LUND UNIVERSITY

Dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska tänkande

Nordin, Svante; Lettevall, Rebecka

1996

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Nordin, S., & Lettevall, R. (Red.) (1996). *Dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska tänkande*. (Ugglan; Vol. 6). Avd. för idé- och lärdomshistoria, Lunds universitet.

Total number of authors:
2

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

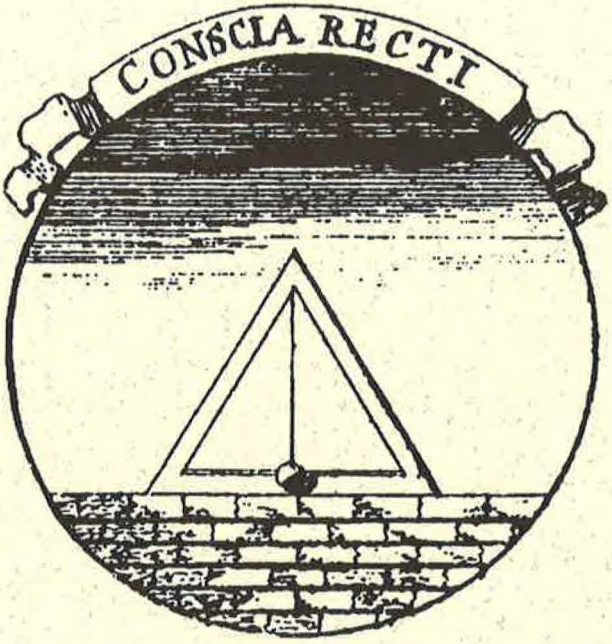
Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Ugglan 6
Lund Studies in the History of Science and Ideas

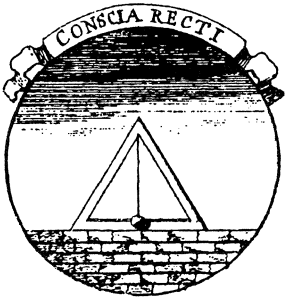


Dygd och medborgarskap

i 1700-talets politiska tänkande

Dygd och medborgarskap

i 1700-talets politiska tänkande



Redaktion:
Svante Nordin
Rebecka Lettevall

Ugglan 6
Lund Studies in the History of Science and Ideas

Omslag: Ett vattenpass. Conscia recti, *utvisar det som är rätt. Detalj.*

"Af denne lärer man, huru som för alla våra gerningar är satt en viss regla eller rättesnöre, hvarefter vi kunne pröfva hvad som är väl eller illa gjordt: och då vi där på ställa våra ögon, fortfara i det goda och ackta oss före att göra det ont är."

Ur Sinnebildskonsten, med en samling av sinnebilder och deras uttydning, av Abraham Sahlstedt, Stockholm 1758.

Ugglan utges av avdelningen för Idé- och lärdomshistoria vid
Lunds universitet, Kungshuset, Lundagård, 222 22 Lund
Redaktör för skriftserien: professor Gunnar Broberg
© medverkande författare 1996
Grafisk form: Stefan Stenudd
Tryck: Reprocentralen, Lunds universitet 1996
ISSN 1102–4313

Innehåll

Förord 7

Dygd och medborgarskap. Några preliminära reflektioner 9
Svante Nordin

John Lockes samhällssyn. Den nödvändiga dygden – förtroendet som samhällets grundval 19
Victoria Höög

Politikkens rolle i Adam Smiths samfunnsoppfatning 35
Thomas Krogh

Patrioterne, fruentimmerne, deres dyd og samfund. Om teori og formidling i udvalgte arbejder af Jens Schelderup Sneedorff 51
Anne-Marie Mai

Den politiska och den etiska medborgaren. Kant om dygden och republiken 71
Rebecka Lettevall

Dygd och medborgarskap. Några avslutande reflektioner 87
Anders Björnsson

Presentation av författarna 93

Förord

Den politisk-filosofiska debatten har under de senaste 10-15 åren i hög grad kommit att intressera sig för begreppen dygd och medborgarskap. Att dessa begrepp fått en så stark renässans i den moderna diskussionen hänger naturligtvis samman med deras betydelse för problem som nu upptar oss - politikerförakt, normdiffusion i en tid av hastiga förändringar, politikens försvagning i förhållande till marknaden, medborgarskapets problematiska innebörd i en mångkulturell situation med mera. Men nytändningen av debatten kring dygd och medborgarskap har sin bakgrund också i den utomordentliga roll dessa begrepp spelat i en lång och i västerländsk idéhistoria central tradition.

Inte minst under 1700-talet kom mycket av den politisk-filosofiska debatten att handla om dygd och medborgarskap. Hos viktiga författare som Montesquieu, Rousseau, Hume och Kant står dessa begrepp i fokus. Den politiska stabilitetens likaväl som den politiska frihetens problem anses hänga nära samman med medborgardygdens. En moralisk fostran, en pedagogik och en offentlig debatt som stärker medborgarskapet och de medborgerliga dygderna ses som vägen till lösning av viktiga samhällsfrågor. Bevarandet av friheten anses förutsätta aktivt medborgarskap. Dygden och beredskapen till personliga uppoffringar för det allmänna bästa betraktas som förutsättningar för samhällets blomstring. Särskilt hos Kant kommer frågan om medborgarskapets utvidgande till ett världsmedborgarskap i blickfånget.

Den internationella forskningen har under senare årtionden alltmer kommit att uppmärksamma de viktiga idéhistoriska problem som finns inom fältet "dygd-medborgarskap". Också inom skandi-

navisk forskning börjar en diskussion kring dessa frågeställningar ta fart. Föreliggande volym är resultatet av ett symposion kring temat "Dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska tänkande" som hölls i Malmö hösten 1995 i arrangemang av avdelningen för idé- och lärdomshistoria vid Lunds universitet och med deltagande från Danmark, Finland, Norge och Sverige.

Symposiet finansierades genom ett anslag från Erik Philip-Sörensens stiftelse. Föreliggande skrift ges ut med stöd från Anders Karitz' stiftelse.

Lund juli 1996

Svante Nordin *Rebecka Lettevall*

Dygd och medborgarskap
Några preliminära reflektioner

Svante Nordin

I sina *Minnen* berättar Erik Gustaf Geijer om hur den franska revolutionens sensationella händelser diskuterades i hans barndomshem. I järnbrukens Värmland fanns sympatier för dessa händelser och Geijer minns hur Robespierre, som ännu inte blivit diktator, kunde omtalas "såsom en förföljd man af dygd, som ej fick vara i fred".

Varför just en man av *dygd*?, måste man fråga sig. Själva begreppet är viktigt - otvivelaktigt uppfattade sig Robespierre själv just som "en förföljd man af dygd" och idén har följt med legenden. Den som i sin barndom slukade baronessan Orczys böcker om Röda nejlikan minns säkert att Robespierre där ständigt omtalas som "den sjögröne omutlige". Epitetet hade baronessan hämtat från Thomas Carlyles *The French Revolution*. Talet om Robespierres "sjögrönhet" kan ha kommit från fientligt inställda vittnens rapporter om hans hy, men talet om hans "omutlighet" härstammar från honom själv och hans anhängare. För dem var Robespierre den ensamt okorrumperade i en värld av korruption, den ende oegennyttige i en omgivning av mutkolvar, den ende som satte statens och nationens intressen framför sina egna, kort sagt en man av dygd.

Hela den franska revolutionens retorik, bildspråk, ikonografi, livas mycket riktigt av dygdens ideal. Robespierre var en man av dygd men det var också Saint-Just eller Marat. Dygdeidealet förenade vänner och motståndare. Marats mörderska, Charlotte Corday, var lika dygdig som sitt offer. När Charlotte Cordays domare frå-

Horatiernas ed (skiss), av Louis David (1784).

