

Lucio Colletti

Rousseaus kritik av det ”civila samhället”

Originalets titel: *Rousseau critico della ”società civile”*, i: *Ideologia e società* (Editori Laterza, 1972). Uppsatsen publicerades ursprungligen i tidskriften *De Homine*, mars 1968
Svensk utgåva i antologin *Marxism och dialektik* (1979)
Översättningen av *Inga Brandell* och *Fausto Giudice* .

Let us make man
Hobbes

Innehåll

Förord	1
1. Moral och politik	1
2. Naturtillståndet	5
3. Rousseau och Smith	9
4. Rousseau som kritiker av det ”civila samhället”	14
5. Människans denaturalisering och hennes sanna socialisering	20
6. Kristendom och politik	22
7. Folklig suveränitet och kritik av representationen	26
8. Rousseau och Marx	31

Förord

De anteckningar som följer har sprungit fram ur viljan att på en gång uppnå två skilda syften: dels att redogöra för ett visst antal studier om Rousseaus politiska tanke som utkom i samband med årsdagen 1962, och dels att lägga fram en schematisk tolkning av filosofen från Genève enligt den tematiska linje som nämnts i rubriken: problemet med det moderna "civila samhället".

Såsom ibland händer har de två syftena som skulle förenas förblivit åtskilda. Resultatet har blivit att det som följer är osäkert och splittrat gentemot de två kraven och befinner sig halvvägs mellan en partiell bibliografisk översikt, som det skulle ha kunnat vara och delvis inte är, och en kort essä som går direkt på sitt mål.

Jag vill också gärna understryka att denna studie är ofullständig och provisorisk också i förhållande till de hypoteser den innehåller. Det är överflödigt att säga att konfrontationen här och där med Locke, med (i viss mån på ett mer nydanande sätt) Smith, omnämningarna av Kant liksom även den (en smula extrema) tes som formuleras angående förhållandet mellan Rousseau och marxismens "politiska" teori bör uppfattas som enkla översikter. Några av dem kommer jag i sinom tid att återuppta.

Om det sedan finns ett visst "politiskt" grepp antar jag här och där på dessa sidor och som vissa kan tycka alltför främmande för Rousseaus tanke, hänvisar jag till de franska utgivarnas auktoritet. Den mycket eleganta och lärda utgåvan av Rousseaus politiska skrifter inleds med en påminnelse om att "många afrikanska och asiatiska politiker med franska som språk har börjat läsa Rousseau i den stund deras länder uppnådde självständighet", och att "några eminenta vietnamesiska, guineanska och senegalesiska statsmän har förklarat att de letts till politiken av läsningen av Rousseaus verk", och till slut att "Fidel Castro ... har förklarat för en fransk journalist att Jean-Jacques hade varit hans läromästare och att han hade bekämpat Batista med *Samhällsfördraget* i fickan". Kanske de franska utgivarna inte skulle samtycka, men jag tror inte Castro dementerade sitt eget påstående genom att därefter precisera att han "därefter har föredragit att läsa Marx' *Kapitalet*".

1. Moral och politik

Bland dokumenten från symposiet som hölls i Dijon den 3, 4, 5 och 6 maj 1962 med anledning av 250-årsminnet av Rousseaus födelse och 200-årsminnet av *Samhällsfördraget* är den essä som S. Cotta ägnat åt *La position du problème de la politique chez Rousseau*¹ värd att beakta. Tesen där är att politiken har företräde i Rousseaus tänkande. Rousseau betraktade politiken som det övergripande svaret på människans problem. "Politiken framstår hos Jean-Jacques, enligt min åsikt, som lösningen (den enda möjliga lösningen ...) på det mänskliga varats problem."² Politikens företräde pekar tillbaka på en särskild uppfattning om det onda, vars ursprung av Rousseau helt tillskrevs samhället. Det onda är ojämlikheten, den sociala orättvisan. Den etiska uppgiften, alltså det godas seger över det onda, sammanfaller nödvändigtvis med den politiska uppgiften att omvandla samhället.

Resonemanget har en mer omfattande innebörd än bara påståendet om moralens och politikens enhet. Tesen är i själva verket att politiken "grundar" moralen. En moral i sig, före politiken och

¹ *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau* (Actes des journées d'étude tenues à Dijon le 3, 4, 5 et 6 Mai 1962), Paris 1964. I fortsättningen refereras till detta verk med *Dijon*.

² *Dijon* s. 179.

oberoende av den, begränsad till människans ”inre”, framstår i sista hand för Rousseau som otänkbar. Därför att, säger Cotta, ”det är uteslutande den civila gemenskapen, staten – detta stora hela (*le grand tout*) som i Jean-Jacques' ord framställs som den mänskliga existensens globala horisont –, såsom grundad på förnuftet och allmänviljan, som utgör det moraliska livets högsta kriterium”.³

Politikens företrädare hos Rousseau är efter kristendomen och dess krav på det andligas företrädare, signalen till en djupgående förändring av hela livsuppfattningen. Den kristna uppfattningen om syndafallet, om arvsyndens, upphävs, och dessutom kullkastas grunden för den sekulariserade kristendomen och naturlagsläran. Pufendorfs, och senare även Thomas' distinktion, som Kant därefter skulle ta upp, mellan moralen och rätten (där den förstnämnda endast gäller för den ”inre” världen, och den sistnämnda endast de ”yttre” förhållandena) faller. Och med den faller även den klassiska liberala kristna distinktionen mellan den ”dygdiga människan” och den ”gode medborgaren”, den distinktion som traditionellt förhindrat att moralen återförts till politiken.

Cottas essä påminner om de kända teserna i Cassirers tolkning som utvecklades första gången i hans *Das Problem J.-J. Rousseau*,⁴ och han hänvisar själv till dem. (För att vara exakt hänvisar inte Cotta till just denna skrift utan till de senare sidorna i *Upplysningsfilosofin*.) Cassirers tes är att den djupaste innebörden i Rousseaus tanke ligger i den överflyttning han gjort av det onda problem från 'gudsordets' (teodicea) till 'politikens' område. Problemet med att rättfärdiga Gud inför det onda i världen, som hade stor tyngd i det metafysiskt religiösa tänkandet under 1600- och 1700-talen (Leibniz, Shaftesbury, Pope o.s.v.), undergår, enligt honom, en radikal förändring i och med Rousseau, eftersom ansvaret för det onda uppkomst inte läggs på någon oklar vilja hos Gud eller på en påstådd arvsynd hos människan, utan helt tillskrivs samhället.

Hos Rousseau består lösningen av detta problem helt i att ha lagt ansvaret på en punkt där det aldrig tidigare söks, att ha i en viss mening skapat ett nytt *subjekt* för ansvaret och för anklagelsen. Detta subjekt är inte den enskilda människan utan det mänskliga samhället.⁵

Av denna uppfattning om det onda som en produkt av en bestämd samhällsorganisation följer huvudsakligen att problemet med att avskaffa det onda i världen sammanfaller med frågan om revolution.

Samhället i sin nuvarande form har gett mänskligheten de djupaste sår. Men samhället är också det enda som kan och bör hela dessa sår. På detta vilar hädanefter ansvarsbördan. Det är den lösning Rousseau ger problemet med gudsdoktrinen.⁶

Den gamla frågan om det onda överförs alltså från metafysikens område till etikens och politikens område. Där förvandlas det till frågan om kritiken av samhället och framkallar på så sätt en impuls av oanad styrka.

All den samtida kampen i samhället förs och drivs ännu på grundval av denna ursprungliga impuls. Den grundas i det medvetande om samhällets ansvar som Rousseau var den förste att besitta och som han förde vidare till följande epoker.⁷

En ytterligare konsekvens, som Cassirer understryker, är djupet av motsättningen Rousseau befinner sig i gentemot kristendomen. Trots Rousseaus djupa och äkta religiösa patos, skiljer den beslutsamhet med vilken han förkastar idén om den medfödda skulden hos människan honom för

³ a.a. s. 182.

⁴ eng. övers. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, New York 1954.

⁵ a.a. s. 75.

⁶ a.a. s. 76.

⁷ a.a. s. 76.

alltid från alla traditionella former av tro. På 1600- och 1700-talen var dogmen om arvsynden både den katolska och den protestantiska trons kärna och stödjepunkt. Alla stora religiösa rörelser under denna tid kretsar kring denna dogm och omfattas av den. Denna övertygelse om det ondas rot i den mänskliga naturen fann nu i Rousseau en obeveklig och farlig fiende.

Kyrkan tog inte miste på detta, den tog genast med stor klarhet och säkerhet fram den avgörande punkten. Det *mandement* i vilket Christophe de Beaumont, Paris ärkebiskop, fördömde *Emile* lade framförallt tonvikten på Rousseaus vederläggning av doktrinen om arvsynden.⁸

Sammanfattningsvis gav Rousseau tecken till en radikal och djupgående förändring av människans hela existentiella perspektiv. ”Räddningen” anförtros inte längre religionen utan politiken. Befrielsen kan inte längre väntas från någon yttre hjälp (”ingen Gud kan ge oss den”) utan bara från människan. ”När det nuvarande samhällets tvång har försvunnit, kommer i dess ställe att träda den etisk-politiska gemenskapen”, säger Cassirer, och med den slår också ”befrielsens timme”.⁹

Detta är också ett av huvudmotiven för brytningen med encyklopedisterna. Där Voltaire, d'Alembert, Diderot och alla *philosophes* ”bara ser defekter i samhället, enkla misstag i dess 'organisering' som ska rättas till så småningom”,¹⁰ ser Rousseau en ”skuld” som bara kan rentvås genom en handling som förändrar samhället i grunden.

Cotta är ense med den tolkning Cassirer gjorde av Rousseau, men däremot är han inte ense med Rousseau. Mot filosofen från Genève ställer han än en gång den realistiska kristna pessimismen. Idén om syndafallet är idén om en ofullkomlig och felbar människa. Dialektiken som kristendomen förutsätter, mellan skapelsens ofullkomlighet och människans strävan efter det absoluta, förhindrar allt förgudligande av samhället.¹¹ Rousseau däremot, som förlägger människans öde till den politiska gemenskapen har därmed öppnat vägen för den ”demokratiska totalitarismen”. Det är som synes den välkända tesen från J. L. Talmons bok,¹² som Cotta mycket riktigt citerar. Det är också den tes den liberala 1800-talskritiken av Rousseau förde fram. I ljuset av detta är Cottas slutanmärkning signifikativ. Han observerar att ”det har talats mycket om Kants skuld till Rousseau, men det bör inte få oss att glömma den kanske ännu större skuld som Hegel och framförallt Marx har gentemot honom”.¹³

Moralen upplöses alltså av Rousseau i politiken och det är också Derathés tes. Derathé understryker denna punkt i inledningen till *Samhällsfördraget* och de *Politiska fragmenten* som ingår i tredje delen av den samlade utgåva som ”Bibliothèque de la Pléiade” har utgivit under ledning av B. Gagnebin och M. Raymond,¹⁴ och som gör att C. E. Vaughans beundransvärda utgåva av *Political Writings of J.-J. Rousseau*¹⁵ åtminstone delvis överträffats. Även Derathé utgår från problemet med det onda hos Rousseau och observerar att Rousseau inte förnekar att människorna är onda, utan bara att ”ondskan ligger i släktets natur, som 'sofisten' Hobbes lär ut, eller att det är nödvändigt att acceptera doktrinen om syndafallet som 'retorikern Augustinus' hävdar”.¹⁶ Derathé hänvisar därefter till förordet till *Narcisse* (1752) och till *Lettre à Ch. de*

⁸ a.a. s. 74.

⁹ a.a. s. 70.

¹⁰ a.a. s. 71.

¹¹ *Dijon* s. 185 och följande.

¹² *The origins of totalitarian Democracy*, London 1955.

¹³ *Dijon* s. 190.

¹⁴ *Ecrits politiques*, Paris 1964. (I forts. ref. med *EP*.)

¹⁵ Cambridge 1915, omtryckt Oxford 1962.

¹⁶ *EP* s. XCVI.

Beaumont (1763) i vilka Rousseau själv tecknar ursprunget till sina idéer. Dessa texter av vilka det framgår att det ondas ursprung för Rousseau inte ligger hos individerna utan hos folken, och än mer än i deras styrelseformer ("en distinktion som jag alltid noggrant gjort, och som ingen av dem som attackerat mig begripit"), visar tydligt enligt Derathé hur övergången från moralen till politiken gick till för Rousseau. "Om vi vill gå till grunden med det onda räcker det inte att studera det samhällseliga i allmänhet ... När Rousseau anklagar samhället har han i själva verket i sikte en viss samhällelig ordning, den som han i *Bekännelser* kallar 'nos sottes institutions civiles'."

Den slutsats Derathé drar ur dessa premisser är ytterligare en bekräftelse på det politiska problemets centrala ställning i Rousseaus verk, och samtidigt en kritik av det sätt på vilket den moraliska problematiken i *Emile* (det verk av Rousseau som Kant var mest fäst vid) kopplats samman med de politiska principerna i *Fördraget*. Enligt Derathé är det felaktigt att hävda, som så ofta görs, att de principer som formuleras i *Emile* är föregångare till de lagstiftningsprinciper som läggs fram i *Fördraget*, nästan som om den sistnämnda bara vore ett appendix till den förstnämnda. I den mån det är riktigt att det hos Rousseau inte är moralen som styr politiken, utan politiken som själv utgör lösningen på moralproblemet och medan *Emile* är ägnad utbildningen av den enskilde i det "gamla" samhället, sammanfaller den verkliga utbildning som "den nye medborgaren" får i *Fördraget* med deltagande i det gemensamma livet.¹⁷

Alltså politikens *företrädare*. Denna tes är viktig. Inte bara därför att den innebär att det enande kriteriet för läsningen av hela Rousseaus arbete ska sökas i de politiska skrifterna, och då gör den det möjligt att bryta – som så riktigt observerats – med den "utnötta föreställningen om en Rousseau som föregångare och uttolkare av romantikens känslor"¹⁸ (som inom parentes sagt är ett tema som ännu spelar en roll i många skrifter om Rousseaus 'egotism').¹⁹ Den är viktig också därför att den gör det möjligt att uppskatta skillnaden mellan Rousseau-jubileet 1962 och 1912. Det förstnämnda, som ligger oss närmare i tiden, tenderade i huvudsak att ta upp den politiska och 'yttre' projektionen av Rousseaus moralproblem, medan det sistnämnda snarare sög upp det politiska problemet i det moraliska, och moralen i sin tur i den enskildes "subjektiva" inre som sådant.

Denna riktning som i sin mest signifikativa form kom fram 1912 i "Revue de Métaphysique et de Morale" i arbeten av författare som Boutroux, Delbos, Jaurés, Stammler o.s.v. (vars tolkning sedan togs upp av R. Mondolfo i hans *Rousseau e la coscienza moderna*) och som försökte återföra Genève-filosofens tanke till området för Kants moralproblematik ligger även till grund för vissa nyare arbeten.²⁰ Dessa arbetens riktighet kan diskuteras men inte det band de har till en mycket värdefull tolkningstradition även om denna förefaller historiskt förlegad.

Men andra vägar, bortsett från denna, som ändå för politiken i riktning mot ett inlemmande i det moraliska subjektets 'inre' tycks leda till tveksamma resultat. Det gäller t.ex. Otto Vosslers bok *Rousseaus Freiheitslehre*.²¹ Även om det i den understryks att Rousseau genomfört en brytning med naturlagsfilosofin redan i *Avhandling om olikheten*,²² är det bara för att därefter återfinna i

¹⁷ a.a. s. XCVIII.

¹⁸ P. Casini, *Rousseau*, Roma-Milano 1966, s. 75.

¹⁹ T.ex. P. D. Jimack, *Rousseau and the Primacy of self i: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève 1965, vol. XXXII, ss. 73-90.

²⁰ T.ex. A. de Regibus, *Il problema morale in J.-J. Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*, Torino 1957, eller mer kortfattat Aimé Forest, *Les principes du droit politique selon Rousseau* in *Il problema del potere politico*, Atti del XVIII Congresso del Centro di studi filosofici di Gallarate, Brescia 1964.

²¹ Göttingen 1963.

²² a. a. s. 67.

Rousseaus arbete (i termer som ibland påminner om aktuella formuleringar) en interiorisering av samhället i människan (*ein Hereinverlegen der Gesellschaft in die Brust des Menschen*),²³ eller ”en omvandling av samhällsfrågan till en moralfråga”. Därefter framställer han sammanfattningsvis *Samhällsfördraget* som ett ”enkelt fragment”²⁴ av *Emile*, den *Emile* som redan i Martin Rangs bok *Rousseaus Lehre vom Menschen*²⁵ hade upphöjts till nyckeln till Rousseaus ”rationalistiska teologiska antropologi”.

