

Vejen til Vincennes – var Rousseau populist?

AF MORTEN HAUGAARD JEPPESEN

SLAGMARK #85

SIDER: 53-69

Det er efterhånden en udbredt antagelse, at Jean-Jacques Rousseau i mange henseender kan betragtes som den (ikke særligt) skjulte bagmand bag meget af det, vi i vore dage generelt betegner som *populisme*.¹ Det kan der i og for sig synes at være mange gode grunde til – blandt andet, hævdes det, kan en sådan tilgang hjælpe os med at forstå, hvorfor vurderingen af Rousseau er så vanvittigt varierende, som den vitterlig er: Er han oplyser eller modoplyser? Ligger han til højre eller til venstre? Er han et blodtørstigt monster af neo-spartansk observans eller en følsom og dybt fredsommelig besynger af det pastorale hyrdeliv? Er han frontløber for det 20. århundredes totalitaristiske bevægelser eller ophavsmand til demokrati og menneskerettigheder? Etc. etc. Mange af den slags spørgsmål synes i nogen grad at falde på plads, hvis vi forlader det traditionelle liberale vokabular, som indtil for nylig har været omtrent hegemonisk, og i stedet betragter Rousseau som en form for proto-populist. Forståelsen af Rousseau som populist hjælper os angiveligt til at få

1 Eksemplerne er mere eller mindre legio, men se fx Graeme Garrard, "The prophet of national populism," *UnHerd*, <https://unherd.com/2019/08/the-prophet-of-national-populism>. Jeg har ikke valgt at henvise til denne tekst, fordi jeg betragter den som specielt god (eller dårlig), men snarere fordi den på mange måder er repræsentativ for en mere generel tendens. For en mere almen introduktion til populismen se fx Cas Mudde og Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2017), hvor Rousseaus navn også dukker op adskillige gange. Det er imidlertid straks fra starten vigtigt at gøre opmærksom på, at det her ikke er (endnu) en tekst om populismen, men derimod om det mere generelt er en god idé at læse klassiske tænkere ind i nutidige diskussioner, og i den forbindelse om det mere specifikt er fornuftigt at læse Rousseau som populist. Teksten prætenderer altså på ingen måde at sige noget nyt eller afgørende om populismen.

bedre greb om de tilsyneladende selvmodsigelser, hans værk er så rigt på, ligesom Rousseau på sin side hævdes at kunne kan fungere som et prisme, der kaster lys over mange af populismens interne spændinger. Det synspunkt er jeg, som det vil fremgå, ret skeptisk overfor.

Jeg vil i det følgende stille – og forhåbentlig også til dels besvare – to spørgsmål: for det første dét, som annonceres i artiklens undertitel, og for det andet et, som rejser sig i forlængelse heraf, nemlig hvilke metodiske vanskeligheder der er forbundet med at levere et blot nogenlunde rimeligt svar på dette. Det sidste først.

I.

Hvor tillokkende forestillingen om Rousseau som populist end er, er der ikke desto mindre tungtvejende grunde til at nære forbehold over for en sådan læsning, som hurtigt ender i en alt for fingernem og ret overfladisk registrering af vage og abstrakte ligheder.

Som Quentin Skinner har gjort opmærksom på i “Mening og forståelse i idéhistorien”, bør man i udgangspunktet nære skepsis over for ethvert forsøg på at klassificere en tænker i kategorier, som vedkommende ikke anvendte og ikke havde adgang til. Ifølge Skinner kan ingen aktør “siges at have ment eller være nået frem til noget, som vedkommende aldrig selv havde kunnet acceptere som en korrekt beskrivelse af, hvad han eller hun kunne have ment eller var nået frem til.” Og følgelig kan en idéhistorisk forsvarlig redegørelse for en aktørs position aldrig nogensinde overleve en påvisning af, at den betjener sig af “beskrivelses- og klassifikationskriterier, som aktøren ikke selv havde adgang til.”²

Med denne metodiske tommelfingerregel, der kort og godt er kendt som “Skinners maksime”, in mente, synes vi hurtigt at kunne afvise al snak om, at Rousseau skulle have været populist, fordi en sådan bestemmelse lige præcis gør sig skyld i den *anakronisme*, Skinner advarer imod: Rousseau kalder intet sted sig selv for populist – blandt andet af den ret simple grund, at termen ganske enkelt ikke var en del af inventaret i det vokabular, der karakteriserede datidens politiske tænkning. Så vidt så godt. Problemet er imidlertid, at en fuldstændig striks efterlevelse af Skin-

2 Quentin Skinner, “Mening og forståelse i idéhistorien” [1969/2002], i Quentin Skinner, *Politik og historie*, red. Frank Beck Lassen og Mikkel Thorup (København: Hans Reitzel, 2009), 77-78.

ners maksime tillige forbyder os at betegne Locke som liberal, idet også begrebet liberal hører en senere tid til. Det er formodentlig en konsekvens, som mange vil studse over – ikke mindst fordi kilder, der normalt betragtes som både autoritative og pålidelige, kalder ham liberalismens fader.³ Skinner er for så vidt godt klar over dette, og han medgiver da også uden videre, at Locke langt hen ad vejen kan forstås som ophavsmand til det, der senere hen kom til at hedde liberalisme; men Skinner fastholder ikke desto mindre, at vi er nødt til at skelne mellem på den ene side en egentlig (idé)historisk rekonstruktion af en given tænkens synspunkter og på den anden side en historisk redegørelse for den efterfølgende virkningshistorie,⁴ som den pågældende tænker måtte have haft.