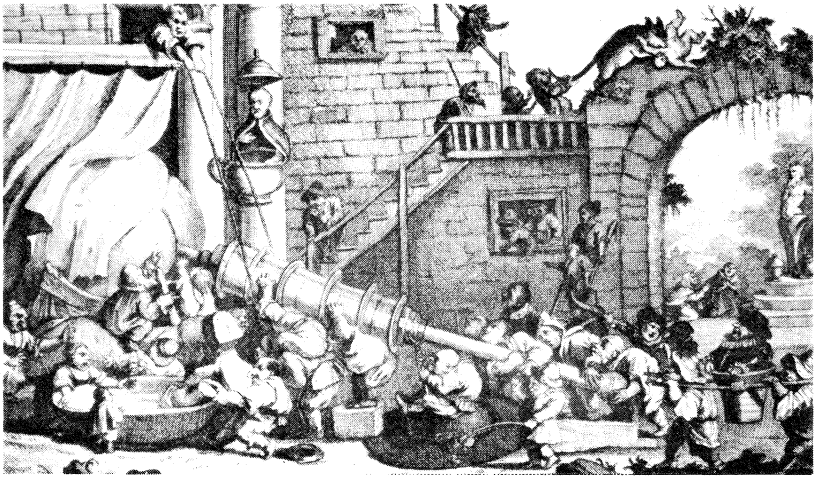
gade henne om vad som drivit henne till mordet svarade hon: "Beslutsamheten hos dem, som sätter sina egna intressen åsido och vet uppoffra sig för sitt land." När hon i fängelset skrev ett brev till sin far avslutade hon det med ett citat från Corneille: "Blott brottet är en skam, schavotten är det icke." För alla revolutionens hjältar fanns de antika dygdemönstren nära till hands. Marat var en folktribun, en Gracchus. Charlotte Corday var en kvinnlig Brutus.

För den franska revolutionens aktörer var naturligtvis begreppen "dygd" och "medborgarskap" nära förknippade. Att vara medborgare, *citoyen*, var ju just revolutionärens hederstitel. Här handlade det således i första hand om medborgerliga dygder, om den dygd som består i villighet att uppoffra privata fördelar för fosterlandet. Så hade det också varit i den amerikanska revolutionen. Även om de båda stora revolutioner - den amerikanska och den franska - som avslutar 1700-talet i mycket var olika, ja i vissa avseenden var varandras motsatser, rörde de sig med en gemensam dygde- och medborgarskapsretorik, en retorik som blivit fast etablerad genom en lång tradition från antiken och framåt.

Etapperna i denna tradition var många. Där fanns bilden av det antika Sparta med dess martialiska medborgare, ständigt beredda att offra liv och blod för sin stad. Där fanns Platons *Staten* med dess styrande filosofkast som tvingades avstå från privategendom och familjeliv för att helt tjäna det allmänna. Där fanns Platons och Aristoteles', kynikernas och stoikernas diskussion kring dygden och dygderna samt deras kritik mot det tygellösa tyranniet. Där fanns bilden av det republikanska Rom, vars exempellösa framgångar och styrka antogs ha berott på romarnas medborgerliga dygder och på deras villighet att offra allt för *res publica*, en villighet som sedan under kejsarrikets dagar förmodades ha ersatts av penningbegär, vinningslystnad, servilitet och medborgardygdens förfall. Livius och Vergilius hade bidragit till denna tolkning, liksom Polybios, Plutarchos och Tacitus, Cicero och Seneca. För den som likt 1700-talets bildade skikt var uppfödd med de latinska författarna var förtrogenheten med Horatierna och Graccherna, med Catoner och Scipioner, med Lucretia och Scaevola en självklarhet. Också genom alla de kristna århundradena hade dessa gestalter följt den europeiska mänskligheten, ständigt på nytt aktualiserade i bildkonst och diktkonst, i barnens uppfostran och i den politiska fantasin. Horatiernas hjältemod låg till grund för ett drama av Corneille och en målning av David. Säkert hade eden i bollhuset, som inledde den franska revolutionen, någonting att göra med Horatiernas ed sådan David avbildat den. Cranach målade Lucretias självmord och Shakespeare besjöng det. Mucius Scaevola, som sticker sin hand i elden för att demonstrera sin beslutsamhet att inte förråda Rom, har målats av Mantegna, Tintoretto, Rubens och Poussin och legat till grund för en opera av Händel. Det republikanska dygdemönstret Cato d.y., som tog sitt liv i förtvivlan över despotismens seger i Caesars gestalt, förhärligades i dramatiska verk som Addisons *Cato* (1713), Deschamps' *Caton d'Utique* (1715), Feinds *Der sterbende Cato* (1715) och Gottscheds tragedi med samma titel (1731). Särskilt Addisons drama nådde stor berömmelse. Den främste av amerikanska hjältar, George Washington, modellerade hela sin karriär efter den Addisonske Catos förebild.

Överhuvud är den republikanska traditionens överlevnad ett av de märkligaste fenomenen i Europas politiska idéhistoria. I en omgivning som sedan kejsar Augustus dagar innehöll kejsar- och kungadömen men utomordentligt få republiker överlevde det republikanska idealet. Det fanns inte i den empiriska verkligheten men det fanns där, förpuppat hos de klassiska författarna. I renässansens Italien, som rymde republiker som Venedig och Florens, fick idén nytt liv. I Machiavellis politiska tänkande är sålunda föreställningarna om dygden (*virtù*) och om det aktiva medborgarskapet centrala. I några fall tar den republikanska idén under de följande århundradena mandom och omsätts i politisk verklighet. Den spelar en roll i det nederländska upproret mot Spanien på 1500-talet liksom i det engelska upproret mot de Stuartska kungarna på 1600-talet. I 1700-talets politiska tänkande finns det republikanska idealet och de därmed förknippade föreställningarna om dygd och medborgarskap överallt närvarande. Det är tillräckligt att ge några exempel, hämtade från ett par av de mest lästa och inflytelserika tänkarna.

Montesquieu framhåller i sin *L'Esprit des lois* att varje statsskick har sin "princip" som är nödvändig för just detta statsskicks funktion och upprätthållande. Demokratins och mer allmänt republikens princip är dygden. Bara om medborgarna besitter dygd kan ett sådant statsskick fås att fungera. I samma mån som medborgarens dygd försvagas eller korrumperas förfaller staten. "Dygden i en republik", förklarar Montesquieu, "är en mycket enkel sak: den är kärleken till republiken". Den är en känsla som den ringaste i staten kan känna lika väl som den mäktigaste. Kärleken till republiken fostras av de goda sederna och bidrar i sin tur till att stärka dem. Den trivs bäst när medborgarna lever ett frugalt liv och inte är inriktade på privata nöjen eller fördelar. Denna republikanska dygd måste bevaras och stärkas genom uppfostran. All uppfostran skall inriktas på att hos barnen stärka kärleken till republiken. (Detta är tankar som ger genljud ännu i tredje republikens civistiska pedagogik.) Det gäller att så länge som möjligt uppskjuta den tidpunkt när den oundvikliga korruptionen kommer att sätta in och staten börjar förfalla.



The Political Clyster, Det politiska lavemanget, av William Hogarth, 1726.

Hos Rousseau är dygdens och medborgarskapets begrepp om möjligt ännu mer centrala än hos Montesquieu. Rousseaus invändningar mot civilisationen vilar i hög grad på föreställningen att den fördärvar dygderna. Dygden är för Rousseau något naturligt, lasten är något som uppstår med civilisationen. Dygden är för honom liksom för den långa raden av grekiska och romerska författare något ursprungligt men också något som under tidens gång tenderar att korrumperas och fördärvas. Sparta och Rom i sin republikanska ursprunglighet är för honom idealen. Civilisationen, kommersen, lyxen, rikedomarna innebär dygdernas förfall. Vekliga män och onaturliga kvinnor blir resultatet. Men också frihetens fördärv. Friheten är nämligen för Rousseau liksom i hela den republikanska traditionen en produkt av dygdens och medborgarskapets faktorer. Det är om detta Rousseaus viktigaste politiska skrift, *Du Contrat social*, handlar. Medborgaren, inte borgaren, är idealfiguren i *Du Contrat social.* Kärleken till egendomen och till de privata intressena framstår för Rousseau som det främsta hotet mot staten. Också kristendomen med dess omsorg om den privata själen betraktas av Rousseau (liksom tidigare av Machiavelli) som en fara för kärleken till det allmänna, till *res publica.* I den rousseauanska idealstaten förverkligas

det absoluta medborgarskapet, det uppgående i allmänviljan som där ses som frihetens kulmen.