2. Naturtillståndet

Problemet ställs framförallt i förhållande till tolkningen av den andra *Avhandlingen*. Nyare studier tycks definitivt ha gjort rent hus med två gamla mycket spridda påståenden. Det första var att Rousseau hävdade att det ”naturliga tillståndet” var ett reellt förhållande som verkligen existerat, medan detta tillstånd för honom huvudsakligen representerade, som J. Starobinski noterar,²⁶ ett ”referensbegrepp”, en hypotes, en nollställning, som tjänar till att mäta ”avståndet” i varje fas av den mänskliga civilisationen i förhållande till de ursprungliga förhållandena. Det andra, som är mycket allvarigare, är det enligt vilket Rousseau i sitt arbete inbjuder att mot samhället välja vildens tillvaro (”man får lust att gå på alla fyra”, skrev Voltaire sarkastiskt). Det är en missuppfattning som spridits, som även Derathé påpekar (men den essä som av alla bedöms som avgörande är A. O. Lovejoys *The supposed Primitivism of Rousseaus Discourse on Inequality*, som nu finns i *Essays on the History of Ideas*,²⁷ som jag tyvärr inte haft tillgång till) från 1700-talet fram till våra dagar, trots den varning som finns i *Avhandlingen*, där Rousseau utropar:

Vad! Ska då samhällen förstöras, ditt och mitt förintas och ska vi återvända till skogarna för att leva med björnarna? Det vore en slutsats enligt mina motståndares sätt att se. Jag föredrar att förekomma dem och dra den själv i stället för att lämna åt dem skammen att göra det.

När dessa oklarheter, som *les philosophes* var de första att (knappast utan egen vinning) sprida, undanröjts, återstår att analysera innebörden i Rousseaus ”naturtillstånd”. Det är här lämpligt att följa den väg som innebär konfrontation-kontrast med naturrättstraditionen. I naturlagsuppfattningen är redan naturtillståndet ett ”moraliskt” tillstånd. Individens framträder där som innehavare av ”medfödda” och oförytterliga rättigheter som denne inte fått från samhället och alltså sitt historiska förhållande till släktet, utan genom direkt transcendental investitur. ”Individen, som har evigheten som mål, är i sitt väsen”, säger Gierke, ”absolut helig och okränkbar.”²⁸ Det är människan, det moraliska subjektet, en person som finns före och är oberoende av historien och samhället. Hennes ”mänskighet” är hennes andlighet – själen. Hennes ”samhällelighet” är förhållandet till Gud.

Inget läggs till denna ”moraliska” förutsättning, som redan är perfekt i ”naturtillståndet” genom att samhället skapas (genom fördraget), endast den positiva lagens skydd, som garanterar och säkrar utövandet av de ”ursprungliga” rättigheterna. Dessa rättigheter som människan alltid haft men som i ”naturtillståndet” utsätts för våld och ömsesidigt förtryck.

Hela den liberala naturrättsuppfattningen följer av dessa principer. Samhället är inte ett mål, d.v.s. den oundgängliga förutsättningen för att människan ska bli 'människa', utan enbart ett

²³ a.a. s. 93.

²⁴ a.a. ss. 208-9.

²⁵ Göttingen 1959.

²⁶ *EP* s. LVIII.

²⁷ Baltimore 1948.

²⁸ Otto v. Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880.

medel. Det är ett medel som människorna beslutar att upprätta för att med hela sin gemensamma kraft försvara varje enskild medlems person och ägodelar. 'Fördraget' har inte som syfte att ena och integrera människorna med varandra, att ge liv till en "reell" förening, en verklig intresse-gemenskap. Dess enda uppgift är i stället att skapa en yttre 'formell' ordning, d.v.s. en juridisk och politisk ordning som med hjälp av lagen konsoliderar och förstärker "naturmänniskans" absoluta prerogativ i isolering och åtskillnad från de andra. "Political power, I take to be a right of making laws with penalties of death ... for the regulating and preserving of property", skrev Locke i Andra traktatet (kap. I, art. 3). Den verkliga friheten är alltså friheten "från samhället". Staten har enbart som uppgift att reglera med hjälp av rätten, som "består i begränsningen av varje annan människas frihet så att den kan existera samtidigt som min enligt en universell lag" (Kant), samlevnaden mellan de privata friheterna, d.v.s. mellan de individuella verksamhets-sfärerna, som står mot varandra och utesluter varandra, i vilka de verkliga intressenas brist på förenlighet och deras "konkurrens" yttrar sig.

Rousseaus uppfattning om "naturtillståndet" är i grunden en annan. Detta tillstånd är för honom verkligen inte ett 'moraliskt' förhållande, utan ett tillstånd av oskuld, ett helt djuriskt tillstånd bortom distinktionen mellan ont och gott. Här kan människan strikt sagt inte vara varken ond eller god, eftersom hon ännu inte är riktigt 'människa', alltså moraliskt subjekt, utan en natur-organism. Med andra ord är Rousseaus naturmänniska i stället en isolerad människa utan kontinuerlig kontakt med sina likar, eftersom, såsom Jacques Dehaussy skarpsinnigt påpekade i Dijon "värdeomdömen om individers beteende gentemot sina likar är möjliga endast om det existerar relationer mellan dem".²⁹

Det står omedelbart klart vari skillnaden består. Medan för Locke naturtillståndet redan är ett "perfekt" moraliskt tillstånd i vilken människan "sedan alltid" (på grund av den metahistoriska kontakt med transcendensen genom vilken hon blir "ande") förverkligat sin "mänsklighet" "oberoende av och före varje samhällsförhållande", förverkligas för Rousseau däremot människonaturen i själva verket inte i "naturtillståndet" utan den blir verklighet först genom "samhällets förmedling". "När människan går från naturstadiet till det 'civila tillståndet' uppnår hon inte bara moralen", säger Burgelin, "utan hon ser sig själv utveckla möjligheter som hon bara hade fröet till tidigare."³⁰

Med andra ord är naturmänniskan bara en potentiell människa. Hennes verkligen mänskliga egenskaper, förnuftet, språket, det moraliska ansvaret, som i naturtillståndets isolering är överflödiga och så att säga sovande, kan inte förverkligas och bli aktiva annat än i samhället, som är villkoret för och området för deras utövande. "Den mänskliga naturen", sade Derathé i sitt inlägg i Dijon, "kan endast uppvisa alla sina möjligheter i samhällslivet som enligt den kända texten i *Fördraget* "av ett dumt och inskränkt djur gjorde en intelligent varelse och en människa". Samhällslivet, människans förhållande till sina likar är villkoret för utvecklingen av våra högsta egenskaper, som förnuftet och medvetandet".³¹ Medan naturtillståndet innehåller för Locke "mer" än samhällslivet, "där den medborgerliga friheten är mer inskränkt än den naturliga friheten mätt enbart enligt naturlagen",³² är för Rousseau, som P. Burgelin så riktigt har understrukt,³³ "människans 'nuvarande' natur ofantligt mycket mer än 'naturmänniskan'".

De huvudsakliga konsekvenserna av detta är följande. För det första att friheten för Rousseau inte

²⁹ *La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social*, in *Dijon* a.a. s. 124.

³⁰ *Le social et le politique chez Rousseau*, in *Dijon* a.a. s. 171.

³¹ *L'homme selon Rousseau* i: *Dijon* s. 207.

³² R. Polin, *La politique morale de J. Locke*, Paris 1960, s. 193.

³³ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, ss. 218-19.

längre är den liberala friheten eller individens frihet ”från samhället”, utan den frihet som förverkligas i och genom samhället. Detta innebär att människan frigör sig själv genom att frigöra samhället, d.v.s. att hennes frihet inte är ett område som utesluter de andra utan att dess förverkligande på ett ”positivt” sätt för med sig allas frihet. Ur detta kommer, som vi ska se, ett nytt förhållande mellan frihet och jämlikhet. (Burdeau observerar att ”friheten enligt Rousseau inte ligger vare sig i någon rest av primitiv anarki, eller i förmågan att ställa några rättigheter mot maktens initiativ. Den är inte en privat trädgård, inte en *enklav* för den individuella autonomin i samhällsregleringens nät”).³⁴ För det andra, medan fördraget för Locke, Kant och i allmänhet hela den liberala naturrättsliga traditionen ”inte innoverar i förhållande till naturrätten och endast försöker konsolidera den och förverkliga den i en mer perfekt och rationell form, innebär fördraget för Rousseau däremot att avstå från det naturliga tillståndet och friheten och skapa en ny moralisk och samhällelig ordning”.³⁵

Vi ska senare återvända till dessa frågor. Det är nu av intresse att granska vilket slags historiefilosofi som utgör det centrala avsnittet i *Avhandling om olikheten*. Ett enormt avstånd skiljer, säger Rousseau, människans förlust av det primitiva djuriska tillståndet och övergången till det moderna ”civila samhället”. De faser som uppfyller detta avstånd har på ett användbart sätt resumerats av Starobinski.³⁶

a) Människan, som i ”naturtillståndet” levde isolerad och med få grundläggande behov som lätt kunde tillfredsställas, upptäcker nyttan och effektiviteten i arbetet. Utan att ännu ha gett upp den ursprungliga spridningen börjar människorna att förena sig och ibland samarbeta, och att skapa mer eller mindre provisoriska hjordar.

b) En första revolution inträffar som enligt Rousseau är resultatet av tekniska framsteg. Människorna lär sig att bygga skydd. Familjerna börjar stanna tillsammans. Mänskligheten inträder i den patriarkaliska tidsepoken. Om det finns någon guldålder värd att sakna är det enligt Rousseau denna.

c) Liksom människan förlorat det sysslösa tillståndet från ”naturtillståndet” för att överlämna sig själv till arbete och reflektion (d.v.s. utövande av förnuftet som utvecklats samtidigt som språket då de första samhällsrelationerna konsoliderades) står hon nu inför ett nytt fall som rycker henne från det ”patriarkaliska” tillståndets lycka. Av en olycklig händelse upptäcker människorna fördelarna med ”arbetsdelningen” som gör det möjligt för dem att gå från en subsistensekonomi till en ekonomi med produktionsutveckling. Metallförädlingen och jordbrukets framväxt utgör, säger Rousseau, en stor revolution. ”Det är järnet och vetet som civiliserat människorna och fördärvat människosläktet.” När människorna nu producerar mer än de behöver tvistar de om det överflödiga. De vill inte bara njuta av tingen utan även äga dem. De vill inte bara ha de verkliga rikedomarna utan även de abstrakta bevisen på framtida och möjliga rikedomar.

d) Vi har nu nått den ohållbara situation, som redan Hobbes har beskrivit, där allas krig mot alla gör det nödvändigt att skapa en civil ordning. När deras säkerhet är hotad griper sig människorna an med att göra sin socialisering fullständig. Men spelet går fel. *Avhandlingen* tar oss med till undertecknandet av ett fördrag som är ett orättvist fördrag. I stället för att grunda det rättvisa samhället fullständigt och stadfäster det ”la mauvaise socialisation” (Burgelin).

De väsentliga drag som framträder ur Rousseaus beskrivning av det historiska förloppet, som vi sammanfattat, och som det är lämpligt att uppmärksamma, är följande tre: historieuppfattningen,

³⁴ *Le citoyen selon Rousseau*, in *Dijon* a.a. s. 224.

³⁵ G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1948.

³⁶ *EP* ss. LXII-LXIII.

den roll som tilldelas framväxten av privategendomen och slutligen uppfattningen om det moderna ”civila samhällets” natur.

Vad gäller den första punkten bör Starobinskis ståndpunkt genast noteras. För Rousseau är historien, säger denne, ”väsentligen degradering. Räddningen kan alltså inte ske i eller tack vare historien utan i opposition mot den destruktiva utvecklingen. Genom att prisa Genève som ett exempel och även ta sig själv som exempel inbjuder Jean-Jacques oss att tro på att det finns undantag från den allmänna korrupsjonen i de små stater (städer) som är trogna sina principer, och i de modiga sinnen som utmärker sig ... Det är alltså inte genom en framstegsteori, utan genom sitt förfärade medvetande om den timliga existensens risker och samtidiga rikedom, som Rousseau i sin tid bär de viktigaste vittnesbörden om upptäckten av historien och rimligheten.”³⁷

Starobinskis tolkning har mer än ett argument till sin fördel, men den ger kanske eko av en alltför samtida *Stimmung*. Den sanning som ligger i påståendet att Rousseau i historien inte såg någon möjlighet till räddning kan förklaras på annat sätt än ”existentiellt”, nämligen som vi här ska försöka, med historiska argument. Å andra sidan är enligt min åsikt den förklaring, för övrigt är den ganska diffus, som i Rousseaus attityd gentemot historien ser ett eko i rationalistiska termer av den kristna uppfattningen om syndafallet och återlösningen knappast tillfredsställande. J. H. Broome, som har hävdad det i *Rousseau, A study of his Thought*³⁸ – en bok som med sin markerade liberala prägel visar föga förståelse för Rousseau, lägger för övrigt fram detta på ett svagt och konventionellt sätt.

En mycket anmärkningsvärd essä om denna fråga är däremot Lionel Gossmans *Time and History in Rousseau*.³⁹ Gossman förkastar resolut tolkningarna av Rousseau i termer av romantisk känslighet, och hävdar att hans tragiska tvetydighet gentemot historien, på samma sätt som alla de andra motsättningarna hos Rousseau ”inte är ett av slumpen beroende andligt dilemma, en sidoytring av ett 'intressant' psyke, utan ett uttryck för ett avgörande moment i samhällets och den mänskliga andens historia hos en ovanligt sensibel och originell tänkare”.⁴⁰ Rousseau är varken en *primitivist* eller en mystiker som försöker fly från historien och försänka sig i ett slags tidlöst *Weltall*. Tvärtom besitter han ”ett skarpt medvetande om historien som alla tings vara”.⁴¹ ”Rousseau som upptäckt individen i all sin rikedom har funnit att individen kan förverkliga sig själv endast i sitt förhållande till andra, endast som del av en (social) helhet som sträcker sig utanför honom.”⁴² Rousseaus ”moderna känslighet” föds i konflikten med samhället i hans tid. (”Att Rousseau var olycklig har i första hand en specifik orsak i alieneringen och det omänskliga som han observerade i samhällslivet och som han fick erfara i sitt eget liv”.)⁴³ Den är ett resultat av detta samhälles antagonistiska och splittrade karaktär. Hans historiska pessimism ska förklaras, säger Gossman, med hans negativa attityd gentemot de ekonomiska framstegen och den ”kapitalistiska utvecklingen”. Denna pessimism hindrar inte, även om den utgör en motsägelse i den rousseauanska tankens historiska inriktning, att Rousseau just i historien söker en lösning på människans problem. (Angående Rousseaus attityd gentemot den kapitalistiska utvecklingen bör några studier nämnas: B. de Jouvenel, *Rousseau the Pessimistic Evolutionist*,⁴⁴ Iring Fetscher,

³⁷ a.a. ss. LXVIII-IX.

³⁸ London, 1963 ss. 48-49.

³⁹ ”*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*”, Genève 1964, vol. XXX, ss. 311-349.

⁴⁰ a.a. s. 312.

⁴¹ a.a. s. 348.

⁴² a.a. s. 329.

⁴³ a.a. s. 343.

⁴⁴ *Yale French Studies* 1961-62, XXVIII, ss. 83-96.

*Rousseau's politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs,*⁴⁵ Jean Fabre, *Realité et utopie dans la pensée politique de Rousseau,*⁴⁶ Launay och Bronislaw Baczko, *Rousseau et l'aliénation sociale.*)⁴⁷

Vad gäller det andra tema vi frilagt i *Avhandlingen*, d.v.s. privategendomen, är det för stunden tillräckligt att påminna om det kända avsnittet i samma text:

Det civila samhällets verkliga grundare var den som först inhägnade ett stycke mark och beslöt att säga *detta är mitt* och som fann människor som var tillräckligt enfaldiga för att tro det. Hur många brott, krig, mord, hur mycket elände och skräck skulle inte ha besparats människosläktet om någon hade ryckt upp stängslet, fyllt dikena och ropat till sina likar: Akta er för att lyssna på denne lögnare! Ni går förlorade om ni glömmer att frukterna tillhör alla och att jorden inte tillhör någon!

Det återstår nu att ta upp den tredje punkten: Rousseaus analys av det ”civila samhället”. Men här krävs en bredare genomgång.

3. Rousseau och Smith

Vi har ovan redan observerat att *Avhandling om olikheten* innehåller en kritik av arbetsdelningen och av övergången från subsistensekonomin till en ekonomi för utveckling av produktionen. Det problemet, som först nu (tycks det mig) börjar uppmärksammas, utgör utan tvivel en kärnfråga för forskningen om filosofen från Genève. Det som utmärker Rousseaus ståndpunkt i detta avseende framgår klart vid en konfrontation med Smith. Det tidiga utkastet till *Nationernas rikedom*, som upptäcktes och utgavs för första gången 1937, härrör troligen från 1763. Åtminstone på två punkter tycks det bära vittnesbörd om att Smith var bekant med *Avhandling om olikheten*. Rousseaus resonemang, enligt vilket olikheten och begåvningskillnader (som är minimala och knappast existerar i ”naturtillståndet”) bör betraktas väsentligen som en produkt av historien och ett resultat av den samhällseliga arbetsdelningen, framförs här av Smith i nästan samma ord. ”Skillnaden i naturlig begåvning mellan olika människor”, skriver Smith, ”är kanske mycket mindre än vi tror och de olika anlag som tycks skilja människor i olika yrken när de nått full mognad är kanske inte så mycket orsaken till som resultatet av arbetsdelningen”.⁴⁸ Om alla hade utfört samma arbete och haft samma uppgifter skulle en sådan djupgående differentiering av karaktärer och attityder inte ha ägt rum (Smith tar exemplet med bäraren och filosofen). Bevis på detta är att ”hos vildarna märks en större enhetlighet i karaktären än hos de civiliserade nationerna”.⁴⁹

Från dessa beröringspunkter i begynnelsen går emellertid de två tänkarna vidare i motsatta riktningar. Arbetsdelningen är för Smith det fundamentala medlet för att öka det mänskliga arbetets produktivitet. Eftersom utvecklingen av denna produktivitet är det väsentliga villkoret för ekonomisk *improvement* och utveckling i ett land (noga taget ”ett” av två villkor, tillsammans med proportionell representation för de som i en nation är upptagna med nyttiga eller ”produktiva” arbeten och de som inte är det). För Smith sammanfaller utvecklingen av arbetsdelningen och den mänskliga civilisationens framsteg. ”Det som i ett efterblivet samhälle är en enda människas arbete blir i ett civiliserat samhälle”, säger *Nationernas rikedom*, ”mångas arbete. I varje förbättrat samhälle är i allmänhet jordbrukaren bara jordbrukare och den industriellt

⁴⁵ Neuwied 1960.