Når Skinner i “Mening og forståelse i idéhistorien” alene tillader, at redegørelsen for en tænkens synspunkter baserer sig på de beskrivelses- og klassifikationskriterier, vedkommende selv havde adgang til, så er der imidlertid en ret alvorlig risiko for, at de klassiske tekster tillige berøves en betragtelig del af deres potentielle aktualitet og i stedet reduceres til en slags “museumsstykker”, der roligt og uanfægtet hviler i deres respektive montrere uden megen direkte relevans for vores aktuelle problemhorisont.⁵ Dermed bliver det imidlertid hurtigt ret uklart, hvorfor vi overhovedet skriver (idé)historie. Naturligvis ville det på den ene side være latterligt at rejse et krav om, at en hvilken som helst klassisk tekst skal have en umiddelbar berøring med de spørgsmål, vi for indeværende tumler med – et sådant “samtidsnarcissistisk” perspektiv er i bedste fald dybt provinsielt; men omvendt er dét, der gør en klassisk tekst *klassisk*, vel lige præcis, at den vedblivende taler til os – at den på trods af det tidsspand, der skiller os fra den, ikke desto mindre har noget at sige os.⁶

3 Det gælder fx *Encyclopedia Britannica*, for nu blot at nævne ét prominent eksempel.

4 I sandhedens interesse skal det siges, at Skinner intetsteds i “Mening og forståelse i idéhistorien” anvender termen “virkningshistorie”, og i det hele taget er der ikke noget, der tyder på, at han på daværende tidspunkt var bekendt med Hans-Georg Gadamer og hermeneutikken. (I 1969, hvor “Mening og forståelse i idéhistorien” oprindeligt blev udgivet, var *Sandhed og metode* endnu ikke oversat til engelsk og figurerede generelt ikke som en tekst, der blev taget notits af i den engelsktalende verden. Interessant nok diskuterer Skinner problemstillinger, de fleste i dag uden videre ville henregne til hermeneutikkens domæne, med henvisning til Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*).

5 At Skinner selv er akut bevidst om denne risiko, kan man forvisse sig om ved at læse “Frihedsbegrebet og historikeren”, i Skinner, *Politik og historie*, 241-254. Teksten er oprindeligt kapitel 3 af Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

6 Jf. fx Gadamer's kortlægning af “det klassiske” i *Sandhed og metode* (Hans-Georg Gadamer, *Sandhed*

Det var ikke mindst for at undslippe dilemmaet mellem håbløs anakronisme og udsagnsmæssig impotens, at Richard Rorty i artiklen "Filosofiens historiografi – Fire genrer" foreslog at supplere Skinners "historiske rekonstruktion" med, hvad han kaldte en "rationel rekonstruktion".⁷ Som historikere – og i den her sammenhæng er det hip som hap, om vi er idé- eller filosofihistorikere – kan vi ifølge Rorty have forskellige, men samtidig helt legitime erkendelsesinteresser, der på ingen måde behøver at komme i vejen for hinanden. Det kræver alene, at vi ret tydeligt deklarerer, hvilket ærinde vi er ude i: Hvis vi ønsker at forstå en given tænker på hans eller hendes egne præmisser, må vi nødvendigvis overholde Skinners maksime og begrænse vores tolkning til de (kilde-)begreber, vi finder i den pågældendes egne tekster – eller disses nærmeste omgivelser (hvordan vi så end fastlægger dem: Foucaults diskursbegreb er en ret oplagt kandidat). Hvis vi derimod ønsker at læse vedkommende som en aktuel samtalepartner og en del af det, der ofte med en lovlig harmoniserende betegnelse kaldes for "the conversation of mankind" (lovlig harmoniserende, fordi denne "konversation" ikke sjældent tager form af en – diskursiv – *magtkamp* og ikke en høflig samtale), er der intet til hinder for, at vi medbringer vores egne (analytiske) kategorier til fortolkningen. Blot må vi i så fald observere to generelle regler for al interpretativ virksomhed: dels må vi gøre det fuldstændig klart, hvem der taler, eller med andre ord hvornår de begreber, der benyttes, tilhører teksten, og hvornår de er vores eget bidrag til udlægningen; dels må vores kategorier være "rationelle" i den forstand, at de faktisk bidrager til en reel forståelse og ikke blot har karakter af mere eller mindre galopperende hjernesvind (der er ganske enkelt grænser for, hvor fantasifuld en rekonstruktion kan være, hvis den tillige skal fremstå som en acceptabel fortolkning).

og metode (København: Systime, 2004), 271-277). Dermed ikke sagt, at Gadammers tilgang løser alle idéhistoriens problemer, for det gør den bestemt ikke. Blandt meget andet efterlader den os med et presserende, men ubesvaret spørgsmål om, hvordan vi håndterer de uhørte eller glemte stemmer i tænkningens historie.

7 Richard Rorty, "Filosofiens historiografi – Fire genrer", *Slagmark* 50 (2007), 129-157. Teksten er oprindeligt udgivet i 1984 i en antologi, Rorty redigerede sammen med netop Skinner og J.B. Schneewind (*Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984). I øvrigt kendte Rorty og Skinner hinanden, eftersom de havde siddet dør om dør på Princeton i slutningen af 1970'erne.

II.