Ännu hos en sen 1700-talsförfattare som Kant uppträder konfigurationen dygd-medborgarskap-republikanism på ett betydelsefullt sätt. Kants idealförfattning är republikansk. Den förutsätter medborgarnas frihet och ansvar men också deras dygd. Friheten får inte innebära godtycke eller lössläppthet. Den måste vara en frihet i god ordning, en frihet i enlighet med dygden och förnuftet. Som alla anhängare av den civistiska traditionen från Platon till Rousseau lägger Kant vikt vid uppfostran. Men därvid tänker han sig, liksom t.ex. Lessing gjort före honom, att människosläktets historiska utveckling själv kan betraktas som en uppfostran. Ett människosläkte som kastat av sig sin omyndighet, som frivilligt följer dygdens och sedelagens väg, som inte böjer sig för någon auktoritet utom förnuftets, ett sådant människosläkte kommer också att kunna förverkliga mål som nu ter sig utopiska - en fullt ut republikansk författning och ett världsmedborgarskap vilket gör krig omöjliga och bringar evig fred.

Den franska revolutionen hade fyllt en tänkare som Kant med entusiasm. Men revolutionen, som innebar dygde- och medborgarskapstraditionens triumf och kulmen, utlöste också en kritik mot denna tradition. Man kan se den bl.a. i Hegels analys av skräckväldet. Franska revolutionen strävade efter att bygga staten på det revolutionära sinnelaget, på dygden. Men eftersom sinnelaget aldrig kan bevisas eller grundas ledde denna princip till allmän misstänksamhet, menade Hegel. Och så fort dygden har blivit utsatt för en misstanke är den redan dömd: "Misstanken erhöll en fruktansvärd makt och förpassade monarken /.../ till schavotten. Av Robespierre uppställdes dygdens princip som den högsta och man kan säga att denna människa tog dygden på allvar. Nu härskade *dygden* och *skräcken*, ty den subjektiva dygden, som härskar bara genom sinnelaget, för med sig det mest fruktansvärda tyranni. Den utövar sin makt utan rättsliga former och dess straff är helt enkelt - döden." Robespierres diktatur krävde av fransmännen att de skulle vara helt och hållet medborgare och inte alls borgare, att de skulle offra allt för nationen, att de skulle

äga den totala dygden. Det totala tyranniet blev det oundvikliga resultatet av en sådan lära.

Hegel var inte ensam i sin kritik. En tidig fransk liberal och Napoleonmotståndare som Benjamin Constant framförde liknande synpunkter. Han jämförde det antika frihetsbegreppet - det spartanska eller romerska uppgåendet i det allmänna - med det moderna, liberala - individens frihet att sköta sina egna angelägenheter efter eget tycke. Han kritiserade det förra frihetsbegreppet som under franska revolutionen visat sig leda till tyranni och prisade det senare.

Vid 1800-talets början och särskilt efter 1815 då arvet från franska revolutionen tycktes diskrediterat kunde det se ut som om det moderna, borgerliga, individualistiska frihetsbegreppet skulle bli det segrande. I stort sett blev det också så. Det hängde samman med den franska revolutionens dåliga rykte. Det hängde samman med den nya kapitalistiska ekonomin, med borgerlighetens hegemoni och med den individualistiska livsföringen. Det hade också samband med att de antika författarna nu miste något av sin absolut förebildliga karaktär. Ännu Voltaire kunde betrakta Vergilius och Horatius som evärdliga mönster för diktkonsten. Med romantiken bröts den klassicistiska estetikens makt. Men med de klassiska författarnas estetiska förebildlighet försvann också mycket av den filosofiska. En ny känsla av hermeneutisk distans trädde i stället. Den antika politiska symbolvärlden tedde sig inte längre lika självklart aktuell, låt vara att det antika arvet minskade i betydelse bara genom en långdragen process som fortgick under hela 1800-talet och därefter.

Naturligtvis har den gamla politiska dygdetraditionen också under de sista århundradena då och då fått ny aktualitet. Den franska revolutionen av 1848 fick sålunda stämningarna från 1789 att leva upp på nytt. När Jules Barthélemy-Saint-Hilaire det året yttrade sig över ämnet "den sanna demokratin" grep han tillbaka på Montesquieus formel: "Demokratins princip är dygden." Principerna för politiken, menade Barthélemy-Saint-Hilaire, var fullkomligt klara och oomtvistliga: "Det finns ingen räddning för staterna eller för medborgarna annat än i praktiserandet av dygden, efterhand mer och

mer upplyst av vetenskapen". Ur dygden ensam framgår rättvisa, friheten, jämlikheten, broderskapet. De folk och individer som följer dess ledstjärna försäkrar sig därigenom om fred, styrka och varaktig lycka.

En annan stor politisk händelse som gav dygdetraditionen nytt liv var det första världskriget. När Thomas Mann i sina 1918 utgivna *Betrachtungen eines Unpolitischen* gjorde upp räkningen med den franska politiska traditionen var det detta han sköt in sig på. Ett av kapitlen i hans långa bok hette rätt och slätt "Von der Tugend". Frankrikes politiska tradition tedde sig för Thomas Mann framför allt som retorisk - med ena handen på hjärtat och den andra höjd i luften i en agitatorisk gest utgöt sig detta lands politiska hjältar och deras anhängare i ändlösa tirader om dygden. För dem var Frankrikes sak självklart identisk med mänsklighetens, den patriotiska retoriken var också en mänsklighetsretorik. Världskriget hade lett till ett återuppväckande av jacobinismen. För patrioten Thomas Mann framstod det som om Tyskland i kriget försvarade en bättre sak - människans rätt att vara opolitisk.

Inte heller i våra dagar har begreppen dygd och medborgarskap helt avförts ur debatten. De framhålls tvärtom ofta som botemedel antingen mot en tilltagande politisk apati eller mot en politisk kravkultur där medborgarnas "rättigheter" ständigt framhålls, men sällan deras plikter. De debatter som fördes kring dessa begrepp under 1700-talet utgjorde kulmen på en tvåtusenårig tradition. Men de lämnade också ett arv till vår egen tids politiska kultur, låt vara ett arv vars innebörd och förutsättningar ter sig oklara och omtvistliga.

Platon berättar i dialogen *Kritias* om den märkliga ön Atlantis, vars bebyggare utmärker sig för dygd och medborgerlig nit. Men när dessa dygder börjar försvagas och ersättas med laster straffas atlantiderna genom att hela deras civilisation går under. Kanske kunde man betrakta dygdens och medborgarskapets politiska kultur som ett Atlantis, en sjunken kontinent, vars seder och förhållanden kan rekonstrueras bara med hjälp av sådana spillror och brottstycken som råkat flyta iland längs våra kuster. Uppgiften har emellertid sin fasci-

nation. Att betrakta denna politiska kultur är att skåda in i en förlorad värld. Kanske kan det dessutom finnas ett eller annat att lära av invånarnas öde.

Litteratur

Några böcker av betydelse för temat "dygd och medborgarskap" är J.G.A. Pocock *The Machiavellan Moment: Florentine political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975) och samme författares *Virtue, Commerce, and History* (1985). Den amerikanska revolutionen diskuteras i Thomas L. Pangle *The spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision on the American Founders and the Philosophy of Locke* (1988). Judith N. Shklars *Men and Citizens. A study of Rousseau's Social Theory* (1985) tar bl.a. upp det Spartanska idealets betydelse för Rousseau. Gisela Bock, Quentin Skinner och Maurizio Viroli (utg.) *Machiavelli and Republicanism* (1990) kartlägger Machiavellis betydelse för den republikanska traditionen. Barthélemy-Saint-Hilaires inlägg kan läsas i Stéphane Douailler m.fl. (utg.) *Philosophie, France XIXe siècle. Écrits et Opuscules* (1994).