⁴⁶ Annales J.-J. Rousseau 1959-1960, vol. XXV, ss. 181-216.

⁴⁷ a.a. ss. 223-31.

⁴⁸ Adam Smith 'An early draft of Part of the Wealth of Nations' in William Robert Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow 1937. I forts. *Draft*. H: s. 341.

⁴⁹ a.a. s. 342.

verksamme inget annat!”⁵⁰

Järnet och säden är också här, som hos Rousseau, den historiska utvecklingens förkämpar. Men skillnaden är att medan för Rousseau civilisationen samtidigt är människoslåktets fördärv (”le fer et le blé ont civilisé les hommes et perdu le genre humain”) är för Smith sanningen den motsatta. Det är inte så att han inte ser skuggorna runt ljuset. Smith är ingen blind försvarare av det uppåtstigande borgerliga samhället. I *Utkastet* ser han redan uppdelningen i klasser och den ”förtryckande ojämlikheten”. ”I ett civiliserat land försörjer de fattiga både sig själva och förser sina herrar med deras enorma lyx. Räntan som försörjer den overksamme herrens ståt har helt ihoptjänats av böndernas flit ... hos vildarna däremot åtnjuter varje individ hela produkten av sin flit. Bland dessa finns inga jordherrar, inga ockrare, inga skatteuppbördsmän.” Lönearbetaren eller den produktive arbetaren framstår för Smith som den ”som bär på sina axlar hela den mänskliga samhällsbyggnaden och som själv tycks pressas ned mot marken av tyngden och begravas ur sikte i byggnadens lägsta grunder”.

I ett samhälle med hundra tusen familjer finns det kanske etthundra som inte arbetar alls och som ändå, antingen genom våld, eller genom det lagligt ordnade förtrycket utnyttjar en större del av samhällets arbete än de andra tiotusen. Också uppdelningen av det som återstår efter detta enorma avdrag görs inte på något sätt i förhållande till varje individs arbete. Tvärtom får de som arbetar mest minst.⁵¹

Men trots att Smith ser den allt djupare sociala ojämlikheten, är han framförallt upptagen med frågan om den ekonomiska utvecklingen. Arbetsdelningen är avgörande för en så betydande ökning av rikedomerna att nyttan med den, trots utsugning och ojämlikhet, blir ”allmän”, d.v.s. när alla klasser. ”Vilken daglönare som helst i Storbritannien eller i Holland” har inte bara mer rikedom och ett större överflöd av ting, säger han, ”än den mest respekterade och aktiva vilde”, men även ”den lägsta och mest föraktade medlem av det utvecklade samhället” åtnjuter (se den ekonomiska utvecklingens underverk!) ”mycket mer än någon av de många indianhövdingar (rödskinn), som är absoluta herrar över tusentals nakna vildars liv och frihet”.⁵²

Det är ett faktum att Rousseau aldrig på långt när pekat på denna utveckling. ”Rousseau som hade en helt odynamisk syn på det ekonomiska livet, var övertygad om att en människas ökade rikedom kom 'direkt' ur en annan människas ökade fattigdom”, skriver Iring Fetscher.⁵³ *Projet de Constitution pour la Corse* (Författningsprojekt för Korsika) visar tydligt, tillägger Fetscher, hur ”reaktionärt” hans ”ekonomiska utkast” var. Rousseaus program förutser här en utvecklad marknadsekonomi återgång till det lilla jordbrukets självförsörjning.⁵⁴

Även om Rousseaus Frankrike inte på något sätt kan jämföras med Smiths England, som redan står vid tröskeln till den ”industriella revolutionen” och nära påbörjat den, och även om alltså bedömningen av Rousseaus tanke bör ta hänsyn till det franska samhällets efterblivenhet, är det å andra sidan känt att det just är i Frankrike som den första analysen av den moderna kapitalismen utvecklats (även om, som Marx påpekat, det sker i ett ”feodalt hölje”), och att Rousseau mot denna analys, d.v.s. fysiokraternas, ställt sig klart avvisande. Henri Denis har i synnerhet visat skillnaden, kontrasten, mellan Quesnays bidrag till *Encyclopédie* och Rousseaus artikel om den

⁵⁰ Adam Smith, *Folkens Väststånd*, Lund 1909, s. 4.

⁵¹ *Draft* a.a. s. 326-8.

⁵² a.a. s. 328 och 323.

⁵³ Iring Fetscher, *Rousseau's concept of freedom in the light of his philosophy of History*, in *Nomos*, vol. IV – Liberty, ed. Carl J. Friedrich, New York, 1962, ss. 40-41.

⁵⁴ a.a. s. 46.

*Politiska ekonomin.*⁵⁵

Men det är ändå sant att trots dess överskridliga begränsningar innehåller, ur en annan synvinkel, Rousseaus resonemang en analys av det ”civila” eller borgerliga samhället. Även i detta fall kan det vara till hjälp för oss att ställa upp honom mot Smith. Smith härleder arbetsdelningen till en medfödd attityd hos människan. Arbetsdelningen är, säger han, ”den nödvändiga, fast långsamma och gradvisa, konsekvensen av en viss princip och böjelse i den mänskliga naturen”. Denna ”för alla människor gemensamma böjelse”, och ”som däremot inte finns i något annat djursläkte” är ”att köpslå, och byta ett ting mot ett annat”.⁵⁶

Dessa bytesrelationer och köp-försäljnings-relationer, som för Smith utgör det enda hölje i vilket samhället kan utvecklas på ett sätt som verkligen överensstämmer med människans ”natur”, d.v.s. det ”civila” borgerliga samhället (i kap. IV av *Nationernas rikedom* står att ”varje människa lever med utbytet eller blir i viss utsträckning handelsmän, och samhället blir ett sant och verkligt handelssamhälle”), är förhållanden som Smith mycket väl ser är grundade på egoistiska ”intressen”. Människan som ständigt ”behöver hjälp från sina bröder”, skulle förgäves vänta sig hjälp ”enbart från deras goda vilja”. ”Hon har större möjlighet att erhålla den om hon lyckas vända till sin egen fördel deras egna intressen och visa att det är till deras egen fördel att göra för henne vad hon ber dem om.” Och Smith tillägger: ”Vi väntar oss inte vår middag från slaktarens, bryggarens och bagarens goda vilja, utan från deras åsikt att de gör det av eget intresse. Vi vänder oss inte till deras mänsklighet, utan till deras intresse, och vi talar aldrig om våra behov, utan om fördelen för dem.”⁵⁷

Det samhällsschema som framträder i dessa avsnitt är av oerhörd betydelse. Förhållandet mellan människorna är ett intresseförhållande, ett ömsesidigt konkurrensförhållande. Det som enar människorna är inte deras ”mänsklighet”, en ”samarbetande” eller förenande länk, utan tvärtom det faktum att var och en gör av de andra ett medel och ett instrument för att tillfredsställa sina egna intressen. ”Samhället som det framstår i ekonomin är det borgerliga samhälle (*die bürgerliche Gesellschaft*)”, påpekar Marx i de *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* från 1844, ”i vilket varje individ är en samling behov och blott existerar för en annan person, som den andre existerar för honom, i den mån var och en blir ett medel för den andre.”⁵⁸ Lite längre fram, när Marx kommenterar just de avsnitt av Smith som vi gått igenom, tillägger han:

Arbetsdelning och utbyte är de två fenomen med vilka ekonomerna skryter med sin vetenskaps sociala inriktning. Men samtidigt visar de omedvetet hur motsägelsefull deras vetenskap är: den studerar ett samhälle som bygger på asociala enskilda intressen.⁵⁹

Denna motsägelse, i vilken samhällsrelationer, såsom kommersiella handelsrelationer och därför alltså relationer där den enes fördel är den andres förlust och tvärtom, visar sig vara asociala relationer, löses ”filosofiskt” av Smith, d.v.s. genom hänvändelsen till den naturrättsliga utilitarismens metafysik. Även om var och en följer sina privata intressen skapar konkurrensens och marknadens ”osynliga” hand till slut en sammansmältning av de motsatta privatintressena i det gemensamma allmänintressets ”harmoniförhållande”. Men som Marx ironiskt påpekar, ”just därför att nästan varenda en endast ser till sig själv och ingen bryr sig om resten, samarbetar de alla i enlighet med en ’tingens förutbestämda harmoniförhållande’ eller under en förslagen försyns ledning, för allas ömsesidiga

⁵⁵ Jfr *Deux collaborateurs de l'Encyclopédie: Quesnay et Rousseau* in *La Pensée*, n.s. XXXVIII, ss. 44-54.

⁵⁶ *Draft*, a.a. ss. 338-339.

⁵⁷ a.a. s. 340.

⁵⁸ K. Marx, *Ekonomisk-filosofiska manuskripten*, i: *Människans frigörelse*, Sthlm. 1965, s. 107.

⁵⁹ a.a. s. 107.

nytta, allmännyttan, för allmänintresset”.⁶⁰

En kort utveckling här innan vi återgår till Rousseau. Det samhällsschema som utvecklas i *Nationernas rikedom* är detsamma som vi återfinner hos Kant. Konkurrensen är grunden för ”det civila samhället”. Denna form av samhälle som naturen tvingar in människosläktet i är den ”enda” ordning som garanterar mänsklig utveckling och civilisation. Det är den fjärde och femte tesen i Kants uppsats *Idé om en universell historia ur kosmopolitisk synpunkt* från 1784:

Med denna antagonism menar jag människornas *asociala samhällighet (ungesellige Geselligkeit)*, d.v.s. deras tendens att förena sig i samhällen förknippad med ett allmänt motstånd som ständigt hotar att upplösa samhället. Detta är tydligen en tendens i den mänskliga naturen. Människan har en böjelse för att *socialisera sig* ... Men hon har också en stark böjelse att *isolera sig*, eftersom hon i sig också har den asociala egenskapen att vilja styra allting efter sitt eget sinne, och därför förväntar hon sig motstånd på alla punkter där hon vet att hon själv skulle motstå andra. Det är just detta motstånd som väcker upp människans hela energi, som får henne att besegra sin böjelse för lättja och får henne att, driven av ärelystnad, härsklystnad eller förvärvsbegär, skaffa sig en plats bland sina medmänniskor, som hon inte kan *uthärda* men inte heller *undvara*. På så sätt tas de första verkliga stegen från barbari till kultur ... Utan dessa, i och för sig icke älskvärda, asociala egenskaper varur det motstånd härleder sig, som envar nödvändigtvis måste stöta på vid sina egoistiska pretentioner, skulle alla talanger för evigt ha stannat i sin linda i ett arkadiskt herdeliv med fullkomlig endräkt, i förnöjsamhet och ömsesidig kärlek. Beskedliga som fåren, som de för i vall, skulle människorna knappast tilldela sin tillvaro ett större värde än sina husdjurs ... Måtte naturen då tackas för ofördragsamheten, för den avogt tävlande fåfängan, för den otillfredsställbara strävan efter egendom och makt! Utan dem skulle alla förträffliga naturanlag i mänskligheten för alltid slumra utan att utvecklas. Människan önskar endräkt, men naturen vet bättre vad som är bra för släktet och önskar tvedräkt.⁶¹

Det kunde inte stå klarare. För det första är det ”civila (*bürgerliche*) samhället” framstegens samhälle: ”Endast i samhället, och just i det samhälle där den största friheten förenas med en genomgående antagonism mellan medlemmarna, samtidigt som denna frihets begränsningar fastslås och säkras noggrannast, för att den ska kunna existera samtidigt som andras frihet”, finns framsteg, alltså ”utveckling av alla möjligheter”.⁶² För det andra är lagen för denna utveckling ”konkurrensens lag”. Inom ”ramen för det civila samhället”, säger Kant, ger tävlingsimpulserna bättre resultat, ”alldeles som träden i en skog: i och med att vart och ett försöker beröva det andra luft och sol tvingar de varandra att sträva uppåt och därför växer de raka och vackra, medan de träd som i frihet och avskildhet från varandra skjuter sina grenar efter behag växer förkrympta, skeva och krokiga”.⁶³ För det tredje är det denna skogens lag som även skapar civilisation: ”All den konst och kultur som pryder mänskligheten, den bästa samhällsordningen är resultatet av de asociala tendenserna, när dessa tvingar sig själva till disciplin och till att genom framtvungen konst fullständigt utveckla naturanlagen.”⁶⁴

Jag beklagar att jag är tvungen att tynga texten med citat, men det finns ett ställe i förordet till *Narcisse* (1752) där Rousseau svarar Kant trettio år i förtid. Detta ställe innehåller allt det väsentliga i Rousseaus kritik av det moderna borgerliga samhället.

Våra författare ser alla som politikens mästerverk i vårt århundrade vetenskaperna, konsten, lyxen,

⁶⁰ Marx *Kapitalet, Första Boken*, Uddevalla 1969.

⁶¹ I. Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in Kant *Werke in 6 Bänden*, Bd. 6, s. 37, och Kant *Avhandlingar om fred och rätt*, Stockholm 1915, s. 13.

⁶² A.a. s. 39 och a.a. (2) s. 15.

⁶³ a.a. s. 40 och a.a. (2) s. 16.

⁶⁴ *Ibidem*.

handeln, lagarna och alla de andra band som binder fastare mellan människorna det privata intressets samhällsknutar och försätter dem alla i ett ömsesidigt beroende, ger dem ömsesidiga behov ... och tvingar var och en av dem att verka för de andras lycka för att nå sin egen ... Dessa idéer är utan tvivel vackra och framställs i en fördelaktig dager. Men om de undersöks uppmärksamt och obundet finner man mången anledning att pruta ned de fördelar de först tycktes uppvisa. Det var just något underbart att försätta människorna i en situation där det är omöjligt för dem att leva tillsammans utan att skydda sig, ersätta varandra, luras, förråda och förstöra varandra! Hädanefter måste vi akta oss för att någonsin visa oss som vi är: ty för två människor vars intressen sammanfaller står kanske hundratusen mot dem och det finns inget annat sätt att lyckas än att lura eller fördärva alla dessa människor. Det är den ödesdigra källan till våldet, förräderiet, lömskheterna och alla de fasor som det tillstånd kräver där var och en låtsas arbeta för andras rikedom eller rykte men inte tänker på annat än att öka sitt eget högre än deras på deras bekostnad.

Detta är, som synes, exakt motsatsen till Smiths och Kants resonemang. Hos Kant prisandet av konkurrensen, av den ömsesidiga asocialiteten och strävan som därur föds efter ”ära, makt och rikedom”, hos Smith prisandet av ”handelssamhället” där var och en kan sträva efter uppfyllandet av sina behov, inte genom att lita till de andras ”mänsklighet”, utan genom att ”till sin fördel vända deras egna intressen” och genom att visa att ”det är till fördel för dem att göra det de ombeds göra”. Hos Rousseau däremot finner vi en kritik av de grunder detta samhälle vilar på, uppdelningen och motsättningen mellan privatintressena, kritiken av konkurrensen där den enes framgång är den andres fall, kritik av det allmänna bedrägeri som måste styra dessa relationer där var och en för att leva måste få den andre på fall och göra honom till ett medel för sig själv. Låt oss för att göra textgenomgången fullständig ta upp Marx' manuskript från 1844 med titeln *Behov, produktion och arbetsdelning*. Det börjar med att omedvetet ta upp Rousseaus kritik:

Varje människa hoppas skapa hos en annan ett 'nytt' behov för att driva honom till nya uppoffringar, för att föra in honom i ett nytt beroende och få honom till en ny form av 'njutning' och alltså till ekonomisk ruin. Var och en försöker över sin medmänniska lägga en *främmande* kraft (makt) för att på så sätt finna tillfredsställelse för sina egoistiska behov. Samtidigt som mängden föremål ökar, ökar också dessa främmande krafter som människan är underkastad, och varje ny produkt är en ny 'möjlighet' för ömsesidigt bedrägeri och plundring.