I det foregående afsnit har jeg argumenteret for, at der intet forkert eller forgjort er i at klassificere Locke som liberal, når blot vi gør os klart, at denne klassifikation er én, vi bringer til fortolkningen. Ganske vist er der elementer i Lockes position, som kun dårligt lader sig integrere i en nutidig forståelse af, hvad det vil sige at være liberal, ligesom der omvendt også er grundtræk ved en moderne liberalisme, Locke ville have vanskeligt ved at genkende som en arv, han skulle have givet videre. Ikke desto mindre forekommer det ikke urimeligt at antage, at en Locke, der blev opvakt fra de døde og givet et passende lynkursus i moderne politisk filosofi, faktisk ville give sit samtykke til, at han kunne betragtes som liberal; og det hænger på sin side sammen med, at det er en forholdsvis smal sag at fortælle en rimelig sammenhængende historie om liberalismens udvikling fra Locke til i dag. Naturligvis vil en sådan historie ikke være et fuldstændig glat og sømløst kontinuum – også den har sine spændinger, afvigelser og blindgyder; men den kan trods alt skrives (hvilket den så også er blevet, og dét utallige gange).

Helt så simpelt stiller det sig på ingen måde med Rousseau – og dét er der adskillige grunde til. For mens det som sagt er ret enkelt at indføje Locke i en form for liberal kanon, er det langt fra tilsvarende enkelt at indføje Rousseau *i nogen som helst form for kanon*. Naturligvis har også Rousseau sine efterfølgere og beundre – to af de mest berømte er henholdsvis Immanuel Kant, der flere steder vedkender sig sin dybe veneration for Rousseau,⁸ og Maximilien Robespierre, der som bekendt gjorde Rousseau til en del af Den Franske Revolutions anakroniseret og under stor ståhej og megen festivitas foranstaltede overflytningen af hans jordiske rester til Panthéon. Men Rousseau havde og har også sine bitre fjender; og man skal i det hele taget lede længe efter en tænder, der i samme grad formåede og stadig formår at dele vandene. Hvad der imidlertid er karakteristisk for Rousseau og hans eftermæle, er, at hans venner på ingen måde er enige om, hvorfor han er værd at beundre, og at hans fjender ligeledes har svært ved at udpege en fælles grund til at foragte ham – for ek-

8 Kants mest grundige og mest interessante læsning af Rousseau finder man i Immanuel Kant, "Formodning om begyndelsen på den menneskelige historie", i Kant, *Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske skrifter*, red. Morten Haugaard Jeppesen et al. (Aarhus: Forlaget Slagmark, 2017) (særligt i afsnittet "Anmærkning", 84-85).

sempel er der nogle, som hader ham, fordi han i deres øjne var forbenet nationalist, andre fordi han ifølge dem var en sværmerisk anti-nationalist.

“Vil den ‘virkelige’ Rousseau venligst træde frem?” Nej, det vil han ikke rigtig! Og det hænger på sin side sammen med, at der stort set ikke findes ét synspunkt, man ikke kan finde dækning for i en af Rousseaus tekster. Problemet med Rousseau er, at hans tænkning nærmest systematisk unddrager sig klassifikation inden for noget som helst politisk-filosofisk vokabular – herunder populismens. Ikke alene skrev Rousseau før de moderne klassifikationer blev født (det gjorde Hugo Grotius, Thomas Hobbes og John Locke også), men hans tænkning har endvidere form af en slags *laboratorium*, hvor der eksperimenteres vildt med de politisk-filosofiske “grundstoffer”, som endnu afventer deres “periodiske system” (ofte tilskrives Rousseaus manglende systematik hans noget uheldige personlighed, men en sådan læsning er, skønt han notorisk besad, hvad der eufemistisk kan kaldes “et vanskeligt sind”, ganske enkelt for doven).

Ikke desto mindre insisterede Rousseau selv på, at alle hans værker – eller i det mindste de bedste og mest centrale af dem – har en fælles rod, som han lokaliserer i en slags mystisk oplevelse, der fandt sted på en rejse i 1749, hvor han var på vej til Vincennes for at besøge sin ven Denis Diderot, som sad i husarrest der (selvsagt blev Rousseau og Diderot senere blodige uvenner). Rousseau har selv mange år senere refereret til hændelsen i et brev til Malesherbes⁹ og nævner den også ret kort i begyndelsen af bog VIII i *Bekendelser*. På vej fra Paris til Vincennes var Rousseau til fods (fordi hans begrænsede midler ikke tillod andet), og på et tidspunkt kiggede han, for at adspire sig på den ret lange tur, i et eksemplar af *Mercure de France*, som han havde medbragt. Her faldt hans øjne på en notits om, at akademiet i Dijon havde udskrevet en prisopgave, der skulle besvare spørgsmålet om, i hvilken grad genoprettelsen af videnskaberne og kunstarterne havde bidraget til at forædle moralen. Som bekendt besvarede Rousseau prisopgaven,¹⁰ og som yderligere bekendt vandt han førsteprisen (i *Bekendelser* følger han uhyre karakteristisk til, at med den-

9 Den franske statsmand Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794), der oftest bare refereres til som Malesherbes.

10 Jean-Jacques Rousseau, *Om genoprettelsen af videnskaberne og kunstarterne har bidraget til at forædle moralen*, i Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, red. Mikkel Thorup (Aarhus: Klim, 2009). Teksten har desuden tidligere været bragt i *Slagmark* 41 (2004).

ne tidlige berømmelse var han “fortabt”).¹¹ Rousseau beretter, hvordan læsningen af denne notits hensatte ham i den yderste sindsbevægelse: Han blev nødt til at sætte sig under et træ og gennemgik en slags trance, hvor hele den menneskelige verdens dunkle sammenhænge trådte fuldstændig klart frem for hans indre blik. Da han omtrent en halv time senere vågnede, var hans skjortebryst gennemvædet af tårer, han ikke anede, han havde grædt.