Fortuna på sitt hjul. Okänd konstnär.

John Lockes samhällssyn

Den nödvändiga dygden – förtroendet som samhällets grundval

av Victoria Höög

Inledning

I ett brev skrivet 1659 uttrycker Locke en problematik som kommer att göra sig gällande i det livslånga författarskap som ännu låg framför honom. Vad styr människans handlande? Är människan ansvarig för sina handlingar och på vilka grunder? Svaren på dessa frågor kom att bli förvånansvärt oförändrade. Bakom förnuftet styr fantasin, känslorna är såväl den enfaldiges som den vises utgångspunkt. Vanor och intressen bildar tillsammans med åsikterna det som kallas kunskap. Relativiteten i Lockes kunskapsuppfattning framträder med större skärpa här än i *Essays* mer heterogena komposition.

> *Tis Phansye that rules us all under the title of reason, this is the great guide both of the wise and fooleish, only the former have the good lucke to light upon opinions that are most plausible or most advantegeous. Where is that great Diana of the world Reson, every one thinkes he alone imbraces this Juno, whilst other graspe noething but clouds, we are all Quakers here and there is not a man but thinks he alone hath this light within and all besids stumble in the darke. Tis our passions that bruteish part that dispose of our thoughts and actions, we are all Centaurs and tis the beast that carrys us, and every ones Recta Ratio is but the traverses of his owne steps. When did ever any thruth settle it self in any ones minde by the strength and authority of its owne evidence? Truths gaine admittance to our thoughts as the philosopher did to the Tyrant, by their handsome dresse and pleaseing*

aspect, they enter us by composition, and are entertaind as they suite with our affections, and as they demeane themselves towards our imperious passions, (...) Men live upon trust and their knowledg is noething but opinion moulded up betweene custome and Interest, the two great Luminarys of the world, the only lights they walke by. Since therefor we are left to the uncertainty of two such fickle guides, lett the examples of the bravest men direct our opinions and actions; if custome must guide us let us thread in those steps that lead to virtue and honour.[1]

Den äldre Locke behöll i stort sett samma uppfattningar. Förnuftets svaga position gentemot känslorna, sanningens beroende av överensstämmelse med förväntningar och känslor var två markerade inslag i hans människosyn. Synsättet kan närmast beskrivas som konservativt, vad som återstår är följa traditionen och uppföra sig väl. Lockes resultat i *Essay* har lästs som ett argument mot den naturliga lagens existens. Detta synsätt har inneburit en motsägelse till ett annat markerat idéinslag hos Locke, idén att tillvaron rymmer en naturlig ordning eller lag.[2] Under hela sitt liv kom Locke att hävda existensen av en sådan naturlig lag som innehöll de moraliska normerna människan borde leva efter. Hur ska människan leva för att att vara moralisk? För Locke var det självklart att strävan efter dygd, att ständigt försöka förbättra sin karaktär, ingick i människans plikter. Gud hade gett ramarna och förmågan till människan. Men därefter var hon fri att välja sitt liv.

I den traditionella filosofiska historiografin representerar Locke en ny filosofisk tradition, empirismen. Det har inneburit ett fokus på nyheterna i den lockeska filosofin och ett medvetet neglierande av andra inslag. Men om Lockes tankevärld konstrueras utifrån samtidens intellektuella kontext träder även andra inslag i förgrunden. Ett sådant inslag är de klassiskt-aristoteliska influenserna i Lockes filosofi. Min tes är att Locke använder sig av detta aristoteliska arv på ett nyskapande sätt. Det både bidrar till och ingår i hans filosofi på ett avgörande sätt. Frågan om människans moraliska kapacitet utgör en

förbindelse mellan *An Essay concerning Human Understanding* och *Two Treatises of Government*.[3] Lockes svar konstruerades kring det traditionella moralfilosofiska svaret, nämligen dygden. Men inte vilken dygd som helst, utan förtroendet (*trust*). Locke nämner regelbundet begreppet förtroende i flera kapitel i *Two Treatises*, men ägnar det inte någon systematisk analys. Få kommentatorer har gett det någon uppmärksamhet.[4] Till skillnad mot begrepp som rättigheter, naturtillstånd, samtycke, legitim statsmakt etc. har förtroendet en mindre framträdande plats i *Two Treatises*, men trots det en betydelsefull roll i Lockes teori.[5]

Den nödvändiga dygden: förtroendet

En av Lockes mest välkända politiska övertygelser är att den politiska maktens legitimitet vilar på folkets samtycke. Villkoren för maktinnehavet definieras noga av Locke, det vilar på regeringen och parlamentet att utföra de anförtrodda uppgifterna, att bevara folket och verka till deras bästa. De har också förtroendet att finna den bästa vägen att förverkliga målet. Inte heller regeringen är helt lämnade att godtyckligt utforma vad de anser är det allmänna goda. Den naturliga lagen anger samtyckets innehåll. Samtycket i sin tur bygger på förtroende, att politikerna uppfyller vad de lovat som innebär förbättringar i förhållande till naturtillståndet.[6] Locke lägger stor vikt vid att det politiska styret är lagmässigt, politikerna har mandat att skapa lagar till det allmännas bästa. Men hans tillit till lagarna är inte oreserverat. Parlamentets förföljelse av religiösa avvikare hade skett med lagarnas hjälp. Algernon Sidney och Russell hade avrättats efter lagliga domslut. Således kan inte medborgarna uppmanas till att ha odelat förtroende för lagarna som form utan det krävs ett aktivt förhållande till deras innehåll och verkställande.[7] Den politiska makten emanerade ur ett förtroende mellan medborgare och utsedda representanter. Så länge politikerna uppfyller överenskommelsen att verka för det allmännas bästa råder en förtroendefull relation. Denna förtroenderelation upphör inte med att den formella politiken etable-

ras, utan kravet på förtroende spelar en fortsatt betydelsefull roll. Det fanns med före lagarna och även i nästa led, i det politiska samhället jämsides med lagarna.

Vad betyder förtroende för Locke? I en av de tidiga essäerna gav han förtroendet "trust" eller "fides" en betydelsefull, för att inte säga fundamental roll för själva samhällets existens.[8] Människans tillvaro vilar på förtroende. Lockes analys i *Essay* hade visat att människans tankeinnehåll kunde härledas från omständigheter utanför henne själv. Även om själva tankeprocessen var individuell, låg det avgörande begränsningar i den tillgängliga miljön. Seder, traditioner, religion eller den omgivande kulturen i vid mening tillhandahöll vad som var möjligt att tänka. Inte bara tankeinnehållet formades av yttervärlden, utan också människornas handlingsutrymme. Till skillnad mot tankefriheten som Locke tillskriver betydande teoretiska möjligheter är människans praktiska handlingsutrymme mer begränsat. Begränsningarna ligger framför allt i människans omöjliga situation, från individens synpunkt är inte yttervärlden varken överblickbar eller förutsägbar. I England under senare delen av 1600-talet var den i flera avseenden mer komplex än tidigare. Den politiska och religiösa turbulensen innebar att från medborgarens synpunkt tedde sig omvärldens villkor osäkrare än någonsin.

Vad krävs för att kunna leva vidare utan att passiviseras av yttervärldens turbulens, vad krävs för att människorna ska ha en positiv handlingsberedskap? Om samhället överhuvud taget ska kunna utgöra scenen för ett gott liv krävs det goda handlingar. Problemet blir då hur människorna ska vara beredda till att utföra de goda handlingarna och ta sitt ansvar för den gemensamma skapelsen samhället. Lockes svar på den frågan är förtroende (trust). Förtroende mellan människorna krävs för att det ska finnas någon dynamik, att de vågar handla. Men hur uppstår förtroende? Lockes skildring av de mänskliga villkoren lämnar föga utrymme för att förtroendeskapande relationer mellan människorna ska uppstå spontant. Det finns inte heller någon metafysisk essens som kan kallas förtroende.