Jag ska här försöka göra en provisorisk systematisering av raden av relationer som kort analyserats. I den redan citerade essän av Iring Fetscher (och som inom parentes sagt tycks oss vara en av de nya skrifter om Rousseau som innehåller det mest nya), pekar författaren på dessa två punkter: 1) att den fysiokratiska tesen om förhållandet mellan ”privatintresse” och ”allmänintresse” är analogt med den ”harmoniteori” som Smith sedan utvecklade, som för övrigt är bekant; 2) att vi just i denna tes ska se Rousseaus huvudskäl till att vägra beakta fysiokratin. Den formulering Fetscher avslutar sitt resonemang med i detta avseende är att ”Rousseau bedömer det borgerliga samhället med moraliska kriterier, fysiokraterna med ekonomiska”.⁶⁵

Det ligger sanning i denna formulering men endast om den förstås rätt. Fetscher säger i huvudsak att Rousseau förkastade den fysiokratiska laissez-faire-doktrinen därför att han, till följd av sin ekonomiska uppfattnings ”reaktionära” karaktär och negativa inställning till ”utveckling”, aldrig trodde att företagarfriheten skulle kunna skapa ett allmänt berikande, utan tvärtom höll fast vid att den ”enskilde” alltid berikade sig på sina likars bekostnad. Fysiokraterna å andra sidan talade för maximal användning av kapital, därför att de, såsom de första som talade om ekonomisk utveckling, i det såg möjligheten att producera ett ”allmänt” välstånd.

Den efterblivna och bakåtsträvande karaktären i Rousseaus ekonomiska uppfattningar står utom

⁶⁵ Fetscher, a.a. s. 54.

tvivel. I ett fragment angående *Samhällsfördraget* säger han till och med att ”i allt vad gäller den mänskliga fliten bör varje maskin och varje uppfinning som kan göra arbetet lättare, spara arbetskraft och producera samma effekt med mindre möda bannlysas”. Rousseaus uppfattningar på detta område bör säkert förkastas, men det är ändå sant att den kapitalistiska ”ekonomiska utvecklingen”, även om den representerat ett allmänt framsteg för samhället, inte har styrt allas ökade rikedom på bekostnad av ingen, utan tvärtom på bekostnad av daglönarna och de ”produktiva” arbetarna som ”på sina axlar bär hela samhällsbyggnaden” och som Smith säger ”dignar under tyngden och hålls undan från andras anblick i byggnadens djupaste grunder”.

Hos fysiokraterna och Smith bryter fenomenet med den ”ekonomiska utvecklingen” fram och lämnar i mörker (även om den inte helt döljer) klasskillnaderna och alltså ojämlikheten i samhället. Hos Rousseau däremot skärper hans okänslighet för ”utvecklings”-fenomenet den dramatiska uppfattningen av den nya ”sociala olikheten” som tränger fram, och hindrar honom från att se den progressiva innebörden i industrikapitalismens och det borgerliga ”civila samhällets” framväxt som håller på att konsolideras. Marx, till slut, som ärvde analysen av den ”ekonomiska utvecklingen”, som utarbetats av Smith, och analysen av ”ojämlikheten i samhället”, som framförallt utvecklats i Frankrike, förenar och bygger samman de två resonemangen. Den kapitalistiska utvecklingen är progressiv, den får alltså ”hela” samhället att gå framåt. Å andra sidan är den moderne löntagaren säkert rikare och längre framåtskriden än vilden som Smith talade om, men det är ändå sant att dennes samhällsvillkor ständigt ”försämras”. Det är inte därför att någon teori om den ”absoluta utarmningen” eller om massornas sekellånga misär är sann (det skulle motsäga erkännandet av ”utvecklingen”), utan därför att ojämlikheten och misären, som Marx förklarar med en typisk rousseansk inledning, inte mäts med absoluta mått eller med abstrakta behov utanför historien, utan mäts ”i förhållande” till och alltså proportionellt till andras villkor och möjligheter.

En märkbar tillväxt av arbetslönen förutsätter en snabb tillväxt av det produktiva kapitalet. Den snabba tillväxten av det produktiva kapitalet framkallar en lika snabb tillväxt av rikedomen, lyxen, de samhälleliga behoven och de samhälleliga njutningarna. Ehuru alltså *arbetarens njutningar ökat, har den samhälleliga tillfredsställelse de skapar sjunkit i jämförelse med kapitalistens ökade njutningar*, som är oöverkomliga för arbetaren, den har sjunkit i jämförelse med samhällets utvecklingsnivå överhuvudtaget. Våra behov och njutningar har sin rot i samhället, vi mäter dem inte med de föremål som tillfredsställer dem. Emedan de är av samhällelig natur är de av relativ natur.⁶⁶

4. Rousseau som kritiker av det ”civila samhället”

Kritiken har som centralt tema de punkter som redan togs upp i förordet till *Narcisse*. Det samhälle som föds när de patriarkaliska levnadsvillkoren upplöses under inverkan av arbetsdelningen och utvecklingen av privategendomen ”beredde vägen för ett ännu värre krigstillstånd”, står det i *Avhandlingen*. Alla de naturliga egenskaper som tidigare var outnyttjade och nästan insomnade blir nu verksamma. Och ”ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter”. På så sätt framtränger nödvändigheten att visa sig som en annan än den man är. Det moderna ”civila samhällets” korrupta och bedrägliga människa föds.

Att vara och att framstå blev två helt skilda ting. Ur denna skillnad föddes den imponerande ståten, den bedrägliga listen och alla de laster som kommer i deras följe.

Skälet till denna korruption ligger i det faktum att relationerna mellan människor är ”bytes”-

⁶⁶ K. Marx, *Lönearbete och Kapital*, 1970, ss. 37-38. (Collettis kursiv.)

relationer, d.v.s. som Rousseau klargör med en formulering analog med Smith' relationer där varje enskild måste göra ett 'instrument' av de andra och där

han alltså ständigt måste försöka få dem att se sitt intresse i hans öde och få dem att verkligen eller skenbart finna en fördel i att arbeta för honom. Det gör honom mjuk och tillgjord med vissa, befällande och hård med andra och tvingar honom att missbruka alla dem han behöver när han inte kan få dem att frukta honom och inte finner att det ligger i hans intresse att tjäna dem.⁶⁷

Dessa bytesförhållanden

skapar hos alla människor en svart böjelse för att göra varandra illa, en hemlig avundsjuka som är desto farligare eftersom den för att verka i hemlighet ofta tar välviljans mask: med ett ord konkurrens och rivalitet å ena sidan, å andra sidan intressemotsättning, och ständigt den dolda önskan att profitera på medmänniskans bekostnad. Allt detta onda är egendomens främsta resultat och den oskiljbara följen av den spirande ojämlikheten.

Ur detta ständiga tillstånd av konkurrens och samhällskonflikt, där ”alla människor är tvungna att smeka och förstöra varandra och där de av plikt föds som fiender och av intresse som skurkar” låter *Avhandlingen* det sista stadiet i denna historiska utveckling födas, vars etapper sammanfattats ovan. Människorna är hotade till sin egen säkerhet och dras samman för att fullständiga sin socialisering. Rousseau låter oss vara med om när de sluter ett ”samhällsfördrag”. Men tillfället förspilles. I stället för att avskaffa konkurrensen och ojämlikheten bekräftar och förstärker fördraget dem med ”lagens” kraft. I Rousseaus redogörelse tänks fördraget ut av en rik på de fattigas bekostnad. Den rike håller detta tal till dem:

'Låt oss enas', säger han till dem, 'för att säkra de fattiga mot förtryck, hålla tillbaka de lystna och försäkra var och en hans egendom ... Med ett ord i stället för att vända vår kraft mot oss själva, låt oss samla den i en högre makt som styr oss enligt visa lagar, som skyddar och försvarar alla medlemmar av föreningen.'

Resultatet blev, säger Rousseau,

att samhällets och lagarnas början som gav nya hinder för de svaga och ny kraft till de rika, utan återvändo förstörde den naturliga friheten, uppsatte för alltid egendomens och ojämlikhetens lag, av en skicklig usurpation gjorde en oåterkallelig rättighet och till några uppåtsträvandes fördel

⁶⁷ Det är här nödvändigt att rikta läsarens uppmärksamhet på ett för Rousseau och Smith gemensamt misstag. De jämförde ”arbetsdelning” och ”utbyte”. Att säga ”samhälle” och ”samhällelig arbetsdelning” är samma sak. Att leva i ett samhälle är att leva inom en arbetsdelning där – till skillnad från Robinson som måste klara av alla arbeten själv – var och en arbetar för de andra som de andra arbetar för honom. Denna arbetsdelning, som ”samverkan”, är oundviklig i vilket samhälle som helst. Och detta förutsätter naturligtvis ett ”ömsesidigt beroende” mellan alla samhällsmedlemmar på ett sätt som inte skiljer sig t.ex. från orkestermedlemmars. En annan sak är däremot den ”särskilda” historiska form av samhällelig arbetsdelning som ”utbytet” är och som förutsätter produktion av varor. I detta fall är de människor som utför de olika arbetena oberoende ”privata” producenter som var och en beslutar för sig vad han ska producera och hur mycket. Här är den samhälleliga samverkan, den ömsesidiga integreringen av deras arbeten inte omedelbar utan den förverkligas på ett indirekt sätt genom ”utbytet” och ”marknaden”. Den samhälleliga arbetsdelningen har inte karaktär av samverkan utan av ”konkurrens”. Och det ömsesidiga beroendet blir allas beroende av ”marknaden”, vars utveckling undgår samhällets kontroll. Smith blandar alltid samman de två sakerna därför att för honom är det enda möjliga samhället det varuproducerande samhället, ”handelssamhället”, bytessamhället (det borgerliga samhället är för Smith det 'naturliga' samhället). Rousseau blandar ofta, om inte alltid, samman dem. Följen hos honom är att när han kritiserar den samhälleliga ”bytes”relationen kritiserar han även (utan att inse det) varje samhällsrelation, d.v.s. den ömsesidiga sammanlänkningen och beroendet mellan människor. Kritiken av en ”bestämd” samhällsorganisation blir då en kritik av samhället i allmänhet. Och Rousseau drivs mot sina egna intentioner att ställa mot varandra livet i ensamhet och livet i samhälle. Det förklarar varför tesen enligt vilken Rousseau försvarar det ”asociala” livet, även om den begår våld på hans tanke, inte helt saknar grund. Det är mitt intryck att denna osäkerhet angående förhållandet mellan ”arbetsdelning” och ”utbyte” finns även hos Marx.

underkastades människosläktet hädanefter arbetet, slaveriet och misären.

”Allas styrka”, d.v.s. ”makten” sätts här alltså i privategendomens tjänst. Den blir det medel som legaliserar var och en i sin egendom, de rika i sin rikedom, de fattiga i sin fattigdom. Lagen, alltså den gemensamma regeln, blir på så sätt ”egendomens och olikhetens lag”. ”Sådan är, enligt Rousseau, alla existerande civila samhällens syfte”, kommenterade Jacques Dehaussy i Dijon.⁶⁸ ”Genom att ge ojämlikheten en juridisk form stabiliserar de i själva verket det som från början grundades på styrka, och skapar möjligheten av en nästan obegränsad laglig utveckling av det.” Och Dehaussy sammanfattade på följande sätt:

När styrkeförhållandets dialektik överförs från det interindividuella planet till samhällsklassernas kollektiva plan säger för övrigt marxisterna, och särskilt Lenin, inte något annat när de i den moderna 'borgerliga' statens institutioner (konstitution, lagar, kollektiva arbetsavtal o.s.v.) som framstår som utanför klasskampen, ser medel för att dämpa denna kamp. En dämpning som bara de ägande klasserna vinner på.

Vid sidan av dessa åsikter som förstärker det som redan observerades i början, nämligen att om det dominerande paret vid jubileet 1912 var Rousseau-Kant, tycks det 1962 ofta ersättas av paret Rousseau-Marx, innebär den del av *Avhandlingen* som vi nu har gått igenom en rad tolkningsproblem.

Avhandlingen om olikheten tas traditionellt som ett dokument från den period då Locke och hans *Treatise on Civil Government* hade störst inflytande på Rousseau. *Samhällsfördraget* däremot anses vittna om att Rousseau på ett avgörande sätt närmat sig Hobbes, som han tidigare kritiserat i de hårdaste formuleringar. Denna tolkning som styrks av alla de uppskattande deklamationer Rousseau gör om Locke i den andra *Avhandlingen* har åter framförts i ett av de viktigaste arbetena om Rousseau efter andra världskriget, nämligen R. Derathés bok *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*.⁶⁹ Även om stor försiktighet krävs här, tycks det mig som oberoende av om Rousseau var medveten om det eller inte, finns det många gemensamma drag mellan det ”orättvisa fördrag” som han beskriver i *Avhandlingen* och den *compact* ur vilken ”civil regering” för Locke föds.

Människorna i ”naturtillståndet” innehar för Locke ”ursprungliga” medfödda rättigheter, de är redan fullständiga och perfekta ”moraliska” subjekt. Men som R. Polin säger,⁷⁰ rör sig Hobbes och Locke från samma grundläggande förutsättning, nämligen att människan i själva verket är ond och skadlig. Den naturliga friheten degenererar då i förtryck och godtycke. Ingen går säker. Då beslutar människorna att, genom att avstå från en del av den obegränsade frihet som de åtnjuter i ”naturtillståndet”, instifta en gemensam makt, som garanterar att var och en ostörd kan utöva sina rättigheter, först och främst ”rätten till egendom”.

De grunddrag som stiger fram ur denna konstruktion är värda att nämnas.

a) Den samhällsstat som följer av fördraget är själva naturtillståndet som blott bekräftas och blir tvingande genom lag. Den positiva lagen befäster och förstärker de naturliga rättigheterna, alltså de rättigheter som människan har ”oberoende” av samhället. Den skyddar dem och kan inte begå våld på dem. Friheten är rätten att skilja sig från andra, friheten ”från” samhället. När staten går in i de privata rättigheternas område blir den illegitim och fördraget bryts (rätt till motstånd).

b) Fördraget skapar inte något verkligt ”samhälle” utan bara en ”stat”. Bättre uttryckt är det

⁶⁸ *Dijon* s. 126.

⁶⁹ Paris 1950.

⁷⁰ R. Polin, a.a. s. 205.

samhälle som skapas av kontraktet ett enbart ”formellt” juridiskt samhälle, som inte har någon verklig förening, d.v.s. riktig intressegemenskap som grund, utan bara asocialiteten och konkurrensen mellan de privata intressena. Det enande eller gemensamma momentet är begränsat till detta: att alla är överens (alltså fördraget) om att var och en inom lagens ram bör verka för sina särskilda intressen. Enigheten, d.v.s. den gemensamma eller allmänna viljans moment är bara ”negativ”: det positiva innehållet är inte gemensamt utan består av försociala särintressen. ”Gemenskapen som sådan kan så att säga bara ha en provisorisk existens”, säger Polin, ”genom den handling då den ger sig en regering. Såsom gemenskap är den inkapabel att överleva i tiden. Slutligen är den till och med inkapabel till att vilja någon annan handling än att vilja och handla för att ge sig en regering.”⁷¹

c) Som grund för hela denna konstruktion, som har som syfte att med lagen garantera den individuella friheten, ligger ”egendomen”, den egendom som för Locke alltid går i par med friheten (*Liberty and property*).

För Locke sammanfaller friheten med att äga sig själv. Att vara fri innebär att förfoga över sig själv, utan att någon har rätt att begå våld eller begränsa denna rättighet. Det är alltså självklart att människan som är herre över sig själv och äger sig själv ... i sig bär grunden till sin egendom liksom makten att verkligen skaffa sig den ...⁷²

Rätten till egendom är den första rättigheten, den rätt utan vilken det inte skulle finnas innehavare av någon annan rättighet ...⁷³

Lockes läsare får inte bara intrycket att egendomen framstår som det område där friheten tillämpas och som dess medel ... utan också att egendomen står Locke's hjärta närmare än friheten. Friheten som han ser den är den fria egendomen som omfattar hela den mänskliga personen. I denna mening kan sägas att friheten försvaras för att garantera egendomen och inte tvärtom. Den fria egendomen har övertaget över ägandet av frihet.⁷⁴

d) Den fria egendomen som nu visar sig vara den fundamentala ”mänskliga rättighet” som det lockeanska *compact* instiftar samhället för att försvara, är bara förenlig med ”formell” jämlikhet. Jämlikheten kan blott vara allas jämlikhet ”inför lagen”. Den är då allas rätt att vara ”fria” och alltså att fritt förfoga över sin egendom – vare sig de är jordägare, handelsmän, bankirer eller enkla arbetare som bara äger sin arbetskraft (*Second Treatise*, kap. V, art. 50). Vad däremot gäller den ”reella” jämlikheten är den däremot oförenlig med friheten. För att kunna utvecklas fritt kräver den sistnämnda ju redan ”egendomens ojämlikhet” och alltså konkurrens. Polin kommenterar att det är ”en viktig observation eftersom den tycks utesluta att frihetens och jämlikhetens ideal följs åt, eftersom friheten för att existera visserligen behöver medborgerlig jämlikhet mellan individerna, men samtidigt den faktiska ojämlikheten i ägande”.⁷⁵

Emellertid är det tillräckligt med en blick på *Avhandlingen om olikheten* för att se att de viktigaste stolparna i denna konstruktion redan utsatts för Rousseaus kritik. Lagen betraktas där som garanti för privategendomen, den ”medborgerliga (civila) rättens” ”gemensamma regel” är helt enkelt ett medel för att förstärka ojämlikheten och göra den oåterkallelig. Dessutom skymtar för Rousseau den ”formella”, alltså negativa karaktären i det samhälle som fördraget instiftat (negativ därför att den saknar ett allmänt positivt innehåll).