I brevet til Malesherbes slår Rousseau fast, at hvis blot en fjerdedel af hans vision under træet havde fundet vej til hans skrifter, ville disse have fremstået med en helt anderledes stringens end den, de faktisk besidder; men et af den mystiske oplevelses mest gennemgående kendetegn er jo netop, at den ikke rigtig lader sig meddele eller genkalde – og således også her.¹² I *Bekendelser* afstår Rousseau fuldstændig fra at forsøge at redegøre for indholdet af sin “epifani”, i brevet til Malesherbes får vi blot – og noget skuffende – at vide, at den centrale indsigt var, at mennesket af natur er godt, men at institutionerne fordærver det.¹³ “Alt er godt, som det udgår fra skaberens hænder, i menneskets hænder udarter alt”, lyder som bekendt den første sætning i første bog af *Emile*.¹⁴

Som alle, der har beskæftiget sig blot perifært med Rousseau, vil vide, er det imidlertid mere kompliceret end som så. Ikke mindst fordi Rousseau insisterer på, at umiddelbarheden for det første er tabt, at den for det andet i en vis forstand altid har været tabt,¹⁵ og at der for det tredje ikke er nogen vej tilbage til de forhold, som

11 Jean-Jacques Rousseau, *Bekendelser*, bd. III (København: Westermann, 1948), 12.

12 For en god ordens skyld bør det nævnes, at bestemmelsen af Rousseaus oplevelse som *mystisk* står for min regning. Når jeg tillader mig at omtale den som sådan, er det ikke mindst på grund af, at den ikke rigtig kan kommunikeres, hvilket altid har været et karakteristikon ved den mystiske erfaring.

13 Jean-Jacques Rousseau, “Deuxième lettre à M. de Malesherbes” [“Andet brev til Malesherbes”], 12. januar 1762, sidst tilgået 3. maj 2021, 3, <http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/lettres%20malesherbes.pdf>.

14 Jean-Jacques Rousseau, *Emile eller om opdragelsen* (København: Borgen, 1997), 7.

15 Det er en problemstilling, Rousseau adresserer adskillige steder, men måske mest kendt og bedst i *Afhandlingen om ulighedens oprindelse*, hvor han slår fast, at enhver spekulation over naturtilstanden må begynde med at “lægge alle kendsgerninger til side”, og at vi her har at gøre med “hypotetiske og betingede overvejelse”, der snarere end at fastslå tingenes faktiske oprindelse har til hensigt at kaste lys over deres natur. Så vidt vi ved, har mennesket altid været socialt, og som sådan har det altid befundet sig i en formidlet sammenhæng, men vi behøver idéen om det umiddelbare for at kaste lys over det formidlede (sociale) menneske. Se, Jean-Jacques Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt mennesker* (København: Gyldendal, 1996), 57. At Rousseau således tager

udgik fra skaberens hænder, hvorfor mennesket for det fjerde er overladt til sig selv og sine egne handlinger. Det er en uhyre sejlivet myte, at Rousseau ønsker os tilbage til naturtilstanden, men det er og bliver ikke desto mindre en myte: Rousseau ønsker sig måske nok et mere *naturligt* menneske, men han ønsker sig *ikke* et naturmenneske.

Men selv om Rousseaus mystiske oplevelse på vejen til Vincennes måske ikke helt er det "sesam!", der får den "virkelige" Rousseau til at træde lysende klart frem, så er den værd at holde sig for øje, fordi den trods alt giver en form for fokus, idet den – med Rousseaus egen sanktion – tillader os at forstå hans forskellige skrifter som variationer over ét fælles tema, nemlig den måde, hvorpå de forskellige menneskelige institutioner virker. Pointen er således, at Rousseaus mange afvigende udsagn i høj grad kan forstås og forklares ved at betragte dem som perspektiviske variationer over og forskydninger af den samme grundproblematik, der imidlertid veksler alt efter den vinkel, hvorfra hans fundamentale spørgsmål stilles. Dermed bliver det for eksempel noget mindre gådefuldt, hvorfor det (hypotetiske) naturmenneske, han i *Afhandling om ulighedens oprindelse* i høj grad synes at hylde, i *Samfundspagten* betragtes som et "stupidt og begrænset dyr".¹⁶ Forskellen er netop en forskel i perspektiv: i *Afhandling om ulighedens oprindelse* anvendes naturtilstanden til at kaste lys over det sociale misere; i *Samfundspagten* betragtes naturtilstanden derimod i lyset af den vellykkede socialitet, som en velformet samfundskontrakt, der tager udgangspunkt i "lovene, som de burde være", kan afstedkomme.¹⁷

Det springende punkt i den her sammenhæng er imidlertid, om Rousseau oplevelse på vejen til Vincennes også hjælper os med at opklare, hvorvidt det er rimeligt

afsæt i en umiddelbarhed, som altid-allerede er gået tabt, er også udgangspunktet i Lars-Henrik Schmidts disputats om Rousseau (og Nietzsche), *Den sociale exorcisme eller den tabte umiddelbarhed* (Aarhus: Modtryk, 1987).

16 Jean-Jacques Rousseau, *Samfundspagten* (København: Rhodos, 1987), 89.

17 Rousseau, *Samfundspagten*, 68. Også i *Afhandlingen om ulighedens oprindelse* behandler Rousseau samfundskontrakten og lovene, men her er synsvinklen åbenlyst en anden, idet han gør det klart, at menneskene, som befandt på et tidligt stadi af det sociale, på den ene side besad "tilstrækkelig fornuft til at indse fordelene ved en politisk institution", men på den anden side ikke havde "tilstrækkelig erfaring til at forudse farerne", hvorfor samfundets og lovenes oprindelse "pålagde de svage nye bånd og gav de rige nye kræfter". I stedet for at betrygge friheden blev "loven om ejendom og ulighed", der for fremtiden underkastede "hele menneskeslægten arbejdet, trældommen og ulykken", knæsat som bærende princip. Rousseau, *Afhandling om ulighedens oprindelse*, 113-114.

at forstå ham som en form for tidlig populist. Hvis vi imidlertid skal kunne gøre os håb om at besvare det spørgsmål, er vi allerførst nødt til at have et vist greb om, hvad termen populist overhovedet dækker – og det er på sin side hverken uomstridt eller enkelt. Ofte er der således en tilbøjelighed til, at benævnelsen “populist” ganske enkelt bruges som et rent og skært skældsord, der uden videre antages at kunne dække en lang række af forskellige politiske udsagn og handlinger, som stort set ikke har mere tilfælles, end at de generelt er forhadte af den liberale konsensus; og det gør os næppe ret meget klogere på noget som helst.