Locke framställer förtroendet som en *dygd*, dvs förmågan finns

The Bench, kopparstick av William Hogarth, 1758.

latent hos människan men kräver ett aktivt karaktärsarbete för att realiseras. Denna karaktärsbildning hämtar sitt föredöme från en extern moralisk måttstock, den naturliga lagen. Vore människan lämnad åt sig själv, utan denna högsta norm, skulle moralen bli en individuell skapelse. *Essay* hade visat hur individens partiskhet och den religiösa och kulturella heterogeniteten skapade olika moraliska motiv. I ljuset av de förhållandena framstod den naturliga lagen som ett auktoritativt värdesystem mer nödvändigt än någonsin. Men samtidigt var problemet att den naturliga lagen varken kunde identifieras med hjälp av etablerade traditioner eller en universell förnuftssubstans. Analysen i *Essay* utgick från ett kulturellt och religiöst splittrat Europa och resulterade i en relativistisk människosyn; det finns ingen moralisk essens som förenar människorna. Men Locke stannar inte här, moralen kan betraktas som en norm att sträva mot för att överbrygga relativismen. Då uppstår den möjlighet som Locke ut-

tryckte i det tidigare citerade brevet från 1659, att betrakta förtroendet som en dygd, men utan metafysisk essens.

Denna dygd - som enligt Locke analys i *Essay* vilar på såväl traditioner som rationella överväganden - får en avgörande betydelse för samhällets existens. Den är både orsaken till att det goda livet i dess politiska form uppkommer och ett villkor för att det vidmakthålls.[9] Alla mänskliga samhällen är beroende av att människorna handlar solidariskt mot varandra på ett sätt som skapar förtroende. I essän från 1664 som argumenterade mot att egenintresset utgör basen i den naturliga lagen, uttrycker han också idén om förtroendets samhällskonstituerade roll på ett sätt som kommer att vara genomgående i det fortsatta författarskapet; "trust, which is the bond of society."[10]

Förtroendet som samhällets grundval

I *Two Treatises* förekommer begreppet förtroende "trust" i nästan samtliga kapitel. Det tillmäts en betydelse i de flesta mänskliga relationer från vänskapen till samhällsbanden. Det existerar i naturtillståndet som Locke ger talrika exempel på, bl.a. hämtade från Amerika. Förtroendet finns som en universell mänsklig förmåga oberoende av samhällsinstitutionernas utvecklingsnivå. Det tillhör människans rationella förmåga att kunna ge löften. Löften mellan individer tillhör människan som människa och inte som medborgare.

> *The Promises and Bargains for Truck, etc. between the two Men in the Desert Island, mentioned by Garcilasso De la vega, in his History of Peru, or between a Swiss and an Indian, in the Woods of America, are binding to them, though they are perfectly in a State of Nature, in reference to one another. For Truth and keeping of Faith belongs to Men, as Men, and not as Members of Society.*[11]

Friheten i samhället definieras av de lagar som utfärdats "according to the Trust put in it".[12] Med lagarnas tillkomst institutionaliseras förtroendet och blir grunden för den politiska traditionen. Men i

denna norm ingår ett aktivt ställningstagande av medborgarna till hur förtroendet förvaltas. Om den lagstiftande makten inte agerar i enlighet med det givna förtroendet kan folket återkalla sin delegation.[13]

> *Though in a Constituted Commonwealth, standing upon its own Basis, and acting according to its own Nature, that is, acting for the preservation of the Community, there can be but one Supream Power, which is the Legislative, to which all the rest are and must be subordinate (...) there remains still in the People a Supream Power to remove or alter the Legislative, when they find the Legislative act contrary to the trust reposed in them. For all Power given with trust for the attaining an end, being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected, or opposed, the trust must necessarily be forfeited and the Power devolve inte the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best for their safety and security.*[14]

I ett annat avsnitt om den verkställande maktens omfattning betonar Locke att exekutivens ställning vilar på förtroende. Missbrukas förtroendet, återgår det till den legislativa makten.[15] Samma resonemang återkommer i avsnittet om den exekutiva maktens prerogativ, dvs rätten att agera för det allmännas bästa utan lagens stöd.[16] Locke ger en förhållandevis stor prerogativ makt till monarken. Så länge förtroendet utövas till det allmänna bästa, finns ingen anledning att begränsa prerogativets räckvidd. Den gode prinsen förstår att hantera det rätt.[17] Men Locke poängterar att prerogativet är bundet till prinsens dygd. Om en sämre efterträdare gör anspråk på motsvarande handlingsutrymme existerar inget prejudikat. Den lagstiftande makten kan med hänvisning till att den nya exekutiven saknar föregångarens moraliska kvaliteter inskränka prerogativets omfattning.[18]

Även i kapitlet om den lagstiftande makten utgör dygden förtroende den avgörande gränsen mot illegitim politisk makt. Med erfarenheterna från parlamententets hårda agerande mot de radikala puritanerna i samband med Monmouthkrisen i färskt minne var Locke lika angelägen om att begränsa den lagstiftande makten som den exe-

kutiva. Om de överskred sina befogenheter, att verka för det allmänt goda och skydda folkets liv och egendom, bröt de förtroendet och makten återgick till folket, dess ursprungliga källa. Bakom Lockes uppfattning att parlamentet lika lite som exekutiven kunde ha absolut makt fanns dels synen att absolutismen oavsett form stred mot Guds avsikt med sin skapelse, dels att den enskilde människans dåliga egenskaper som maktlystnad, fruktan, dårskap och korruption, också kunde iscensättas i parlamentet.

> *Whensoever therefore the Legislative shall transgress this fundamental Rule of Society; and either by Ambition, Fear, Folly or Corruption, endeavour to grasp themselves, or put them into hands of any other Absolute Power over the Lives, Liberties, and Estates of the People; by this breach of Trust they forfeit the Power, the People had put into their hands (...).*[19]

Också i *Two Treatises* sista kapitel "Of the Dissolution of Government" har begreppet "trust" en framträdande plats.[20] Att agera mot det givna förtroendet som gavs i samtycket ger medborgarna rätt att upplösa styrelseskicket. I ett exempel argumenterar Locke för att kungen under sådana omständigheter kan ställas inför rätta som vilken annan man som helst. Hur allvarligt Locke ser på löftesbrottet går inte att ta miste på. Därigenom hotar kungen samhällets fortbestånd och placerar sig i ett krigstillstånd mot medborgarna.[21]

Förtroendets förutsättningar i förnuft och känsla

Om nu Locke ansåg att förtroende var samhällets grund, hur tänkte han sig det i praktiken? Den naturliga lagen fanns som en plikt för alla människor och förenade därmed härskare, lagstiftare, engelsmän och indianerna i en gemensam norm att sträva mot, men problemet var att normen i praktiken neglierades. Som Dunn påpekar, Locke svarar inte på frågan hur pålitlig människan var. Ett generellt svar på det var lika omöjligt att ge för Locke som för en samtida filosof. Men