⁷¹ a.a. s. 208.

⁷² a.a. s. 259.

⁷³ a.a. s. 260.

⁷⁴ a.a. s. 281.

⁷⁵ a.a. s. 274.

Samhället bestod i början bara av några allmänna överenskommelser som alla enskilda lovade att följa och som gemenskapen garanterade inför var och en av dem.

Och Rousseau observerar att:

det de enskilda intressena har gemensamt är så lite att det aldrig uppväger det som är motsatt hos dem.

Eftersom Rousseaus skrift samtidigt omfattar kritik av två historiska objekt som är varandra så olika som å ena sidan det ”civila samhället” i strikt mening och å andra sidan institutionerna i *l'ancien régime* förstår man visserligen hur Avhandlingens linje ibland måste bli mångtydig och motsägelsefull. Och även om vår anti-lockeanska hypotes inte befinner sig allt för långt från sanningen, återstår att bevisa (tycks det mig) å ena sidan den allt mer spridda uppfattningen om *Avhandlingens* karaktär av förberedelse till *Fördraget* (mot den traditionella tolkningen, som ofta ställt den första skriftens ”liberale” Rousseau mot det senare verkets ”totalitära”), och å andra sidan det erkännande, som de sista åren tycks ha segrat definitivt, av det seriösa i de skäl som styrde Rousseaus brytning med liberalismen (helt av lockeansk modell) hos även de mest radikala *philosophes*, och i synnerhet brytningen mellan Rousseau och Diderot. Dessa skäl framstår som ”objektiva” till sin karaktär och ses inte längre bara som en ”temperamentsfråga”.

I detta sista avseende är Jean Fabres stora essä *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques* i *Diderot Studies III*⁷⁶ av värde att beakta. I den undersöks inte bara de två tänkarnas olika filosofiska förutsättningar (som t.ex. deras motsatta ”natur”-begrepp som är en konsekvens av Diderots mekanistiska materialism och Rousseaus spiritualism),⁷⁷ utan också deras skilda attityder gentemot samhället understryks. Särskilt framgår hur Diderot med åren hela tiden kände ”hur inom honom växte till slut till en tvångstanke den borgerliga värdighetens lockelse som han sedermera aldrig frångick”.⁷⁸

I detta sammanhang bör påminnas om G. R. Havens studie, fortfarande i *Diderot Studies III*, *Diderot, Rousseau and the Discours sur l'inégalité*⁷⁹ (av Havens läses också artikeln om *l'Hardiesse de Rousseau* i numret av *Europe* från nov.-dec. 1961, tillägnad filosofen från Genève). I denna essä ställs noggrant mot varandra de två filosofernas inställning vid tiden för den andra *Avhandlingens* skrivande. Framförallt belyses den annorlunda uppfattning om ”naturmänniskan” som framgår av Diderots artikel om *Droit Naturel*⁸⁰ (en uppfattning som helt förblir inom den naturrättsliga ramen och, som påpekats, isynnerhet var påverkad av Pufendorf) för att inte tala om, bland många andra påpekanden som inte kan tas upp här, den ”vanligtvis konservativare”⁸¹ attityd Diderot intog gentemot ägandet.

Inom detta område – Rousseaus förhållande till *les philosophes* (där inom parentes sagt det bästa verket ännu är R. Huberts bok)⁸² – kan också påminnas om J. Robert Loys essä, *Nature, Reason and Enlightenment: Voltaire, Rousseau and Diderot*⁸³ (en essä som lovar mer i sin titel än den kan hålla), förutom R. A. Leighs studie *Rousseau's Letter to Voltaire on Optimism*⁸⁴ (18 August 1756) (Leigh är ansvarig för den nya utgåvan av *Correspondance complète*), och till slut – men

⁷⁶ Av Otis Fellows och Gita May, Genève, 1961.

⁷⁷ a.a. s. 170-175.

⁷⁸ a.a. s. 195.

⁷⁹ a.a. ss. 219-261.

⁸⁰ a.a. s. 251.

⁸¹ a.a. s. 239.

⁸² *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris 1928.

⁸³ Jfr *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève 1963, ss. 1085-1107.

⁸⁴ a.a. Genève, 1964, vol. XXV, ss. 243-310.

bara av respekt för det ställe där den utgetts (det saknar nästan helt eget värde) Virgil W. Topazios essä *Rousseau, Man of Contradictions*⁸⁵ (där det bland annat är förvånande att se att R. Mondolfos skrift *Rousseau e la coscienza moderna* betraktas som ”ny”).

Sanningen är att huvudskälet till Rousseaus brytning med *les philosophes* står att finna i deras motsatta principer och framförallt i deras skilda attityder gentemot det ”civila samhället”. I en tid då alla de främsta tänkarna uttolkar det uppåtstigande borgerliga samhällets rättigheter och förnuft, dess rikedom och industri (och i Frankrike kämpar för att ge detta nya samhälle passande politiska former), isolerar den kritik av ”det civila samhället” som *Avhandlingen* innehåller oåterkalleligen Rousseau gentemot hans samtida, och gör att hans tanke förefaller absurd och paradoxal. Hume, Bordes, Pére Castel, Dupan, Fredrik II, Gauthier, Helvétius, Leboeuf, Turgot, d’Alembert är ense om att betrakta verket som en ”blandning av excentricitet och föga uppriktig exhibitionism” (jfr S. B. Taylor, *Rousseaus contemporary reputation in France*).⁸⁶ En standardvokabulär sprids bland de samtida för att definiera Rousseau och de välvilligaste uttrycken är: Diogenes, charlatan, okunskapens apostel, motvallskärring, paradoxernas man, cyniker, sofist, misantrop o.s.v.⁸⁷ Alla, även de som erkänner talangen i hans skrifter, är övertygade om att de är resultatet av exhibitionism, rena konstlade och oärliga paradoxer. Dessa paradoxer, skriver Turgot till Hume, ”anser jag liksom ni vara en lek, ett slags *tour de force* i vältalighet ... jag tror att det för hans del är en smula charlataneri, resultat av en mycket illvillig egenkärlek”. Även *Samhällsfördraget* mottogs med tystnad, ointresse och brist på förståelse. Den började läsas först efter Revolutionen. (”Myten enligt vilken *Samhällsfördraget* påverkade undergrävandet av *l’ancien régime* och påskyndade revolutionen”, skriver Taylor, ”har haft mycken framgång. Men den föddes med den franska revolutionen ...”)⁸⁸

Det är signifikativt att detta intryck av paradox återkommer även i Kants bedömning. Det man först erfar vid läsningen av Rousseau, säger han, är att ”man befinner sig inför en sällsynt, långtgående intelligens, ett genis ädla flykt och en ande fylld av känslighet. Men därefter följer omedelbart intrycket av bestörtning över författarens egenartade och paradoxala åsikter. De står så i motsats till det som tänkes i allmänhet att man lätt börjar misstänka honom för att bara ha försökt att få sin utomordentliga talang och sin vältalighets magi att klart framstå, att ha velat göra sig själv till den originelle som överträffar alla sina rivaler med sina idéers överraskande och attraktiva nyhet.”⁸⁹

Men det ska också sägas att, om Rousseau var missförstådd, berodde det väsentligen på hans ovanligt särpräglade historiska ståndpunkt. Han var kritiker av det ”civila samhället” i en epok då den kritiken bara kunde påbörjas och utvecklas hos tänkare som, liksom James Steuart, var aristokrater och stod mot 1700-talet och, som Marx säger, inte längre befann sig ”på historiens område”. Rousseau beblandade sig aldrig med dessa och dessutom, trots det efterblivna i hans ekonomiska tänkande, var han den mest beslutsamme motståndare till adeln. Å andra sidan skilde han sig från den radikala *intelligentsian* – som han var potentiellt lierad med i aversionen mot *l’ancien régime* – och bekämpades hårt av denna för något som ännu idag måste framstå som en ”paradox” och i en viss mening som ett historiskt monster: föregripandet på 1700-talet av kritiken av det uppåtstigande borgerliga samhället och dess ”sociala olikhet”. Därur också Rousseaus ovanliga historiska öde. Han avskyddes, och inte av en händelse, samtidigt av det borgerliga samhällets ”reaktionära” kritiker, som Bonald, Joseph de Maistre, Seillière och Maurice Barrès,

⁸⁵ a.a. Genève, 1961, vol. XVIII, ss. 77-94.

⁸⁶ a.a. Genève 1963, vol. XXVII, ss. 1545-74.

⁸⁷ a.a. s. 1552.

⁸⁸ a.a. s. 1563.

⁸⁹ Jfr V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1926, s. 118.

och av representanterna för den franska 1800-talsliberalismen från Benjamin Constant till Hyppolite Taine, över Royer-Collard, Lamartine och Barbey d'Aurevilly.

5. Människans denaturalisering och hennes sanna socialisering

Detta tema framstår klart i *Emile* och i *Fördraget*. Men det förstås bättre om det kort ställs mot det ”orättfärdiga fördraget” som beskrivs i *Avhandlingen om olikheten*. Om detta fördrag har Starobinski skrivit några effektiva ord:

Detta kontrakt är uppgjort i ojämlikhet och har som resultat att konsolidera de rikas privilegier och ge ojämlikheten status av institution. Bakom fasaden av rätt och fred blir den ekonomiska usurpationen politisk makt. De rika garanterar sin egendom med en rätt som inte existerar förut och blir från och med nu herrar. Detta orättfärdiga kontrakt är en karikatyr av den verkliga samhällspakten.⁹⁰

Den situation Rousseau beskriver är så föga ett fantasifoster att den punktvis kommer fram också i *Nationernas rikedom*. Bara med den skillnaden att eftersom Smith resonerar ur kapitalets synpunkt är han naturligtvis positiv till ”civil government”.

Varhelst det finns stor egendom finns det stor ojämlikhet. För varje mycket rik man finns det åtminstone 500 fattiga, och det överflöd som några få åtnjuter förutsätter de mångas armod. De rikas överflöd framkallar de fattigas indignation. På grund av sina behov och fyllda av avund invaderar dessa ofta deras egendomar. Det är endast under värn av domaren som ägaren till en stor egendom som erhållits efter många års arbete och kanske av flera generationer kan sova trygg en enda natt ... Därför kräver införskaftet av en beaktansvärd eller utsträckt egendom att en civil regering installeras.⁹¹

Den bedömning Rousseau gör av denna situation, i vilken de ”civila institutionerna” uppstår endast för att stadfästa ”naturtillståndet” och privatintressenas asocialitet, är att den av människan gör en ”blandad” varelse som samtidigt tillhör ”naturen” och ”samhället”, eller också att den ”avnaturaliserar” människan på en gång för mycket och för lite. För mycket eftersom den rycker henne från den primitiva isoleringen och enkelheten, för lite eftersom den tar henne bort från denna första natur utan att ge henne en andra som skulle kunna göra henne till en samhällsvarelse i ordets fulla bemärkelse. I *Emile* säger Rousseau:

Den som i den civila ordningen vill bevara naturkänslornas företrädare vet inte vad han vill. Ständigt i motsättning med sig själv, vacklande mellan sina böjelser och sin plikt blir han aldrig vare sig människa eller medborgare. Han blir inte god vare sig för sig själv eller för andra. Det blir en av våra dagars människor: en fransman, en engelsman, en borgare – ingenting.

Problematiken för ”våra dagars” människa består alltså i det faktum, som Löwith väl sett,⁹² att ”den möderne borgaren varken är en medborgare i den antika polis' mening eller en fullständig människa”. Hon är i en enda person två saker. Å ena sidan tillhör hon sig själv och å andra sidan den civila ordningen. Det är samtidigt de särskilda och asociala intressenas människa, en *bourgeois*, och en medlem av den politiska gemenskapen, en *citoyen*.

I denna diagnos återkommer och sammanvävs alla de djupgående frågorna i Rousseaus tanke: a) att ”naturtillståndets” människa inte är ”människa”, att naturtillståndet alltså inte i sig redan utgör

⁹⁰ EP ss. LXIV-XV.

⁹¹ Smith, *Folkets Valfärd*, a.a. Andra boken s. 118.

⁹² Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich & New York 1941.

en ”civil stat” som bara saknar den positiva lagens garanti, utan blott ett ”animaliskt” tillstånd; b) att bland de motiv som får människorna att enas i det ”civila samhället” (som Rousseau säger i polemik med Diderot i Genève-manuskriptet) ”finns intet som rör föreningen. Långt ifrån att föreslå som syfte en gemensam lycka som var och en får sin lycka ur (märk kritiken av det lockeanska samhällets uteslutande formella och ”negativa” karaktär) uppnås den enes lycka till priset av den andres olycka”. Det går så långt att ”i stället för att alla strävar mot det gemensamma bästa, närmar de sig varandra endast därför att alla fjärras från det gemensamma bästa” (och jfr Kants *ungesellige Geselligkeit!*); c) och alltså ”är det felaktigt att förnuftet i ett tillstånd av oberoende får oss alla att bidra till det gemensamma bästa” (tänk här på nytt på Smith, fysiokraterna och Mandeville); d) att ”detta påstådda samhällsfördrag som dikterats av naturen (och som naturrättens förespråkare fabulerar om) är en verklig chimär”. Desto mer, eftersom om ”uppfattningen om en högre varelse och naturlagen vore medfödda i alla hjärtan skulle det vara ett överflödigt besvär att uttryckligen lära ut det ena och det andra”.

Men det avgörande tema som slutligen framträder ur detta är att, just därför att samhället inte dikterats a priori av någon transcendent ”naturlag” och å andra sidan utgör det enda sätt på vilket människan verkligen kan göra sig till ”människa”, måste det födas som en ”artificiell” eller ”moralisk organism” som människorna medvetet skapar, och alltså som en radikalt ny ordning i förhållande till naturtillståndet (och den kantianska lagen om skogen), en ordning i vilken människan blir organiskt integrerad med hela sin varelse och sin vilja. *Emile* säger:

Naturmänniskan är allt för sig själv. Han är den numeriska enheten, den absoluta helheten ... Den civila människan är bara en delenheter som är avhängig den gemensamma nämnaren och vars värde ligger i förhållandet till helheten, som är Samhällskroppen. Goda samhällseliga institutioner är de som bäst avlägsnar människan från naturen, tar ifrån henne hennes absoluta existens och ger henne en relativ, och överför *jaget* till den gemensamma enheten på så sätt att var och en inte längre tror sig vara en utan en del av enheten och förnimmer blott i det hela.

Som Burdeau så riktigt observerat⁹³ är det säkert att ett sådant språk i Diderots, Helvétius' och Holbachs århundrade måste framstå som ”extravagant”. Och ändå, fastän situationen i detta avseende idag inte är särskilt annorlunda, måste vid eftertanke det påstående som ställdes mot Rousseau framstå som mycket mer besynnerligt. Alltså att ett ”samhälle” kan byggas samtidigt som de skilda privata intressena bevaras. Skapa ett samhälle är att skapa ett gemensamt intresse, en associering eller verklig socialisering av intressena. Om det gemensamma intresset inskränker sig till överenskommelsen – eller fördraget – genom vilket alla kommer överens om att var och en sträva efter sina egna separata intressen, finns inte samhället (det är endast ”formellt”). Människans socialisering har inte inträffat, ”naturtillståndet” består och tillkommit har blott statens garanti.

Häri ligger det rousseauanska ”fördragets” väsentliga originalitet. Som Burdeau skriver:

Samhällsfördraget är inte det försiktiga engagemang, dessa förhandlingar mellan procedurister som hos Rousseaus föregångare och speciellt hos Locke. Det gäller inte att genom pakten ge upp några förut existerande rättigheter för att befästa de övriga. Från den stund människan inträder i samhället frånhänder hon sig alla tidigare rättigheter utan begränsning.⁹⁴

Pakten ska med andra ord inte ”garantera” ”naturmänniskan” utan rycka henne ur detta tillstånd och genom att integrera henne i samhället, helt överföra henne till detta, kort sagt genom att socialisera henne göra en ny varelse av henne, en ”samhällsvarelse”, alltså ”av ett dumt och

⁹³ *Dijon* s. 221.

⁹⁴ a.a. s. 223.

inskränkt djur en intelligent varelse och en människa”. Enligt *Fördraget*:

Den som vågar sätta igång och skapa ett folk måste vara beredd på att så att säga ändra den mänskliga naturen, att förändra varje individ som i sig själv är en fullständig och ensamstående helhet till en del av något större som denne individ på något sätt får sitt liv och sin varelse från, att ändra människans uppbyggnad för att förstärka den, att ersätta med en partiell och moralisk existens den fysiska och oberoende existens som vi alla fått av naturen.

Det är ett faktum att denna ”socialisering” av Rousseau huvudsakligen betraktas i moraliska och politiska termer och ännu inte i ekonomiska. Det ger plats för *la volonté générale* (allmänviljan) och *le moi commun* (det gemensamma jaget) men ännu inte för socialisering av egendomen. Som Jacques Dehaussy påpekar⁹⁵ tycks det hänga ihop med en ”defekt i den logiska djärvheten”. Men om man här tränger in i de verkliga historiska förhållanden under vilka Rousseau levde och tänkte, förstås den logiska 'defekten' inte så mycket som en begränsning i hans subjektiva logik, utan som en historiskt objektiv gräns som inte kunde överskridas under hans tid, d.v.s. omöjligheten i 1700-talets franska förhållanden att konkret tänka en lösning av detta slag.