Hvad, der måske i dag kan forekomme en lille smule overraskende, er, at diskussionen af populismen faktisk har en ret lang historie, som allerede så småt begynder i 1960'erne. Men hvor der på dette tidlige tidspunkt generelt ikke var megen enighed om, hvad begrebet nærmere bestemt dækkede over, udkrystalliserer der sig efterhånden en mere generel konsensus om, at populismen må forstås med udgangspunkt i to akser, der ofte smelter mere eller mindre sammen, nemlig dels et stærkt fokus på forestillingen om “folket” som bærer af en særlig moralsk renhed, dels et opgør med en form for anti-folkelig gruppering, der som oftest udnævnes til at udgøre “eliten”. Populismen er med andre ord *folkelig* og *anti-elitær*.¹⁸

Således definerer Cas Mudde og Cristóbal Rovira Kaltwasser populismen som en ideologi, “*der betragter samfundet som ultimativt delt i to homogene og antagonistiske lejre, ‘det rene folk’ versus ‘den fordærvede elite’*”. Dertil kommer imidlertid en yderlige bestemmelse, som ikke mindst i vores sammenhæng må anses for uhyre relevant, idet de føjer til, at populismen tillige argumenterer for, “*at politik bør være udtryk for folkets volunté generale (almenvilje)*”.¹⁹

Givet denne bestemmelse kunne det være fristende at tage en meget kort genvej til spørgsmålet om Rousseaus eventuelle populisme, idet Rousseau ikke alene er

18 En udmærket historisk og tematisk gennemgang af populisme-litteraturen finder man i Christa Dei-wiks, “Populism”, *Living Reviews in Democracy* 3 (2009).

19 Cas Mudde og Cristóbal R. Kaltwasser, *Populism. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 5. I nogenlunde samme spor argumenterer Jan-Werner Müller i *Hvad er populisme? Et essay* (København: Informations Forlag, 2016) for, at alle populisters *kernepåstand* “er, at *de – og kun de – repræsenterer det sande folk*”, som på sin side antages at være *moralsk rent* (Müller, *Hvad er populisme? Et essay*, 21-22). Hos Müller finder vi imidlertid også en tiltrængt præcisering, for så vidt han gør opmærksom på, at ikke enhver elite-kritik per se er populistisk og som sådan illegitim. Af grunde, jeg skal vende tilbage til, er Müller også skeptisk over for at knytte populismen alt for stærkt til Rousseau og hans begreb om almenviljen.

ophavsmand til begrebet om en almenvilje, men at hans forestilling om, at det, der udgår fra skaberens hænder, er godt, endvidere kunne synes at bekræfte, at han med megen ret kan betegnes som populist. Problemet med den slutning er imidlertid, at et *folk* på ingen måde er noget, der ifølge Rousseau udgår fra skaberens hænder – det er tværtimod i allerhøjeste grad en instans, som formes socialt gennem en menneskelig indsats.²⁰

For at besvare spørgsmålet om, hvorvidt Rousseau var populist, er vi med andre ord nødt til at underkaste den proces, hvorigennem en mangfoldighed af individer ifølge ham samles til en enhed, der med rette kan gøre sig fortjent til at blive kaldt et *folk*. Den proces finder vi (først og fremmest og mest principielt) beskrevet i *Samfundspagten*, hvor kontraktens indgåelse tillige knyttes snævert til etableringen af *almenviljen*. For at forstå, om Rousseau er populist, må vi forstå, hvad han mener med almenviljen, og om det, han mener, uden videre er det samme, som det, populismen taler om.

III.

Rousseau indleder første kapitel af *Samfundspagten* med de berømte ord:

Mennesket er født frit, og overalt er det i lænker. Den, der tror sig herre over andre, er ikke mindre slave end disse. Hvordan er denne forandring sket? Jeg ved det ikke. Hvordan kan den gøres legitim? Jeg tror, jeg kan besvare dette spørgsmål.²¹

Det er af (mindst) to grunde en ret bemærkelsesværdig passage: For det første kan man undre sig over, at forfatteren til *Afhandling om ulighedens oprindelse* her erklærer sin komplette uvidenhed vedrørende spørgsmålet om kilden til de lænker, der tynger menneskene – interessant nok referer han jo ellers til en af afhandlingens ret originale pointer, nemlig at den, der bilder sig ind at være herre over andre, reelt er en form for slave af sin egen beherskelse. Ikke desto mindre foregiver han her ikke at vide noget om den problematik. Igen synes den mest plausible forklaring imidlertid at være det perspektivskift, der sker i overgangen fra *Afhandling om ulighedens*

20 Jeg vender tilbage til dette i slutningen af det næste afsnit.

21 Rousseau, *Samfundspagten*, 69.

oprindelse til *Samfundspagten*, hvor vi ganske vist beskæftiger os med spørgsmål, der ligger inden for den samme problemsfære, men hvor synsvinklen er ændret.