Locke har i stället en klar föreställning om förtroendets ramar, vad som påverkade människan i riktning mot ökad pålitlighet.[22] Den analysen återfinns inte i *Two Treatises*, utan i *Essay*. I kapitlet om de moraliska relationerna gav Locke en systematisk framställning hur de moraliska handlingarna skapas. Det första nödvändiga villkoret är Guds existens. Som skapare till den naturliga lagen är Gud upphovet till normen och ordningen utan vilken mänsklig existens inte är möjlig.[23] En illustration till hur fundamental Gud är i Lockes tankevärld speglas i hans uppfattning att religiös tolerans inte kunde omfatta ateister. För att vara ateist innebar att förneka den gudomliga ordningen och ställa sig utanför dess normsystem. Varken förtroende, överenskommelser eller eder var bindande för ateisten och därmed hotades grunden för samhällets existens.[24] Men även för gudstroende är Guds existens bara en av flera grunder till de moraliska handlingarna. Det andra lagsystemet som befordrar moralen är de världsliga lagarna som upprätthålls genom politiken. Makten finns i hotet om sanktion, ett förhållande som få medborgare är omedvetna om.[25] Det tredje systemet "the law of Opinion or Reputation" tillskriver Locke den avgörande betydelsen för vad som anses vara moral och omoral i ett samhälle.[26] Här används också dygdebegreppet, för att karaktärisera de gällande normerna, men utan en metafysisk essens. Den stora vikt Locke fäster vid detta informellt etablerade värdesystem indikerar att dygderna hade en fortsatt betydelse för den politiska teorin. Trots den anti-metafysiska definitionen, hävdar Locke att dygden som ett allmänt värdemönster har en avgörande betydelse för ett samhälles stabilitet.[27] John Dunn nämner en fjärde ramfaktor som påverkar människans pålitlighet, den medfödda socialiteten som Locke särskilt framhäver i *Two Treatises*. Den fungerar som en drivande kraft för människan att söka sig till sina likar, och med språkets och förståndets medverkan skapas dessutom en behaglig samvaro. Som Dunn påpekar, utan denna socialitet hade "the law of Reputation" inte fungerat.[28]

Lockes framställning av "the law of Opinion" betonar att de moraliska normerna står i beroende till traditioner, seder och bruk.

Det ger ett betydande mått av relativitet i vad som räknas som gott och ont. Om den uppfattningen förenas med Lockes hedonistiska teori - uppfattningen att människans handlande främst styrs av lust och olust - framtonar bilden av en människa som med tvekan kan framstå som ansvarig för sina handlingar. Hur ska den uppfattningen förenas med förtroendet som samhällets grund? Dunn hävdar att man måste ta fasta på andra inslag i Lockes människosyn om förtroendet ska kunna vara bas för en relation. Det kräver att människan betraktas som en fri agent, att hon verkligen överblickar och förstår konsekvenserna av sitt handlande. Annars är grunderna för förtroenderelationen oklar.[29]

Men är inte förtroendets natur - både som motiv för uppkomst och upprätthållande - att det tillåter rationella överväganden att samsas med vanebaserade ställningstaganden? Därmed kan komplexiteten i de mänskliga handlingarna reduceras till ett överblickbart antal som man sedan kan välja förhållningssätt till. En av de få teoretiker som mer systematiskt ägnat sig åt förtroendebegreppet, främst dess sociala funktion, är den tyska sociologen Niklas Luhmann i boken *Trust and Power*.[30] Luhmann hävdar att förtroende i någon form måste finnas i alla samhällen. Förtroendet är grunden för samarbete ska upplevas som meningsfullt och nödvändigt för att ett samhälle ska vara handlingskraftigt. Luhmann ser förtroende bl. a. som en rationell strategi för att reducera verklighetens komplexitet till ett antal överblickbara alternativ. En individ kan varken styra eller kalkylera alla de handlingar som en annan människa kan tänkas utföra. Utan förtroende stagnerar samhällen och institutioner. Var och en lever enligt sin egen moral och utför bara de nödvändigaste handlingarna. Men existensen av förtroende leder till att oönskade handlingsalternativ kan tänkas bort. Om förtroende finns minskar människans oro. Därmed ökar också individernas handlingsbenägenhet. Det fungerar som en dynamisk princip som stimulerar till initiativ.

Luhmanns uppfattning att förtroende innebär att oönskande handlingsalternativ kan elimineras är väl förenligt med Lockes användning av begreppet. Just på grund av den mänskliga friheten och

den därav följande oöverskådligheten av de mänskliga handlingarna krävs förtroende. Det överlämnas i samband med den politiska maktens konstituterande.[31] I förtroendet ingår att välja de bästa medlen för att skapa ett gott samhälle. Därefter kan medborgarna inte i detalj kontrollera sina makthavare. Makthavarna kan inte detaljstyra medborgarna i syfte att säkra ett allmänintresse. Ett sådant samhälle skulle få misstroendet som utmärkande egenskap. Förtroendet kräver inte rationella människor, utan uppkommer snarare på grund av motsatsen, som uttryck för en insikt att det inte går att kontrollera och överblicka de mänskliga sammanhangen i alla detaljer. Men de grundläggande målen måste delas av alla medborgare till vilka även de styrande hör. De har ingen särställning. Också ett annat perspektiv kan anläggas på Lockes användning av förtroendet. En betydelsefull slutsats från *Essay* var att det inte gick att förankra männniskans handlade i ett kunskapsteoretiskt tillfredställande resonemang. De flesta tankar och handlingar byggde inte på rationella överväganden. Hur var då samhället möjligt? Lockes svar är att den bristande rationaliteten kompenseras av förtroendet.[32]

Men han inser att det är inte tillräckligt med ett informellt etablerat förtroende, utan normerna behöver institutionaliseras. *Two Treatises* kan läsas som ett förslag på hur förtroendet ska institutionaliseras. Politiken är medlet för detta, att etablera en formaliserad norm som bärs upp av medborgarnas vision om det goda livet som ytterst kan härledas från den naturliga lagen. Lagarna är ett av de främsta verktygen för detta. En fast värdenorm etableras av människorna själva som innebär att förtroenderelationerna stabiliseras. För Locke innebär den mänskliga mångfalden och den följande relativiteten i vad som räknas som dygd, att dessa normer måste fastställas genom ett samtycke. Det är inte självklart vad som räknas som gott och ont. Endast det explicita samtycket kan bekräfta att individerna är överens. Här krävs ett mått av rationell förmåga, men som Locke försöker visa, denna rationalitet kan dokumenteras med historiska exempel.[33] I dessa exempel liksom i det följande kapitlet om målen för det politiska samhället, framtonar en tillit till människans förmåga att

ordna sina omständigheter. De flesta människor är inte medvetet onda, men det fåtal som är, kan skapa desto större skada. Och mot dem måste de övriga medborgarna skydda sig.[34]

Men förtroendet rymmer också ett anti-rationellt inslag som kompletterar det det reflexiva omdömet och gör det till en god vana. I vardagslivet ersattes omdömet ofta av ett vanemässigt beteende som i för sig inte behövde innebära sämre kvaliteter än ett omdömesbaserat handlande. Uppfostran och utbildning är de främsta sätten att etablera korrekta vanor som minskar kraven på ett reflekterat tänkande för att handla moraliskt rätt. De kan betraktas som former för att etablera och vidmakthålla ett samhälles moraliska normer. Innehållet i förtroendet skapar ett samhälles politiska traditioner, vad medborgaren kan förvänta sig av makten. Medborgaren kan förlita sig på att politikerna handlar i det allmännas intresse. Men traditionen är åtkomlig för kritik. Förtroendet är en traditionsbaserad norm, men den rymmer också omdömet eller den kritiska reflektionen som gör det möjligt att ifrågasätta makten. Dygden förtroende finns både i känslan och förnuftet. Själva poängen med dygden är den ger ett alternativ till att dela upp människan i förnuft och känsla, i rationalitet och irrationalitet. Lockes människosyn och därmed uppfattning om samhällets politiska möjligheter följde den aristoteliska traditionen. Såväl förnuft som känslor var åtkomliga för moralisk förbättring.

Avslutning

Jag har försökt visa att dygdeteorin spelar en central roll i Lockes filosofi. Hans djupa skepsis mot de politiska och sociala institutionerna riktade sig mot att de förstorade människans brister. I detta perspektiv framstod den enskilda människans karaktär som ett säkrare moraliskt fundament än kollektivets egenskaper. Tvivlet på den kollektiva dygden hade en konkret historisk förankring i Lockes erfarenheter av den instabila engelska inrikespolitiken från 1670-talet. Hans analys är sprungen ur ett samhälle som saknade politisk stabilitet.