När man i verkligheten allvarligt uppmärksammar ”problemet Jean-Jacques” är det svårt att undgå intrycket att allt det som för oss idag tycks vara ”begränsningar” i hans tanke är oundvikliga konsekvenser av det som å andra sidan utgör dess högsta ”merit”, d.v.s. hur han i ännu icke mogna historiska förhållanden på ett otroligt sätt föregripit och skisserat de första kapitlen av en ”kritik av det moderna borgerliga samhället”. ”Organismteorin”, kulten av den antika republikanska ”dygden”, *polis'* exemplariska värde, Rousseaus patriotism, är säkert lösningar ur det förgångna och som sådana kan de inte ge svar på det moderna ”civila samhällets” problem. Men det som på ett sätt räddar det och bevarar dess innebörd i ljuset av historien är å ena sidan att Rousseau pekade på detta i en epok då de objektiva villkoren för att söka efter en lösning ”framåt” ännu inte fanns och å andra sidan att bakom dessa gamla lösningars otillräcklighet tränger ständigt fram nya avsnitt i analysen av det moderna samhället.

I denna mening är det mycket omdiskuterade kapitlet i *Fördraget* om den ”civila religionen” exemplariskt. Vid första anblicken och tolkat ordagrant tycks det vara (delvis är det det säkert) ett disparat försök att under moderna villkor återskapa den antika enheten mellan religion och politik. Vid en noggrannare genomgång upptäcker man emellertid att där påbörjas analysen av förhållandet mellan kristendomen och det moderna ”civila samhället” (det förhållande som Weber, Troeltsch och Löwith – efter Marx – syntetiskt uttryckte som det ”kristna borgerliga” samhället), eller vilket är samma sak, av det ställe där den moderna dubbleringen mellan medborgare och borgare (*citoyen* och *bourgeois*) uppstår.

6. Kristendom och politik

Rousseaus analys utvecklas utifrån ett av de viktigaste historiska problemen under Upplysningen, nämligen reflektionerna över det ansvar kristendomens snabba spridning hade haft för att bestämma det romerska imperiets fall. Voltaire säger i *Essai sur les mœurs* (kap. 11) att kristendomens ankomst hade haft till följd att det i imperiet fanns fler munkar än soldater. Dessa munkar som var splittrade inbördes genom de mest vansinniga ”teologiska gräl” var enade i kampen mot den gamla religionen, ”en falsk religion, kanske en löjlig religion, med vilken Rom hade gått från seger till seger i tio sekel”. På så sätt,

hade Scipios avkomlingar blivit polemiker, biskopsdömena var mer eftersträfvade än

⁹⁵ a.a. s. 140.

triumfkransarna, den personliga uppskattningen hade gått från sådana som Hortensius och Ciceron till sådana som Cyrillus, Gregorius, Ambrosius. Allt förlorades och om något är ägnat att förvåna är det att det romerska imperiet ännu en tid bestod.

Motiveringarna för denna analys, som helt saknas i Montesquieus *Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence*, hade redan delvis föregripits av P. Bayle i hans *Pensées sur la comète* (§ 141) och var de följande: den kristna religionen vars uppmaning är att uthärda skymfer, att vara ödmjuk, att älska sin nästa, att eftersträva friden och återgälda det onda med det goda, är helt olämplig för att skapa goda soldater liksom Evangeliets alla principer inte passar för att styra det allmänna.

Dessa argument, som Montesquieu hade kritiserat och avvisat i *l'Esprit des Lois*, kap. VI ("M. Bayle brännmärker, efter att ha förtalat alla religioner, den kristna religionen. Han vågar påstå att verkliga kristna inte kan skapa en stat som består"), får med Voltaire för första gången hela sin polemiska kraft och styrka. Den samhällseliga splittringen och det polemiska sinne *l'Infame* infört i den antika världen var *orsaken* till imperiets fall, men den skulle inte fört med sig så mycket om inte kristendomen i sig innehöll å ena sidan den olycksbringande principen om människans avskiljande från den världsliga och alltså även från *res publicas* välgång ("kristendomen öppnade himlen", säger Voltaire "men förlorade imperiet") och å andra sidan Kyrkans tendens att göra sig till en stat i staten.

I Voltaire-skolan i England (för att använda Eduard Fuerters historiografiska klassifiering) kulminerar denna tolkning med Gibbons *Romerska rikets nedgång och fall* (1776), där problemet inte längre behandlas i förbifarten eller på ett kortfattat sätt utan genomgående och som centralt tema för forskningen. Men medan både hos Voltaire och Gibbon kritiken av kristendomen görs i namn av, och med utgångspunkt från, det civila samhället där framsteg sammanfaller med det moderna Europas ekonomiska och moraliska framsteg, dess "civilisering", utformas hos Rousseau (hos vilken i hög grad samma temata framträder som hos Voltaire och Bayle) på ett oklart sätt en annan och mer sammansatt analys.

De gemensamma kritiska argumenten är de som är sammanlänkade med temat att kristendomen inte är av denna värld, som Rousseau upprepar i *Genève-manuskripten*.

Kristendomen är en helt andlig religion som lösgör människorna från de världsliga tingen. Den kristnes fädernesland är inte av denna världen. Han gör sin plikt, det är sant, men han gör det med ett djupt ointresse för sina ansträngningars framgång. Föga angår det honom om allt går bra eller dåligt här nere, om staten blomstrar njuter han blygsamt av den allmänna välgången, om staten går under välsignar han Guds hand som tynger ned hans folk.

Och vidare:

Kristendomen predikar bara lydnad och underkastelse (beroende). Kristendomens ande är alltför gynnsam för tyranniet för att denne inte alltid skulle utnyttja den. De verkliga kristna är gjorda för att vara slavar. De vet det och bryr sig knappast om det. Detta korta liv har alltför lite värde för dem.

Voltaire, vars världsuppfattning kommer från de engelska empiristerna och deisterna, bekämpar med sin polemik framförallt i kristendomen den fantastiska överbyggnad som fanatismen, den teologiska sekterismen, vidskepelsen och lättrogenheten byggt upp och som i "denna" form skapar en motsättning med förnuftet och samhällets framsteg. Men hos Rousseau är den springande punkten inte det moderna "civila samhället" utan den sammanknytning (*le noeud*) och den enade moraliska organism (*l'unité du Corps moral*) som ett verkligt "samhälle" måste ha för att kalla sig samhälle, och som han inte återfinner i de moderna förhållandena utan i den antika

”patriotismen” (Sparta, Rom).

Denna annorlunda vinkling i resonemanget, som redan är mycket klar i *Genève-manuskripten* och *Samhällsfördraget*, framstår särskilt tydligt i två brev till Usteri från den 30 april och den 18 juli 1763.

Det patriotiska sinnelaget är uteslutande och får oss att se som en främling och nästan som en fiende alla som inte är medborgare tillsammans med oss. Det var sinnelaget i Sparta och Rom. Kristendomens sinnelag däremot får oss att betrakta alla människor som våra bröder, som Guds barn. Den kristna kärleken tillåter inte att en förhatlig åtskillnad görs mellan landsmannen och främlingen, den hjälper varken republikaner eller krigare, utan bara kristna och människor. Dess glödande iver omfattar utan åtskillnad hela mänskligheten. Det är alltså sant att kristendomen just genom sin helighet är motsatt det särskilda samhällssinnet.

Motiveringarna är i en viss mening fortfarande desamma som hos Bayle och Voltaire. Även här läggs tonvikten på konsekvenserna för det världsliga styrets mål av kristendomens inriktning på det överjordiska. Bortsett från tonen av religiöst allvar som trots allt återklingar även på dessa polemiska sidor, tycks oss det som i Rousseaus text mödosamt nystas upp vara alldeles nytt och otänkbart hos Voltaire och alla *filosoferna*, nämligen antitesen mellan kosmopolitism och lokalt samhälle, eller för att förbli närmare texten, mellan det ”allmänna” samhället och det ”särskilda” samhället. Kristendomen är inte bara motsatt ”det särskilda samhällssinnet” eftersom den är av en annan värld, utan eftersom dess överjordiskhet i sig själv är ett annat ”samhälle”.

Det stora samhället, det mänskliga samhället i allmänhet är grundat på mänskligheten, på den universella välgörenheten. Jag säger och har alltid sagt att kristendomen är gynnsam för detta. Men de särskilda samhällena, de politiska och civila samhällena, har en helt annan princip: de är helt mänskliga skapelser, som följaktligen den sanna kristendomen lösgör oss från liksom från allt annat som bara är jordiskt.

Detta allmänna ”abstrakta” samhälle, som kan utsträckas till hela människosläktet och som gör, som det står i det första av *Lettres de la montagne*, av kristendomen ”den universella samhällsinstitutionen”, skymtar Rousseau nu – och häri ligger skillnaden mellan honom och Voltaire – som det moderna ”civila samhällets” komplement och själva grund, alltså som den inneboende motsägelse som gör att människorna lever ”samtidigt i naturtillståndets frihet och underkastade det civila tillståndets behov”. Kristendomens ”idealsamhälle” är, står det i *Genève-manuskripten*, samma ”naturliga och allmänna samhälle” som naturrätten talade om (”idéerna om naturrätten och alla människors gemensamma broderskap har spritts ganska sent och nått framgång i världen så långsamt att det bara är kristendomen som tillräckligt spritt dem”). Och detta allmänna ”abstrakta” samhälle som lagts ovanpå det särskilda och ”reella” samhället är bara yttringar av den interna motsättning som delar upp den moderna människan i *citoyen* och *bourgeois*, som alltså gör henne å ena sidan medlem av en uppfunnen eller överklig ”gemenskap” och å andra sidan en egoistisk och asocial individ på det jordiska området. (”Där ser man”, säger Rousseau, ”vad man bör tänka om dessa påstådda kosmopoliter som rättfärdigar sin kärlek till fosterlandet med sin kärlek till människosläktet och som skryter med att älska hela världen så att de inte har rätt att älska någon.”)

Det är inte frågan om att här pressa Rousseaus text i ett försök att ur den få fram en mer avgörande innebörd än den rimligtvis kan ge oss. Hos honom befinner sig frågan knappt mer än i sin linda och sökandet ännu i ett begynnelsekedde. Men det är ändå ett faktum att detta ”mänskliga samhälle i allmänhet”, detta ”allmänna samhälle” som han ser skapas av kristendomen, med Rousseau lösgörs från debatten om orsakerna till den antika världens undergång och får ett nytt problematiskt perspektiv. Löwith, som förstått hur ”Rousseaus skrifter

innehåller den första och tydligaste karakteriseringen av den mänskliga problematiken i det borgerliga samhället”, anade denna konstellation. Han såg att Rousseaus resonemang om den ”civila religionen” går från konstaterandet att ”kristendomen skiljer religionen från politiken och proklamerar himmelriket som högre än varje jordiskt styre”, och knöts till det samband som förbinder denna religiösa problematik med den moderna människans uppdelning i *bourgeois* och *citoyen*. Förståelsen av detta har även gjort det möjligt för oss att förstå hur det ställe där denna aspekt av Rousseaus tänkande mognade och kulminerade bör sökas i Marx' *Judefrågan* (av självklara skäl kan vi inte här ägna oss åt Hegels och Feuerbachs också mycket viktiga bidrag).

Kristendomens ”abstrakta” allmänna samhälle är samma politiska eller ”himmelska” sfär – i åtskillnaden från det verkliga ”ekonomiska” samhället – som Marx talade om när han i sin skrift från 1843 analyserade den liberal-demokratiska konstitution som kommit ur den franska revolutionen:

Skillnaden mellan den religiösa och medborgaren är skillnaden mellan handelsmannen och medborgaren, mellan daglönaren och medborgaren, mellan jordägaren och medborgaren, mellan den *levande individen* och *medborgaren*. Motsättningen i vilken den religiösa befinner sig gentemot den politiska människan är samma motsättning som den mellan *borgaren* och *medborgaren* i vilken det civila samhällets medlem befinner sig gentemot sin egen politiska förklädnad.⁹⁶

Och Marx fortsätter:

Den människa som inte blott i tanken, i medvetandet utan i verkligheten, i livet, lever ett dubbelt liv, ett himmelskt och ett jordiskt, livet i den politiska gemenskapen där hon ser sig endast som samhällsvarelse och livet i det civila borgerliga samhället där hon handlar som privatperson, som betraktar de andra människorna som medel, själv degraderas till medel och blir en främmande krafters leksak ... Den politiska statens medlemmar blir religiösa tack vare dualismen mellan det individuella livet och livet i allmänhet, mellan det civila samhällets liv och det politiska, religiöst eftersom människan betar sig gentemot det statliga livet placerat bortom hans verkliga individualitet som gentemot sitt sanna liv, religiöst eftersom religionen här är det civila samhällets ande och uttryck för åtskillnaden mellan människor och distansen mellan dem. Den politiska demokratin är kristen eftersom människan, inte en människa utan varje människa, där har värde som suverän varelse, som den högsta varelsen. Men det gäller människan såsom fenomen, inte uppfostrad, inte social, människan i sin kausalexistens, människan som lever och vandrar, människan som är förstörd av vårt samhälles hela organisering, förlorad, förfrämligad för sig själv, underkastad dominansförhållanden och omänskliga villkor, med ett ord, människan som ännu inte är i överensstämmelse med sin arts väsen [d.v.s. en sant samhällelig varelse].⁹⁷

Detta är självklart inte tillfället för att dröja vid analysen av ett resonemang som förståeligt nog för övrigt är mycket sammansatt. Sambandet mellan kristendomen och det borgerliga samhället är för övrigt ett centralt ämne (även om det fortfarande är outforskat) i Marx' hela arbete, från *Manuskripten* till *Kapitalet*, från *Judefrågan* till *Mervärdesteorier*. Här är blott av intresse att peka på den ständiga närvaron av den ursprungligen rousseanska problematiken hos Marx, en närvaro som så att säga framstår desto tydligare ju större hans omedvetenhet var om hur enormt mycket han var skyldig den store tänkaren från Genève. Människan ”såsom fenomen, inte uppfostrad”, människan ”förstörd av vårt samhälles hela organisering” är samma ”naturtillståndets” människa som enligt Rousseau överlever i det moderna ”civila samhället” och som detta inte kunnat ”avnaturalisera” tillräckligt för att ge henne en ny natur. Denna människas uppdelning,

⁹⁶ K. Marx *Om judefrågan i Människans frigörelse*, Sthlm. 1965, s. 31.

⁹⁷ a.a. s. 31 och 36.

hennes fördubbling i *citoyen* (medborgare) och *bourgeois* (borgare), det dubbla livet, himmelskt och jordiskt, som hon lever är konsekvensen av den uteslutande formellt abstrakta eller ”negativa” karaktären hos det samhälle som sprungit fram ur det ”ojämlika fördraget”. Människorna, som alla är jämlika och alla medlemmar av den politiska ”gemenskapen” såsom paktens eller det första fördragets kontrahenter, skapar på detta sätt ändå bara en abstrakt och himmelsk gemenskap eftersom paktens inte är ett uttryck för en verklig socialisering av deras intressen och av deras vilja, utan bara syftar till att garantera deras ”dissociering” och ömsesidiga åtskillnad som härrör från ”naturtillståndet”.

Med andra ord föds samhället för att befästa ”människans rättigheter” från ”före” samhället, d.v.s. de rättigheter som hon erhållit direkt från det överjordiska eftersom, om alla är ”Guds barn” innan de blir det ”verkliga” samhällets barn, tillhör de det överjordiska. Följden är att genom fördraget skapas egentligen inte ett samhälle, utan bara en ”stat”, som placeras som förmyndare över de privata intressenas trätor och konkurrens.