For det andet kan man bide mærke i, at Rousseaus ærinde på ingen måde er at trevle det sociale bånd op, men derimod at give et bud på, hvordan overgangen fra det før-sociale til det sociale kan gøres *legitim*. Som det ovenfor er slået fast, er Rousseaus anliggende ikke en tilbagevenden til en altid-allerede tabt naturtilstand, men derimod etableringen af, hvad jeg tidligere har kaldt en vellykket socialitet, som på sin side beror på en velformet samfundskontrakt. At vi lever i sociale fællesskaber, der i kraft af deres natur pålægger os visse lænker, er ifølge Rousseau et irreversibelt historisk faktum, men det er tillige et faktum, som kan gøres *legitimt*. Forudsætningen er blot, at vi *selv* med åbne øjne, knytter det sociale bånd, der lænker os – thi “at adlyde de love, man selv har foreskrevet, er frihed”, hedder det med en af de formuleringer, hvor slægtskabet mellem Rousseau og Kant træder tydeligst frem.²²

Ifølge Rousseau består den store vanskelighed i al praktisk og teoretisk politik i at finde “frem til en sammenslutningsform, som med hele den fælles styrke forsvare og beskytter hver enkelt associerets person og ejendom, og hvor enhver, når han forener sig med alle, alligevel kun adlyder sig selv og forbliver lige så fri som før.”²³ Selv om passagens sidste ord er retorisk elegante, er de ikke desto mindre tendentielt misvisende, fordi de kan give indtryk af, at naturlig og civil (eller politisk) frihed er to alen af ét stykke. Det er de imidlertid *ikke*; der er – hvilket Rousseau andre steder gør helt klart – tale om to kvalitativt forskellige tilstande.²⁴

Den definitive overgang fra en form for mere eller mindre vild naturtilstand til en velformet samfundstilstand betyder med andre ord ikke, at afhængigheden mellem mennesker afvikles – tværtimod øges den nærmest eksponentielt. Det, der adskiller de to tilstande, er snarere, at hele det brogede væv af forskelligartede, intransparente og som oftest asymmetriske afhængighedsformer, der ifølge *Afhandling om ulighedens oprindelse* udviklede sig i takt med, at det menneskelige samkvem øgedes, erstattes af én altomfattende, symmetrisk og gennemsigtig gensidig afhængighed,

²² Rousseau, *Samfundspagten*, 90.

²³ Rousseau, *Samfundspagten*, 83.

²⁴ Rousseau, *Samfundspagten*, 89. Tilsvarende må man ifølge Rousseau skelne mellem “besiddelse” som en naturform og egentlig “ejendom, som kun kan stadfæstes på et retmæssigt grundlag.”

der forener alle med alle i ét samfundslegeme. Det er tillige denne gensidige afhængighed, som sikrer, at overgangen til samfundstilstanden kan gøre sig fortjent til at blive kaldt *legitim*.

Denne legitime politiske orden bringes – det siger næsten sig selv – i stand ved hjælp af en *samfundskontrakt*, som, når alt overflødigt er skåret bort, kan reduceres til følgende ordlyd: “*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.*”²⁵ Dette er første gang *almenviljen* nævnes i *Samfundspagten*;²⁶ men inden vi begiver os ind i en nærmere diskussion af den, så lad os se nærmere på en problematik, jeg lod hænge, nemlig at denne kontrakt tillige grundlægger et egentligt *folk* – inden samfundskontrakten kan der måske nok eksistere sådan noget som en befolkning, men ikke noget, der i streng (politisk) forstand kan kaldes et folk.

I bog II af *Samfundspagten* findes der ikke mindre end tre kapitler, som omhandler begrebet “folk”; men den mere principielle forståelse af, hvorfor et “folk” må begribes som en politisk enhed, findes i bog I – nærmere bestemt i Rousseaus ret lange diskussion med Hugo Grotius, som forløber over kapitel 4 “Om slaveriet” og kapitel 5 “Om at man altid bør gå tilbage til en første overenskomst”. “Et folk kan give sig til en konge, siger Grotius. Ifølge ham er et folk altså et folk, førend det giver sig til en konge.”²⁷ Men som Rousseau slår fast, er denne afhændelse eller foræring selv en civil handling og kræver derfor, at der allerede må findes et folk, som er i stand til at beslutte noget sådant. At Rousseau under alle omstændigheder betragter dette som illegitimt, siger næsten sig selv (det gør han fuldstændig klart i kapitel 4); men hans pointe er her, at det først er med etableringen af et folk, som sker ved den første overenskomst, der danner “samfundets virkelige basis”, at der opstår en enhed, som kan bestemme over den enkelte ved hjælp af bindende flertalsafgørelser.²⁸

25 Rousseau, *Samfundspagten*, 84.

26 Begrebet har tidligere været brugt i Jean-Jacques Rousseau, “Afhandling om den politiske økonomi”, i Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, red. Mikkel Thorup (Aarhus: Klim, 2009), 106. *Afhandling om den politiske økonomi* er oprindelig skrevet som et opslag til Diderot og D’Alemberts *Encyklopædi* og blev oprindelig bragt i bind 5 (1755) under titlen “Økonomi (moralsk eller politisk)”; den udkom som selvstændig afhandling i 1758 (uden Rousseaus direkte medvirken).

27 Rousseau, *Samfundspagten*, 81.

28 Denne *politiske* forståelse af begrebet om et folk er klart dominerende hos Rousseau; og det er den, vi

IV.