Men Lockes människosyn representerar inte någon optimistisk individuell förnuftstro. I hans filosofi lyfts andra egenskaper fram, begär och känslor är de huvudsakliga mänskliga drivkrafterna. Den kunskapsteoretiska och politiska individualismen bottnade i en fruktan för vad människan kunde åstadkomma som gruppvarelse. Inbördeskrig, grymheter och orättvisor tillhörde människan som delaktig i en social situtation som begränsade friheten att handla annorlunda. Politikens stora utmaning låg i att förankra den sköra dygden, att skapa ett samhällsklimat av förtroende.

Fotnoter

[1] Citerat efter John Dunn "From applied theology to social analysis" I Hont & Ignatieff *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, 1983, s. 124.

[2] Se Peter Lasletts förord till *Two Treatises*, s. 79-92.

[3] Hänvisningarna är till John Locke *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, 1975, och *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988.

[4] Den enda utförliga behandlingen av "trustbegreppet" hos John Locke är John Dunns "The concept of 'trust' in the politics of John Locke", i Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984. John Colman *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, 1983, behandlar inte förtroendebegreppet, och dygd nämns bara kortfattat. Frågan behandlas inte heller i en av de senaste Lockemonografierna, Ian Harris *The Mind of John Locke, A Study of political theory in its intellectual setting*, Cambridge University Press, 1994.

[5] Min analys står i beroende till Dunns uppsats. Han hävdar att Lockes filosofiska tänkande: "(and in my view the central burden of his philophical thinking in its entirety) was directed toward an understanding of the rationality and moral propriety of human trust.", a.a. s. 280. Dock, Dunn har inte ägnat Lockes förtroendebegrepp mer analys än uppsatsen ovan. Två avgörande skillnader mellan Dunns analys och min, är att jag inte ser gudstron som lika avgörande för Lockes tänkande. Förtroende kan existera, även i Guds frånvaro. Den andra skillnaden är att jag ser förtroendet som en aristotelisk dygd, d.v.s

en rationell egenskap som förenar förnuft och känsla. Dunn framställer Lockes dygd som en uppgiven strategi, vad som återstår efter att det epistemologiska sökandet efter moralens grund misslyckats. Se a.a. s. 283.

[6] *Two Treatises* 2.95.

[7] "But submitting to the Laws of any Country, living quietly, and enjoying Priviledges and Protection under them, *makes not a Man a Member of that Society*: (...) Nothing can make any Man so, but his actually entering into it by positive Engagement, and express Promise and Compact." *Two Treatises* 2.122.

[8] Idén om "trust" eller "fides" - som det latinska uttrycket lyder - hade en betydelsefull roll i den hellenistiska filosofin. Cicero diskuterar förtroende som en nödvändig egenskap för att bli älskad, uppnå ära och vara värdig det politiska ansvaret. Se Cicero *On Duties*, Cambridge University Press, 1991, s. 7, 11, 13, 70, 72, och särskilt s. 74.

[9] John Dunn hävdar att Locke inte skiljer på orsaker och existensvillkor, se a.a. s. 280.

[10] John Locke *Essays on the law of nature,* essay VIII, s. 213.

[11] *Two Treatises* 2.14.

[12] *Two Treatises* 2.22.

[13] Se även *Two Treatises* 2.171. "*Secondly, Political Power* is that Power which every Man having in the state of Nature, has given up to the hands of the Society, and therein to the Governours, whom the Society hath set over it self, with this express or tacit Trust, That it shall be imployed for their good, and preservation of their Property:"

[14] *Two Treatises* 2.149.

[15] *Two Treatises* 2.155.

[16] "This Power to act according to discretion, for the publick good, without the prescription of the Law is called *Prerogative*." *Two Treatises* 2.60.

[17] "For as a good Prince, who is mindful of the trust put into his hands, and careful of the good of his People, cannot have too much *Prerogative*, that is, Power to do good." *Two Treatises* 2.164. Se även 2.167.

[18] *Two Treatises* 2.166.

[19] *Two Tretises* 2.222.

[20] *Two Treatises* 2.221, 2.222, 2.226, 2.227, 2.228, 2.231, 2.239, 2.240, 2.242.

[21] "The breach of Trust, in not preserving the Form of Government agreed on, and in not preserving the Form of Government agreed on, and in not intending the end of Government it self, which is the publick good and preservation of Property. When a King has Dethron'd himself, and put himself in a state of War with his People, what shall hinder them from prosecuting him who is no King, as they would any other Man, who has put himself into a State of War with them." *Two Treatises* 2.239.

[22] Se Dunn a.a. s. 290f.

[23] "*First*, The *Divine* Law, whereby I mean, that Law which God has set to the actions of Men, whether promulgated to them by the light of Nature, or the vocie of Revelation. (...) This is the only true touchstone of *moral Rectitude*; and by comparing them to this Law, it is, that Men judge of the most considerable *Moral Good* or *Evil* of their actions (...)" *Essay* 2.28.8.

[24] "(...) neither faith (fides), nor agreement, nor oaths, the bonds (vincula) of human society can be stable and sacred for an atheist: so that, if God is once taken away, even simply in opinion, all these collapse with him". John Locke *Letter of Toleration*. Citerat efter Dunn a.a. s. 288.

[25] "*Secondly*, The *Civil* Law, the Rule set by the Commonwealth, to the actions of those, who belong to it, is another Rule, to which Men refer their Actions, to Judge whether they be *criminal*, or no. This Law no body over-looks (...)" *Essay* 2.28.9.

[26] "*Thirdly*, *The Law of Opinion and Reputation*. Vertue and Vice are Names pretended, and supposed every where to stand for actions in their own nature right and wrong: (...) Nor is it to be thought strange, that Men every where should give the Name of *Vertue* to those actions, which amongst them are judged praise worthy; and call that *Vice*, which they account blamable. (...) Thus the measure of what is every where called and esteemed *Vertue* and Vice is this approbation or dislike, praise or blame, which by a secret and tacit consent establishes it self in the several Societies, Tribes, and Clubs of Men in the World" *Essay* 2.28.10. "The Penalties that attend the breach of God's Laws, some, nay, perhaps, most Men, seldom seriously reflect on: and amongst those that do, many, whilst they break the Law, entertain Thoughts of future reconcilation, and making their Peace for such Breaches. And as to the Punishments due from the Laws of the Commonwealth, they frequently flatter themselves with the hopes of Impunity. But no Man scapes the Punishment of their Censure and Dislike, who offends against the Fashion and Opinion of the Com-

pany he keeps, and would recommend to himself (...) But no Body, that has the least Thought, or Sense of a Man about him, can live in Society, under the constant Dislike, and ill Opinion of his Familiars, and those he converses with. (...) This is a Burthen too heavy for humane Sufferance (...)". *Essay* 2.28.12.

[27] Jämför Alasdair MacIntyres annorlunda uppfattning i *After Virtue,* Duckworth, (1981) 1985, och även i hans senare arbeten t.ex. *Whose Justice, Which Rationality?* Duckworth, 1988.

[28] Dunn a. a. s. 292.

[29] Dunn a.a. s. 294.

[30] Niklas Luhmann *Trust and Power*, John Wiley & Sons, 1979.

[31] *Secondly, Political Power* is that Power which every Man, having in the State of Nature, has given up into the hands of the Society, and therein to the Governours,whom the Society hath set over it self, with this express or tacit Trust, That it shall be imployed for their good, and the preservation of their Property. *Two Treatises* 2.171.

[32] The duties of life are not at variance with one another, nor do they arm men against one another - a result which, secondly, follows of necessity from the preceding assumption, for upon it men are, as they say, by the law of nature in a state of war; so all society is abolished and *all trust, which is the bond of society.* (m.k.) John Locke *Essays on the Law of Nature*, s. 213.

