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

⁴² Gramsci, *Fængselsoptegnelser I-II*, 231.

- Jameson, Frederic. "Rousseau et la contradiction." I *Rousseau et le marxisme*, redigeret af Luc Vincenti, 121-134. Paris: Éditions de la Sorbonne Collection, 2011. <https://doi.org/10.4000/books-psorbonne.17448>
- Jørgensen, Dorthe. *Viden og Visdom*. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2002.
- Levine, Andrew. *The General Will. Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527487>
- Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- Miller, Peter og Nikolas Rose. "Political Power beyond the State: Problematics of Government." *The British Journal of Sociology* 43, nr. 2 (juni 1992): 173-205. <https://doi.org/10.2307/591464>
- Platon. *Platons Skrifter*, bd. 2. København: Hans Reitzels Forlag, 1992.
- . *Platons Skrifter*, bd. 3-4. København: Hans Reitzels Forlag, 1992.
- Pezzillo, Lelia. *Rousseau et le Contrat Social*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Samfundspagten*. København: Rhodos, 1987.
- . *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene*. København: Gyldendal, 1996.
- . *Discours sur l'économie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- . *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard, 2017.
- Sartre, Jean-Paul. *Forsvar for de intellektuelle*. København: Rhodos 1979.
- Spector, Céline. *Rousseau*. Cambridge/Medford 2019: Polity Press.
- Wokler, Robert. *Rousseau*. Oxford/New York: Oxford University Press 1996.