Som Jellinek⁹⁸ har visat är modellen för ”Deklarationen om de mänskliga rättigheterna” den kristna idén enligt vilken alla människor såsom Guds skapelser föds lika. Genom denna ”Deklaration” blir *Civitas Dei* (Guds rike) på jorden samhällsfördraget, och den kristna skapelsen blir förvandlad till ”naturmänniskan” vars frihet ”från” samhället ska garanteras av staten. Marx:

Ingen av de s.k. mänskliga rättigheterna går utöver den egoistiska människan, människan som medlem av det civila samhället, d.v.s. individen inriktad på sig själv, på sina privata intressen och sitt privata godtycke, och isolerad från gemenskapen. Långtifrån att människan i det borgerliga samhället skulle uppfattas som en samhällsvarelse, framstår tvärtom artens liv, samhället, snarare som en ram utanför individerna, som en begränsning av deras ursprungliga oberoende. Det enda band som håller dem samman är naturnödvändigheten, det privata behovet och intresset, bevarandet av deras egendom och av deras egoistiska personer.⁹⁹

7. Folklig suveränitet och kritik av representationen

Det återstår nu att säga något om två centrala begrepp i den politiska teori som utarbetades i *Fördraget*: suveränitetsbegreppet och kritiken av den parlamentariska representationen. Det avgörande bidraget här, som också framstår som bekräftat av några nya studier som vi gått igenom, tycks oss för alltid förbli det som ingår i Otto v. Gierkes klassiska arbete *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*.¹⁰⁰ Den gamla naturrettliga teorin förutsatte ett dubbelt kontrakt: det kontrakt genom vilket människorna kom överens om att enas för att gemensamt reglera sin säkerhet och bevarande (*pactum societatis*), och det genom vilket de, efter att ha kommit överens, lämnade över makten i den härskandes händer (*pactum subjectionis*). Denna dualistiska framställning, som tagits upp från Pufendorf och som har sin förlängning ända hos Locke, undergrävs av Hobbes och av Rousseau i motsatta riktningar. Hobbes eliminerar *pactum societatis* och låter den uppgå i dominansen, på så sätt att ”när staten skapats övergår folkets hela personlighet fullständigt i härskarens, vare sig denne är en enskild fysisk person, eller däremot en församlings artificiella personlighet”. Därav följer att folket kan bli en person, d.v.s. ett subjekt, bara genom och ”i” härskarens person, ”medan det är helt enkelt galet utan denne och alltså absolut inte kan tänkas vara subjekt för någon som helst rätt gentemot härskaren”.¹⁰¹

⁹⁸ *Die Erklärung der Menschen und die Bürgerrechte*, München 1927.

⁹⁹ K. Marx *Om judefrågan* a.a. s. 41.

¹⁰⁰ a.a. Breslau 1880. I forts. hänvisas till den eng. övers. *The development of Political Theory: On life and work of Johannes Althusius*, London and New York 1939.

¹⁰¹ a.a. s. 96.

Rousseau däremot löser upp dualismen genom att eliminera *pactum subjectionis*, d.v.s. han lägger suveräniteten helt och hållet och uteslutande hos folket, och förändrar ”regeringsinstitutionen”, som från början var en pakt mellan folket och härskaren, till ett enkelt ”utskott”, inte ens bilateralt, genom vilket härskaren (som denna gång är folket självt) begär att några funktioner ska utföras av tjänstemän eller ”kommissarier” som är honom underordnade.

Det är tydligt att det är möjligt att utveckla en mängd historiska referenser och samband på grundval av den belysning Gierke ger problemet. Den gör det möjligt att, trots den motsatta inriktningen, gripa tag i den centrala punkt som binder samman Hobbes och Rousseau: alltså det faktum att med dem för första gången ett enhetligt och fullt suveränitetsbegrepp blev möjligt. Som i synnerhet H. Laski¹⁰² understrukt, fanns inte något sådant hos Locke, liksom i hela den naturrättsliga traditionella synen där besluts- och maktcentra åtminstone formellt alltid är två, härskaren och folket, och i själva verket oändliga om man beaktar att folkets uppiktade generalitet i sin tur består av oräkneliga individer som alla innehar medfödda och oavytterliga naturliga rättigheter (vad gäller framväxten under medeltiden av den moderna liberala uppfattningen om maktens gränser (se även C. H. McIlwains klassiska bok).¹⁰³

Om det i detta avseende kan sägas att ingen studie om Rousseau kan undvika att ta ställning till frågan om dennes förhållande till Hobbes, tycks å andra sidan element från Rousseau på något sätt få en vitaliserande inverkan på studiet av utvecklingen av Hobbes politiska tanke. H. Warrender t.ex. påpekar att ”särskilt i de tidigare skrifterna tycks Hobbes ha förebådat Rousseaus teori om allmänviljan”.¹⁰⁴ En likartad syn har även M. Davy utvecklat i den stora essä som ingår i dokumenten från Dijon-dagarna (*Le Corps politique selon le "Contrat social" de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes*). Davy, som understryker de förändringar som Hobbes' ursprungliga teori undergick genom att kapitel 16 lades till i *Leviathan*, säger att ”Den förste Hobbes' ursprungliga uppfattning är realistisk och demokratisk i betydelsen direkt demokrati, såsom *De Cive* efter *Elements* explicit preciserar”.¹⁰⁵ Han påpekar också, men den åsikten är inte ny eftersom den finns på de sidor Meinecke ägnat Hobbes i *L'ideal della ragion di Stato nella storia moderna*, den distinktion Hobbes gjorde mellan ”naturrätt” och ”naturlag”, en distinktion som övertogs även av Rousseau (även om med en viss terminologisk osäkerhet) och som inte föga bidragit till dennes framkallande av naturrättsteorins kris. (Även det kapitel som ägnas Hobbes i C. E. Vaughans bok *The History of Political Philosophy before and after Rousseau* är viktigt.)¹⁰⁶

På samma sätt understryks även länken mellan *Samhällsfördraget* och Hobbes av R. Polin,¹⁰⁷ som framhåller hur Rousseaus tes, enligt vilken den folkliga suveräniteten är så ”absolut” att den kan bryta mot de lagar den själv givit sig, kommer från *De Cive*, även om det här ska tilläggas att just Polin å andra sidan måste tillerkännas förtjänsten av att på ett riktigt sätt markerat gränserna för denna likhet genom att visa hur Hobbes' begrepp, utvecklat mellan 1642 och 1652, om härskaren som en ”person” som ”representerar” de enskildas rättigheter och styrka,¹⁰⁸ är på väg mot teorin om maktöverlämnandet och maktkoncessionen, som senare skulle mogna i den liberala teorin om den politiska ”representationen” (och alltså i riktning mot Locke snarare än Rousseau).

¹⁰² *Political thought in England from Locke to Bentham*, London 1955 s. 32.

¹⁰³ *Constitutionalism Ancient and Modern*, revised edition, New York, 1947.

¹⁰⁴ *The political philosophy of Hobbes*, Oxford 1957, ss. 129-130.

¹⁰⁵ *Dijon* s. 72.

¹⁰⁶ Manchester 1925, omtryck New York 1960.

¹⁰⁷ R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1963, s. 248.

¹⁰⁸ a.a. s. 231.

För att återgå till Gierke är förtjänsten i hans tolkning att han beslutsamt pekat på *Samhällsfördragets* nyckelbegrepp, trots allt det djupa motstånd han tillråder när det gäller Rousseaus tänkande: distinktionen mellan härskare och regering och teorin om den folkliga suveräniteten. Den första punkt som direkt följer av Rousseaus förkastande av *pactum subjectionis* ("det finns bara ett fördrag i staten", säger Rousseau, "det är föreningens, det utesluter alla andra. Man kan inte tänka sig något allmänt fördrag som inte skulle bryta mot detta första") representerar som Gierke mycket väl sett en verklig revolution på den politiska teorins fält. Den implicerar i själva verket att regeringen inte längre framstår som "uppsamlingskärl" för den suveränitet som folket överlämnat (som den däremot är hos Locke), utan som ett enkelt exekutivt organ eller just ett "utskott". I *Fördraget* heter det:

Regeringen sammanblandas ofta med härskaren vars minister den blott är ... Den är absolut bara ett utskott, ett arbete i vilket den, såsom härskarens enkla handgångna män i hans namn utövar den makt som han deponerat hos den, och som han kan begränsa, förändra och återta när det behagar honom.

Och det är just precis här, kommenterar Gierke, som "det verkligt fundamentala begreppet" i Rousseaus lära har sina rötter.

Ur detta följer som självklara konsekvenser alla de principer som han såsom den förste uttryckte och som före honom var okända. Eftersom härskarfördraget eliminerades var det därefter lätt att riva ned härskarens alla rättigheter. Det enda som förblev bestående var den folkliga församlingens obegränsade makt som med ett enkelt ingrepp avskaffade all etablerad makt och varje gällande konstitution, och från vilken han fick som program den permanenta revolutionen.¹⁰⁹

Den andra punkten, d.v.s. att Rousseau framställde folkets suveränitet som "oavytterlig", "oöverlåtlig" och "odelbar", har som konsekvens den radikala kritiken i namn av den "direkta demokratin" av den representativa staten och den parlamentariska regeringen. *Fördraget* säger:

Suveräniteten kan inte representeras av samma skäl som den inte kan fråntas. Den består huvudsakligen i allmänviljan och viljan kan inte representeras, den är densamma eller en annan, det finns inte något mitt emellan. Folkets deputerade är inte och kan inte vara dess representanter, de är bara dess kommissarier (utsända). De kan inte definitivt avgöra något. Varje lag som Folket i egen person inte har ratifierat är utan värde, det är inte en lag. Det engelska folket tror sig vara fritt, det bedrar sig verkligen. Det är fritt bara under valet av parlamentsledamöterna. Så fort de är valda är folket slav, är folket ingenting. Dess användning av friheten under de korta frihetsstunderna gör att det förtjänar att förlora den.

Här krävs inga särskilda utläggningar för att förstå innebörden i denna tes hos Rousseau. Teorin om den oavytterliga och odelbara folkliga suveräniteten för med sig avskaffandet av *pactum subjectionis* såsom överlämnande av folkets suveränitet till regeringen. Avskaffandet av detta härskarfördrag implicerar i sin tur att regeringen, den "högsta makten" som den traditionellt anses vara, flyttas ned till ett enkelt organ av "folkkommissarier". Teorins innebörd är i korthet ett direkt återtagande från samhällets sida av den makt och suveränitet som i det naturrättsliga fördraget förflyttas till "politikens" avskilda och oberoende sfär. Detta återupptagande, som i verkligheten innebär avskaffandet av uppdelningen mellan "samhälle" och civil "regering", ja mellan "civilt" och "politiskt" samhälle, mellan samhället och staten, och alltså mellan *le bourgeois* och *le citoyen*, yttrar sig å ena sidan i enandet av regering och parlament (mot "maktindelningen"), av det exekutiva och det lagstiftande organet, och å andra sidan i deras "gemensamma begränsning" till enkla "utskott" eller "arbetsfunktioner", som inte bara samhället

¹⁰⁹ v. Gierke a.a. s. 98.

begär av några av sina medlemmar (på samma sätt för övrigt som alla andra arbetsfunktioner) utan som också utförs under de begärandes kontroll och för deras räkning (teorin om *le mandat impératif*, det bundna mandatet) och med deras hela makt att omedelbart återkalla dessa.

Den slutsats som här måste följa är att innebörden i den ”nya pakten” som grundar samhället och vars slutliga utveckling hela *samhällsfördragets* teori strävar mot, bokstavligen ligger i ”statens utslocknande” och avskaffande. Samhället är ett sant ”samhälle” när det är uttryck för ”allmänviljan”, d.v.s. för en verklig socialisering, för ett reellt gemensamt intresse, men övervinnandet av privatintressenas åtskillnad implicerar samtidigt att den ”civila regeringen” eller staten avskaffas eftersom, som vi har sett, dess uppkomst hänger samman med kravet att befästa och garantera den sociala ojämlikheten. Detta är teorins innebörd. Vad som sedan gäller det faktum att Rousseau, trots detta, fortsatte att tala om *l'Etat* förklaras (och i detta avseende är A. D. Chajutins artikel *Zur politischen Terminologie J.-J. Rousseaus*¹¹⁰ till ingen hjälp) av det faktum att denne talade om staten med samma innebörd som det antika *civitas*, eller också som J.-J. Chevallier¹¹¹ påpekade i Dijon ”strängt taget är staten i författarens språkbruk mängden av subjekt, eller folket” och det är just folket eftersom det lyder de normer det själv har givit sig.

Låt oss dra de yttersta slutsatserna av resonemanget. Vår tes är att den revolutionära ”politiska” teorin såsom den har utvecklats efter Rousseau, redan föregrips och ingår i *Samhällsfördraget*, eller för att vara mer explicit, att vad angår den ”politiska” teorin i strikt bemärkelse har Marx och Lenin inte lagt något till Rousseau utom analysen (och naturligtvis är den mycket viktig) av den ”ekonomiska basen” för statens bortvittrande.

Det omedelbara beviset för detta finns i *Kritiken av Hegels rättsfilosofi*,¹¹² som även om den troligen skrevs av Marx 1843, och alltså flera år före den ”historiska materialismens” verkliga födelse, redan innehåller de väsentliga linjerna i hela hans senare politiska teori:

a) Deklarationen om statens ”upplösning” (bokstavligen *Auflösung*) samtidigt med det ”civila samhällets upplösning” (den enes fall medför också den andres och tvärtom); b) Kritiken av parlamentet såsom ”folket i miniatyr” (det sistnämnda begreppet påminner, men ur en kritisk synvinkel, om Lucius Junius Brutus' ”epitome regni” eller ännu mer om Nicolaus av Cues' uttryck, enligt vilket de församlade representanterna *ersätter* folket i ett representativt urval);¹¹³ c) Erkännandet av den motsättning som ligger i den parlamentariska representationen (Marx säger att motsättningen är dubbel:

1. Formell: Det civila samhällets delegater utgör ett samhälle och har ingen relation till dem som utsett dem, annat än i form av mandatinstruktioner. De är formellt bundna, men knappast reellt. De är inte längre utsedda, de ska vara delegerade men är det inte. 2. Materiell: med hänsyn till intressena. Här äger motsatsen rum: Delegaterna har utsetts för att vara det allmännas representanter, men i realiteten representerar de enskilda intressen); d) Ersättandet av representationen sedd som ”arbetsfunktion” med representationen i den ”politiska” meningen (”Den lagstiftande makten”, säger Marx, ”är representativ i den meningen som varje funktion är representativ: skomakaren är t.ex. min representant eftersom han tillfredsställer ett socialt behov ... Han är inte representant för något annat än sig själv, som han representerar genom det han 'är' och 'gör'.”¹¹⁴)

Ett ytterligare bevis för vår tes om den marxistiska ”politiska” teorins stora beroende av

¹¹⁰ *Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung*, Berlin 1964, s. 215 och följande.

¹¹¹ *Dijon* s. 294.

¹¹² Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in *MEW*, Bd. 1.

¹¹³ v. Gierke, a.a. s. 243-44.

¹¹⁴ Marx, a.a.

Rousseau finns slutligen i skriften *Inbördeskriget i Frankrike* där Marx, när han analyserar erfarenheterna under Kommunen i Paris och dess ickestatliga karaktär, understryker att ”Kommunen skulle inte vara ett parlamentariskt organ utan ett arbetsorgan, exekutivt och lagstiftande på en gång” och att detta förutsatte att ”varje delegat i varje stund kunde återkallas och var bunden av ett *mandat impératif* (formella instruktioner) från sina väljare”. Han konkluderar att under dessa nya förhållanden

”i stället för att en gång vart tredje eller vart sjätte år bestämma” (och man påminns om vad Rousseau sagt om det engelska parlamentet!) ”vilken medlem av den härskande klassen som ska representera och förtrycka (*ver- und zertreten*) folket i Parlamentet skall den allmänna rösträtten tjäna folket sammanslutet i kommuner såsom den individuella rösträtten tjäna varje annan privat företagare när han söker arbetare och direktörer till sitt företag”.¹¹⁵ Som bekant tas alla dessa begrepp ordagrant upp av Lenin i *Staten och revolutionen* (jfr kapitlet om Avskaffandet av parlamentarismen), och medan de uttömmande sammanfattar den marxistiska ”politiska” teorins innebörd och betydelse (bortsett från, låt oss upprepa det, analysen av den ”ekonomiska basen” för statens bortvittrande) förblir de likafullt inom ramen för Rousseaus perspektiv och tänkande. (Några intressanta anmärkningar i detta avseende finns i Guy Besses essä *De Rousseau au communisme*.¹¹⁶ Efter att ha undersökt Rousseaus ”antiparlamentarism” skriver denne: ”Samhällsfördraget ligger närmare de leninistiska teserna om den proletära demokratin än något annat. Sålunda är *Samhällsfördraget*, som för ett tag sedan verkade alltför 'abstrakt', över 1700- och 1800-talen, slutligen förenad med den samtida erfarenheten.”)

Vidare tycks ytterligare ett argument till stöd för vår tes vara det faktum att författare som Hans Kelsen, som står mycket långt från marxismen, ändå med den delar några fundamentala principer i den politiska teorin varje gång som dessa återknyter till Rosseaus lära (det är av föga vikt om det är mer eller mindre koherent med resten av deras tanke). Ett prov på detta är de påståenden som finns i kapitlet om ”The fiction of Representation” i *General Theory of Law and the State*,¹¹⁷ där Kelsen, efter att ha konstaterat att i en parlamentarisk regim ”överflyttas regeringsfunktionen från medborgarna organiserade i folkförsamlingar till speciella organ”, skriver att ”detta är en anmärkningsvärd försvagning av principen om det politiska självbestämmandet” och att ”detta är karaktäristiskt för den så kallade indirekta eller representativa demokratin”. Slutsatsen blir att ”det kan inte föreligga något tvivel om att ingen av de existerande demokratier som kallas 'representativa' egentligen kan betraktas som sådana”. ”För att grunda ett reellt representationsförhållande är det inte tillräckligt att representanten är utnämnd eller vald av de representerade”, utan ”det är nödvändigt att representanten juridiskt är tvingad att utöva den representerades vilja och att uppfyllelsen (verkställandet) av detta tvång är juridiskt garanterat”, enligt Kelsen. Men de valda medlemmarna av ett modernt parlament är ”inte juridiskt bundna av instruktioner från sina valförsamlingar”, inte heller har deras mandat ”karaktären av ett *mandat impératif*”. Han fortsätter:

Formeln enligt vilken parlamentsledamoten inte representerar sina väljare utan hela folket, eller som någon har skrivit, hela staten, och att han därför inte är bunden av några instruktioner från sina väljare och inte kan återkallas av dem är en politisk fint. De valdas juridiska oberoende av väljarna är oförenlig med den juridiska representationen.