Der er næppe tvivl om, at den absolut mest kontroversielle del af Rousseaus politiske filosofi er antagelsen af, "at almenviljen altid er ret" og den deraf følgende påstand om, at den der tvinges til at følge almenviljen blot tvinges "til at være fri".²⁹ Som det fremgår af navnet er almenviljens anliggende det almene – almenvellet eller *res publica* – og den ytrer sig i form af love: i deres egenskab af borgere (*ci-toyens*) vedtager samfundsmedlemmerne selv de love, der skal gælde for dem som undersåtter (*sujets*). Eftersom det imidlertid hverken er sandsynligt eller påkrævet, at alle borgere er enige om samtlige love (den eneste lov, der kæver absolut enstemmighed, er samfundskontrakten selv), rejser der sig tilsyneladende et intrikat problem. For hvordan, spørger Rousseau, kan et menneske, der i en given situation udgør en del af mindretallet både "være frit og tvunget til at rette sig efter vilje, der ikke er hans."³⁰ Svaret er, at det kan det for så vidt heller ikke; men at spørgsmålet egentlig er forkert stillet, fordi statsborgeren "samtykker i alle love, også dem man gennemfører mod hans vilje". Det borgerne skal tage stilling til, er nemlig ikke så meget, om de rent personligt er for eller imod et givent lovforslag, men snarere hvorvidt forslaget er "i overensstemmelse med almenviljen". Derfor kan Rousseau også konkludere:

Når så det synspunkt, der er modsat mit eget, får flertal, beviser det ikke andet, end at jeg har taget fejl, og at det, jeg anså for at være almenviljen, ikke var det. Hvis mit specielle synspunkt havde fået overtaget, ville jeg have gjort noget andet end det, jeg egentlig ville, og i det tilfælde ville jeg ikke have været fri.³¹

Det er passager som denne, der har fået det til at løbe koldt ned ad ryggen på mange af Rousseaus kritikere, som med nogen ret hævder, at vi her får en slags tidlig ma-

finder i *Samfundspagten*, men ved siden af denne dukker der fra tid til anden også et mere "primordiale" eller "organisk" begreb om folket op. Dette er klart mindre udbredt, men det er ikke fraværende. Se først og fremmest Jean-Jacques Rousseau, *Betragtninger over Polens styreform og dens påtænkte omdannelse*, i Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, red. Mikkel Thorup, (Aarhus: Klim, 2009).

29 Rousseau, *Samfundspagten*, 102, 87.

30 Rousseau, *Samfundspagten*, 201.

31 Rousseau, *Samfundspagten*, 202.

nual til den terrorpolitik, der udfoldede sig under Den Franske Revolution.³² Imidlertid er det måske værd at bide mærke i, at Rousseau selv medgiver, at dette sandt nok forudsætter, "at alle almenviljens træk stadig er indeholdt i stemmeflerheden". Hvis ikke beslutningerne hviler på almenviljen, men blot er udtryk for et flertal af særviljer og partikulære interesser, så er der, som Rousseau tørt konstaterer, "ikke længere frihed."³³ Og det hænger på sin side sammen med, at almenviljen pr. *definition* er den vilje, som "altid er ret".

I det omfang loven er almenviljens værk, er den fuldt forenelig med friheden – ja, den *er* i en vis forstand friheden. Det er således almenviljen, der adskiller den tvang, som ingen politisk organisation kan være foruden, fra en rent vilkårlig magtudøvelse. Den tvang, der udgår fra almenviljen, er netop *legitim*. Et af de væsentligste problemer i *Samfundspagten* er derfor at sikre, at det rent faktisk er almenviljen, som kommer til orde i lovgivningen. I det kapitel "Om afstemningerne", som er citeret ovenfor, er Rousseau selv meget optimistisk med hensyn til at have løst problemet med særviljernes kolonisering af almenviljen ved på en tilstrækkelig måde at have "anvist de midler, der kan anvendes til at forhindre dette misbrug".³⁴ Det er mildest talt en diskutabel påstand. Hvad der derimod er indiskutabelt, er, at han med stor præcision har sat fingeren på et problem, som stadig er aktuelt i den fortløbende diskussion af demokratiet.

V.

Var Rousseau populist (eller proto-populist)? Selv om jeg i nogen grad har holdt bestemmelsen af Rousseau som populist ud i strakt arm, så er det svært at betragte den som fuldstændig grundløs, eftersom mange af dem, vi uden tøven ville erklære for populist, unægtelig klinger mere eller mindre "rousseauiske". Og til overflod

32 Jf. fx Reinhardt Koselleck: "Den postulerede identitet mellem moralsk frihed og politisk tvang ved hvilken Rousseau håber på at gøre en ende på det absolutistiske systems onder, viser sig at være dydens ideologiske diktatur, hvis herredømme forsvinder bag almenviljens maske." *Kritik und Krise* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973), 138.

33 Rousseau, *Samfundspagten*, 202.

34 Rousseau, *Samfundspagten*, 202. Optimisme hørte ellers ikke til Rousseaus grundlæggende karaktertræk – snarere tværtimod, og *Samfundskontakten* er da også grundlæggende pessimistisk, fordi Rousseau anser det for mere eller mindre givet, at almenviljen før eller siden må vige for nogen magt.

siger Rousseau selv et sted i "Afhandling om den politiske økonomi", "at folkets stemme faktisk også er Guds stemme", hvilket umiskendeligt lyder som noget en af vore dages populistiske kunne have sagt.³⁵

Når for eksempel Jan-Werner Müller ikke desto mindre ender med at frikende Rousseau for anklagen om populisme og mener, at den hyppige henvisning til Rousseaus idé om almenviljen ikke rigtig er plausibel, er det, fordi Rousseau til stadighed fastholder et krav om politisk deltagelse, som ikke tynger populistens, der på forhånd kender folkets sande stemme. Müller skriver:

Hos Rousseau måtte den enkelte borger faktisk selv beslutte, hvad borgeren anså for at være almenviljen (og dermed almenvellet). Også den forestilling var dybt moraliseret: Den, der lod sig lede af egoistiske interesser – i Rousseaus optik de facto lod sig gøre til slave af dem – frem for alvorligt at overveje alles bedste, skulle kunne tvinges til sin frihed. Men dette var ikke desto mindre ordnede politiske processer, hvor de individuelle borgere blev opfordret til selv at være aktive. Populisten, derimod, forstår uden videre den autentiske nations almenvel. I stedet for repræsentation af en interessestyret vilje drejer det sig om den symbolske repræsentation af 'det sande folk' (som man slet ikke længere behøver at spørge direkte efter). Kort sagt: der er mere tale om *folkeånd* end *volonté generale*.³⁶

Mudde og Kaltwasser kan have fuldstændig ret i, at begrebet om en form for almenvilje spiller en central rolle i megen populistisk jargon; men omvendt er det også svært at komme uden om, at Müller har en pointe, når han stiller sig skeptisk til, hvor meget "almenviljen" i den populistiske jargon egentlig har at gøre med det temmelig avancerede begreb, vi finder hos Rousseau. Og det kunne på sin side antyde, at spørgsmålet om Rousseaus eventuelle populisme egentlig er forkert stillet. Måske det egentligt givtige ved at genbesøge Rousseau snarere ligger i, at han tvinger os til at gentænke vores politiske vokabularer på en måde, der rækker ved hævdunde,

35 Rousseau, "Afhandling om den politiske økonomi", 108.

36 Jan-Werner Müller, *Hvad er populisme? Et essay*, 40. Man kan overveje, om ikke det præcis var skridtet fra en almenvilje, der skal spørges, til en folkeånd, der blot skal tolkes, Robespierre tog i sin berømte tale til Konventet den 5. februar, 1794 (17. pluviôse, II). Cf. Maximilien Robespierre, "Vedrørende de politiske moralske principper, som bør lede Nationalkonventet i dets indre administration af Republikken," i *Den franske revolution*, red. Mikkel Thorup et al. (Aarhus: Slagmark, 2015), 223-231.

men også lidt “søvnlige”, forestillinger om det politiskes anatomi. Forudsætningen for, at Rousseau kan spille den rolle, er imidlertid lige præcis, at han ikke alt for hurtigt indordnes i en af vore på forhånd givne kategorier, men at vi faktisk tager os tid til at læse, hvad han skriver, og reflektere over hvorfor han skriver det.

BIBLIOGRAFI

- Garrard, Graeme. “The prophet of national populism.” *UnHerd*, 5. august 2019, <https://unherd.com/2019/08/the-prophet-of-national-populism>.
- Deiwiks, Christa. “Populism.” *Living Reviews in Democracy* 3 (2009), https://ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/cis-dam/CIS_DAM_2015/WorkingPapers/Living_Reviews_Democracy/Deiwiks.PDF.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sandhed og metode*. København: Systime, 2004.
- Kant, Immanuel. “Formodning om begyndelsen på den menneskelige historie.” I Immanuel Kant, *Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske skrifter*, redigeret af Morten Haugaard Jeppesen et al. 77-93. Aarhus: Forlaget Slagmark, 2017.
- Koselleck, Reinhardt. *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Mudde, Cas og Cristóbal Rovira Kaltwasser. *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Müller, Jan-Werner. *Hvad er populisme? Et essay*. København: Informations Forlag, 2016.
- Robespierre, Maximilien. “Vedrørende de politiske moralske principper, som bør lede Nationalkonventet i dets indre administration af Republikken.” I *Den franske revolution*, redigeret af Mikkel Thorup et al., 223-232. Aarhus: Slagmark, 2015.
- Rorty, Richard. “Filosofiens historiografi – Fire generer.” *Slagmark* 50 (2007): 129-157.
- Rousseau, Jean-Jacques. “Afhandling om den politiske økonomi.” I Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, redigeret af Mikkel Thorup, 101-162. Aarhus: Klim, 2009.
- . *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt mennesker*. København: Gyldendal, 1996.
- . “Deuxième lettre à M. de Malesherbes” [“Andet brev til Malesherbes”], d. 12. januar 1762. Sidst tilgået 3. maj 2021. <http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/lettres%20malesherbes.pdf>.
- . *Bekendelser*. København: Westermann, 1948.

- . *Betragtninger over Polens styreform og dens påtænkte omdannelse*. I Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, redigeret af Mikkil Thorup, 165-216. Aarhus: Klim, 2009.
- . *Emile eller om opdragelsen*. København: Borgen, 1997.
- . *Om genoprettelsen af videnskaberne og kunstarterne har bidraget til at forædle moralen*. I Jean-Jacques Rousseau, *Politiske skrifter*, redigeret af Mikkil Thorup, 9-42. Aarhus: Klim, 2009.
- . *Samfundspagten*. København: Rhodos, 1987.
- Schmidt, Lars-Henrik. *Den sociale excorcisme eller den tabte umiddelbarhed*. Aarhus: Modtryk, 1987.
- Skinner, Quentin. "Frihedsbegrebet og historikeren." I Quentin Skinner, *Politik og historie*, redigeret af Frank Beck Lassen og Mikkil Thorup, 241-254. København: Hans Reitzel, 2009.
- . "Mening og forståelse i idéhistorien." I Quentin Skinner, *Politik og historie*, redigeret af Frank Beck Lassen og Mikkil Thorup, 47-95. København: Hans Reitzel, 2009.