Därför,

om de politiska författarna envisas med att definiera den moderna demokratins parlament som ett

¹¹⁵ K. Marx, *Inbördeskriget i Frankrike*, i: *Pariskommunen*, Stockholm 1969, s. 70.

¹¹⁶ *Europe*, nov.-dec. 1961, ss. 167-180.

¹¹⁷ London 1945, s. 289 och följande.

representativt organ, trots dess juridiska oberoende i förhållande till väljarna, och om några författare till och med förklarar att *le mandat impératif* är oförenligt med principen om representativt styre, framlägger de inte en vetenskaplig teori utan stödjer en politisk ideologi. Denna ideologis funktion är att dölja den verkliga situationen, att upprätthålla illusionen om att lagstiftaren är folket, trots att folkets, eller mer exakt väljarnas funktion i verkligheten är begränsad till att skapa det lagstiftande organet.

Och Kelsen avslutar med en typisk rousseauansk argumentering:

Parlamentets juridiska oberoende i förhållande till väljarkåren innebär att den demokratiska principen i viss mån ersätts med arbetsdelningsprincipen. För att dölja denna övergång från en princip till en annan tar man till illusionen om att parlamentet 'representerar' folket.

8. Rousseau och Marx

En besvärande punkt i hela denna affär, som också är svår att förklara, är hur Marx trots sin stora skuld till Rousseau aldrig antydde att han var det minsta medveten om det. Della Volpe i en artikel i det omnämnda numret av *Europe (Du "Discours sur l'inégalité" à "l'Etat et la Révolution")*, René de Lacharrière¹¹⁸ i sitt inlägg i Dijon (*Rousseau et le socialisme*),¹¹⁹ B. Gagnebin i sin inledning till den redan nämnda volymen av *Ecrits politiques* och Della Volpe på nytt i sitt bidrag till studiedagarna i Dijon,¹²⁰ har alla mer eller mindre tydligt visat prov på denna brist på medvetande. Den är desto mer förvånande om det beaktas att Marx i en text som *Judefrågan*, som bokstavligen är otänkbar utan Rousseau, bara hänvisar till Genève-filosofen en enda gång och då dessutom missförstår ett fundamentalt avsnitt i *Fördraget* (som vi redan redogjort för) om den "avnaturalisering" av människan som samhället måste genomföra för att förvandla henne från en enkel "naturmänniska" till en verklig "samhällsvarelse".

En möjlig förklaring till detta står kanske att finna i den Rousseautolkning som var förhärskande i Tyskland på den tid då Marx' tanke utformades. Hegel t.ex. tolkade *Fördraget* huvudsakligen med en naturrättslig mall. För honom var Rousseau den liberala, "atomistiska" individualismens teoretiker. Rousseau "förstod viljan" (det står i Anmärkningar till § 258 av *Rättsfilosofin*, men finns också i § 98 i *Encyklopedien*), säger Hegel:

endast i den bestämda formen av den *enskilda* viljan (som senare även Fichte), och allmänviljan är för honom inte rationaliseringen i sig och för sig av viljan utan enbart det gemensamma elementet i den enskilda viljan i den mån den är medveten. På så sätt blir föreningen mellan de enskilda i staten ett *fördrag* som såsom grund alltså har deras godtycke, deras åsikter och deras uttryckta konsensus, vilket som helst. Och de yttersta konsekvenserna av detta abstrakta resonemang är att den absolut gudomliga principen om staten, dess makt och majestät förstörs.

(Liknande omdömen uttrycks även i *Zusatz 1* till § 163 av *Encyklopedien*.)

Hegels läsning av Rousseau kan på ett avgörande sätt ha påverkat Marx' bedömning (vilket förresten inträffade i flera andra fall, däri inbegripet omdömet om Kants *Kritik av det rena förnuftet*). Inledningen (1857) till *Grunddragen till kritiken av den politiska ekonomin* börjar till exempel med att påpeka att ekonomernas *Robinsonader*, som i likhet med Smith och Ricardo inleder med "enskilda och isolerade fiskare och jägare", "tvärtemot vad civilisationens historieskrivare påstår, inte bara uttrycker en reaktion på en överdriven förfining och en återgång

¹¹⁸ René de Lacharrière har också skrivit en bok *Etudes sur la théorie démocratique (Spinoza, Rousseau, Hegel)*, Paris 1963, men dess analys är föga fruktbar och den är överhuvudtaget blygsam.

¹¹⁹ *Rousseau et le socialisme* in *Dijon*, a.a. s. 515-535.

¹²⁰ *Critique marxiste de Rousseau*, in *Dijon* a.a. ss. 503-514.

till ett missförstått naturligt liv. Inte heller Rousseaus *Samhällsfördrag*, som förbinder och förenar genom en pakt subjekt som av naturen är oberoende, grundar sig på denna naturalism". Detta är, fortsätter Marx,

bara det ytliga, just den ytligt estetiska illusionen i de små och stora robinsonaderna. I verkligheten rör det sig snarare om ett föregripande av det 'borgerliga samhället', som förbereddes under 1500-talet och som under 1700-talet hade tagit ett jättekliv mot sitt fullbordande. I detta den fria konkurrensens samhälle framstår den enskilde som löst från de naturliga band, som under de föregående historiska epokerna hade gjort honom till en del av en bestämd och begränsad mänsklig grupp. För 1700-talets profeter, på vilkas axlar Smith och Ricardo fortfarande stödjer sig, framstår 1700-talets individ, som å ena sidan är en produkt av de feodala samhällsformernas upplösning och å andra sidan en produkt av de nya produktivkrafter som utvecklats alltsedan 1500-talet, som ett ideal vars existens tillhör det förflutna. Inte som ett historiskt resultat, utan som historiens utgångspunkt.¹²¹

Denna rätt anmärkningsvärda passage gör oss uppmärksamma på de reella historiska rötterna (utvecklingen av varuproduktionen och samhällsförhållandenas åtföljande omvandling till "kontraktuella förhållanden" eller "bytesförhållanden") till uppkomsten av den "oberoende" individen i 1700-talets natur-rättsteori, och att den visar klart hur Rousseau helt assimileras med denna tradition. Vilka skälen till Marx' bedömning än var är det ett faktum att den har fungerat som en fördröjande och bromsande faktor, innan man på marxistiskt håll företagit en förnyad genomgång av Rousseaus tänkande. Detta måste med kraft understrykas för att möjliggöra en rättvis bedömning av det originella och nya värdet i Della Volpes arbete *Rousseau e Marx*,¹²² inte bara bland de italienska marxistiska studierna. Detta verk har i hög grad bidragit till att frågan om förhållandet mellan dessa två tänkare, som länge var en arkiverad och avslutad fråga, på nytt återupptagits. Utan att göra en komplett genomgång av denna bok, som vi haft tillfälle att ägna oss åt i andra sammanhang, skulle jag bara vilja ta upp ett tillägg som gjorts i de sista utgåvorna och som gäller tolkningen av *Avhandlingen om olikheten*. Della Volpes tes, som vi återger schematiskt, startar från den distinktion som Rousseau för in i sin skrift mellan två slags olikhet.

Jag ser hos människosläktet [säger Rousseau] två slags olikhet: en som jag kallar naturlig eller fysisk, eftersom naturen har skapat den och som består i skillnader vad gäller ålder, hälsa, kroppsstyrka och sinnets och andens egenskaper, den andra som kan kallas moralisk eller politisk olikhet (eller också: 'institutionsolikhet') eftersom den beror på en sorts konvention och skapas eller accepteras åtminstone genom människornas medgivande. Den består av de olika privilegier som vissa åtnjuter på andras bekostnad, som att vara rikare, mer vördad, mäktigare än dem, eller till och med att bli åtlydd av dem.

Slutsatsen av Rousseaus diskurs koncentreras på argumentet att det är nödvändigt att det finns ett förhållande eller en "proportion" mellan dessa två slags olikhet, och att olikheten är "orätt" varje gång den moraliska eller "politiska" skillnaden (och alltså "rang"-skillnaden) inte utfaller i samma proportioner som den "naturliga" olikheten, d.v.s. skillnaden i talang, förtjänster och kapacitet.

Det följer av denna framställning [skriver Rousseau i slutet av *Avhandlingen* ...] ... att den moraliska olikheten som rättfärdigas bara av den positiva rätten står i motsättning till den naturliga rätten varje gång den inträffar i andra proportioner än den fysiska olikheten. Denna distinktion är tillräcklig för att bestämma vad som bör anses om det slags ojämlikhet som råder bland alla civiliserade folk eftersom den tydligt är emot naturlagen hur man än definierar den, att ett barn ger

¹²¹ Marx, *Grunddragen i kritiken av den politiska ekonomin*, Halmstad 1971, s. 13.

¹²² Första upplagan, Rom 1957.

order till en gammal människa, att en imbecill leder en vis människa och att en handfull människor översvämmas av överflöd medan en mängd uthungrade saknar det nödvändiga.

Ur denna läsning av *Avhandlingen om olikheten*, som när den en gång föreslagits förefaller mycket naturlig (även om den säkerligen inte kan anses vara traditionell), drar Della Volpe två slutsatser som båda är av stort intresse. Den första är att Rousseaus ”egalitarism” inte är en ”nivellerande” egalitarism *à la* Babeuf (med vilken den ofta sammanblandats), utan att den tvärtom är en egalitarism som tar hänsyn till skillnader mellan individer och alltså medger en jämlikhet som inte står i konflikt med friheten, utan ”förmedlar personerna” (ett påstående som stöds av Rousseaus resonemang att ”medborgarnas rang alltså ska regleras enligt ... de verkliga tjänster de gör staten”). Den andra är att denna icke-nivellerande egalitarism hos Rousseau föregriper och påminner om problematiken i *Kritiken av Gothaprogrammet*, där Marx hävdar att det är nödvändigt att i det socialistiska samhällets ”andra” fas (eller rättare sagt det ”kommunistiska” samhället) det kriterium som ännu är i kraft under den första socialistiska ”fasen”, med fördelning på grundval av ”lika” och ”borgerliga” rättigheter, övervinns. Och detta på grund av att tillämpningen av en ”likadan” norm på ”olika” människor uppenbarligen är en orättvisa.

Den ”lika rätt” med vilken var och en i socialismens första fas kompenseras enligt mängden presterat arbete, ”är fortfarande till sin princip”, säger Marx, ”den borgerliga rätten”. Där är ju

producenternas rätt proportionell till deras arbetsprestation; likheten består i det faktum att den mäts med ett lika mått, arbetet. Men den ene överträffar den andre fysiskt och andligen och utför alltså på samma tid mer arbete, eljest kan han arbeta under en längre tid ... Denna lika rätt är ojämlig för olikt arbete. Den erkänner inte några klasskillnader, eftersom var och en bara är arbetare som alla andra, men den erkänner tyst den olika individuella fallenheten, och alltså avkastningskapaciteten, såsom naturliga privilegier. Därför är den till sitt innehåll en olikhetens rätt som all rätt. En rätt kan till sin natur bara bestå i tillämpningen av en enda måttstock, men de olika individerna (och de skulle inte vara skilda individer om de inte var olika) mäts med lika mått eftersom de blott betraktas från en bestämd synvinkel, t.ex. i det givna exemplet bara som arbetare, och bara detta ses hos dem och allt annat bortses ifrån. Vidare: en arbetare är gift, en annan inte, en har fler barn än den andre o.s.v. o.s.v. Eftersom avkastningen och alltså deltagandet i den samhälleliga konsumtionen antas vara lika erhåller den ene alltså mer än den andre, den ene är rikare än den andre o.s.v. För att undvika alla dessa olägenheter måste rätten i stället för att vara likadan vara olik.

Och Marx avslutar:

I en högre fas av det kommunistiska samhället ... då arbetet inte längre bara är ett medel för att leva utan även livets första behov, efter att med individernas allsidiga utveckling även produktivkrafterna vuxit och den kollektiva rikedomens alla källor väller fram i hela deras kraft, först då kan den borgerliga juridikens trånga horisont övervinnas och samhället kan skriva på sina fanor: Var och en enligt sina möjligheter, åt var och en enligt hans behov!¹²³

Låt oss återgå till de två slutsatser Della Volpe drog. Hans tolkning av *Avhandlingen om olikheten* tycks mig, i en mening jag inom kort ska klargöra, korrekt. Det har för övrigt även Starobinski gjort till sin i inledningen till utgåvan av *Ecrits politiques*. Däremot tycks det mig nödvändigt att korrigera vår tidigare med Della Volpe överensstämmande åsikt¹²⁴ vad gäller det samband Della Volpe påvisade mellan avslutningen av Rousseaus *Avhandling* och den text av Rousseau som ovan återgivits.

¹²³ *Kritik av Gothaprogrammet*, Stockholm 1938, s. 17-18.

¹²⁴ Jfr *Rousseau politico* in *Cultura e Scuola*, dec. 1962-febr. 1963.

Att problematiken i *Avhandlingen* har som fokus ”proportionaliteten” mellan de två typerna av olikhet tycks ovedersägligt, liksom det också tycks mig riktigt att Rousseaus egalitarism inte är en nivellerande egalitarism, och dessutom att en sådan egalitarism inte är lyckobringande. Tvivlet gäller snarare det samstämmiga i Rousseaus respektive Marx' lösningar, som är den punkt Della Volpe mest understryker i sitt resonemang.

Kort uttryckt är min tes att medan Rousseau pekade på att det var nödvändigt att samhället erkände individens ”förtjänster” appellerar Marx däremot till samhällets erkännande av dennes ”behov”. Båda förebådar en jämlikhet som är grundad på ett erkännande av de ”olikheter” som finns mellan individer. Men om en avvikande mening medges, är skillnaden den att Rousseau anser det nödvändigt att ta de individuella skillnaderna i beaktande för att samhället ska kunna erkänna de olika ”förtjänsterna” och följaktligen utveckla samhällets ”rangordning” i enlighet med de ”tjänster” som individerna gör och alltså deras olika kapacitet och avkastning, medan Marx hoppas att samhället i framtiden ska kunna beakta individernas skillnader just för att tillgodose de minst utrustades ”behov” och förhindra att någon som helst hierarki uppkommer.

Rousseaus argument är att samhället bör ta hänsyn till de ”naturliga skillnaderna” genom att erkänna dem och på något sätt stadfästa dem. Marx' resonemang kräver att samhället gör sammalunda, men inte för att stadfästa dessa skillnader, utan för att kunna avskaffa de fördelar som tillerkänns dem, och alltså förhindra att ”den olika individuella fallenheten och alltså avkastningskapaciteten” ”tyst” verkar som ”naturliga privilegier”. Detta innebär, enligt mitt sätt att se, att argumentet överskrider frågan om själva klasskillnaderna och når den än mer grundläggande frågan om de ”naturliga skillnaderna” (en fråga som Rousseau aldrig lyckades uttrycka). Och detta med det klara och tydliga syftet att inte utjämna (som om man låtsas att alla har en lika avkastning, eller om individens samhällsengagemang inte tar hänsyn till hans särskilda möjligheter), utan att förhindra att de skiftande individuella fallenheterna utkristalliseras i privilegier (något som Rousseau däremot inte kunde se, eftersom hans polemik bestämdes av att i Frankrike hierarkin och ordningen från *l'ancien régime* ännu levde kvar och att han gjorde sig till uttolkare av förnuftet och talangerna hos det Tredje ståndets nya människa.

Vad sedan gäller skillnaden mellan de två typerna av samhälleligt erkännande, av förtjänsterna eller av behoven, är den varken illusorisk eller obetydlig. Det bevisas, tycks det mig, av ett föga uppmärksammat avsnitt i *Den tyska ideologin*¹²⁵ som föregriper och på ett bra sätt klargör resonemanget i *Kritiken av Gothaprogrammet*, där Marx skriver att

en av kommunismens väsentligaste principer genom vilken den skiljer sig från varje reaktionär socialism, består i det empiriska övervägandet att skillnader i huvud och intellektuell kapacitet i allmänhet inte bestämmer någon skillnad i magen och de fysiska behoven, och att följaktligen den falska principen: 'åt var och en efter hans förmåga' om det rör sig om åtnjutande i begränsad mening, bör omvandlas till principen: åt var och en efter hans behov, att med andra ord skillnaden i aktivitet, i arbete inte bestämmer olikheten i privilegiet att äga och njuta.

Detta innebär, vad gäller Rousseau, att det är omöjligt att inte beakta den ännu oundvikliga frihetliga och individualistiska (och alltså otillräckligt egalitära) karaktär som skiljer *Avhandlingen om olikheten* från det senare och mognare *Samhällsfördraget*, trots det geniala i kritiken av det ”civila samhället” som även skisseras i den tidigare. Det innebär också att det i allmänhet är omöjligt, även för det mest öppna och mest föregripande sinne att överskrida sin egen tids begränsningar och historiska förnuft.

¹²⁵ K. Marx, *Den tyska ideologin*, i: *Människans frigörelse*, a.a. s. 123.