[33] *Two Treatises* 2.106-115.

[34] "And where it not for the corruption, and vitiousness of degenerate Men, there would be no need of any other; no necessity that Men should separate from this great and natural Community, and by positive agreements combine into smaller and divided associations." *Two Treatises* 2.128.

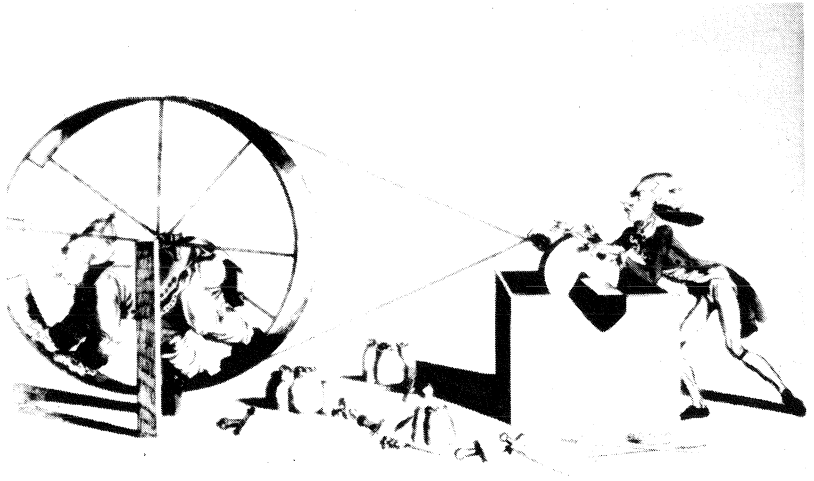
Politikkens rolle i Adam Smiths samfunnsoppfatning

Thomas Krogh

Temaet for dette korte essayet er forholdet mellom økonomi på den ene siden og politikk (og dermed også moral) på den andre i Adam Smiths forfatterskap. Jeg vil prøve å se på dette forholdet ut i fra den idehistoriske bakgrunn for den skotske opplysningsfilosofi, og særlig dens forhold til det vi i politisk idéhistorie etterhvert har vent oss til å kalle den republikanske tradisjon eller "civic humanism".[1]

Hensikten er ikke å argumentere for at Smith på et enkelt vis skulle kunne innlemmes i noen av de store tradisjoner innen politisk filosofi, og slett ikke å hevde at Smith uten videre skulle kunne plasseres innen en republikansk tradisjon. I beste fall kan vi bare regne med å oppdage at Smith har enkelte og nærmest indirekte forbindelseslinjer med tradisjoner som den republikanske, at hans egne posisjoner gror ut av tidligere posisjoner i den politiske teori og derfor kan oppfattes som en forlengelse eller ofte som en erstatter for bestemte tidligere oppfatninger og argumenter. Smiths forhold til de tidligere tradisjoner kommer kanskje særlig til uttrykk der man kan registrere en ambivalens eller en nøling, der man oppdager at han anerkjenner bestemte problemer som forbinder ham med de problemer som også preget den republikanske tradisjon. For å søke disse enkeltstående kontaktpunkter er det nødvendig å delvis bevege seg på metaplan og se på litteraturen om Smith, men jeg håper de følgende sider ikke fører helt vekk fra hans egne tekster.

Likevel skiller vel allerede en slik problemstilling seg sterkt fra den type spørsmål man i de siste 25 til 30 år har funnet det rimelig å stille til Smiths tekster. Så lenge en mer eller mindre dogmatisk marx-



Pitt's Plot, av J.J. David, 1794.

isme rådet grunnen, ble kanskje Smith respektert på grunn av den rolle som grunnlegger av moderne økonomi Marx tilla ham. Men noe mer enn en borgerlig ideolog ble han ikke. I åttiårene var det vel ikke så meget et nytt Smith-bilde, som en Umwertung av verdiene i politikken som dukket opp. For neo-liberalerne i åttitallets Adam Smith-klubber hadde vel egentlig den samme tolkning av Smith som marxistene, han var fremdeles assosiert med laissez-faire og minimalstaten, med markedskreftenes spill, uansett om disse fenomenene ble positivt eller negativt bedømt.

I dag er dette vel ikke dette lenger alternativer som virker særlig tiltrekkende. Etter at ultraliberalismen falt som politisk ideologi, når det ikke lenger er så populært å spille det positive ved uhindret oppfølging av egeninteressen ut mot arbeid for det felles beste, har også den akademisk verden begynt å få opp øynene for andre sider ved Smith enn dem som vulgærmarxismen og -liberalismen i sine perioder hadde øye for. Vi er blitt mer oppmerksomme på de institusjonelle sider ved selve hans økonomi, og vi ser klarere den vekt han la på og måtte legge på, det politiske og det juridiske apparat som nødvendige forutsetninger for at markedsmekanismen skulle fungere.

Men dette fører ikke automatisk til noen klare forbindelser mel-

lom Smith og den republikanske tradisjon. Selv ikke i de gode, gamle dager da man var opptatt med *Das Adam Smith - Problem*, med forholdet mellom sympatifølelsen i *Theory of Moral Sentiments* og selvinteressen *The Wealth of Nations*, førte ingen forsøk på å enten forene eller skille klart mellom sympati og selvinteresse i retning av å se berøringspunkter mellom Smiths moralfilosofi og republikianismens teori om dyder knyttet til politisk deltakelse.

Men innledningsvis kan vi notere at det historisk sett her finnes en forbindelse, det er mulig å finne en felles figur i opprinnelsen til både republikianismen og Smiths moralpsykologi.

I Smiths teori om sympatifølelse inngår det en henvisning til en teori om at vi bygger opp i oss en psykisk instans som fungerer som en objektiv iakttager. Vi internaliserer i oss et objektiv, eller om man vil, intersubjektivt perspektiv, "the man within the breast".

La meg knyttet to betraktninger til denne tanken hos Smith, hvorav den første er mer en digresjon.

I Rousseaus filosofi finnes det en avgjørende distinksjon mellom to forskjellige selv-forhold. Denne distinksjonen utgjør i seg selv hva man kunne kalle en historisk psykologi og er en hjørnestein i hans kulturkritikk. Rousseau skiller, som vi husker, mellom kjærlighet til seg selv, og amour-propre, som kan gjengis med egenkjærlighet.

Kjærlighet til seg selv er en opprinnelig tilstand i det enkle og ufordervete mennesket, som skal kunne forklare både selvopprettholdelsesdriften og oppståelsen av medmenneskelighet. Egenkjærlighet derimot, er ikke naturlig, den oppstår kun i det utviklete samfunn og bygger på fornuften. En slik innstilling er uforenlig med idealet om det hele og selvtilstrekkelige mennesket, for den bygger på å se seg selv slik vi blir sett av andre, å betrakte seg selv ut fra det inntrykk vi mener vi har gjort på andre, slik vi fremtrer i deres øyne.[2]

Selvfølgelig farger Smith og Rousseau denne mekanismen og det den fører til, i helt ulike farger. Men poenget er nettopp at det synes å være *den* samme mekanisme, internaliseringen i oss av et atferdsstyrende prinsipp ut fra vår opplevelse av andres reaksjoner på oss, som beskrives av begge og vurderes ulikt. Det er fristende å tenke seg

at Rousseau ut fra idealet om det enkle, før-kulturelle individ, måtte avvise en slik psykologisk mekanisme. Smith derimot, som aksepterte det moderne, handelskapitalistiske samfunn (jeg bruker ordet handelskapitalistisk som oversettelse av uttrykket commercial i 1700-tallets engelsk) måtte også akseptere at i en verden av utstrakt funksjons- og arbeidsdeling, hvor alle avhenger av hverandre og bare bidrar til en forsvinnende del av egen livsopprettholdelse, må vi forutsette et begrep om det egne selv som i en viss utstrekning gjør det til et produkt.

> *"....we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with sentiments and motives which influenced it. We can never survey our own sentients and motives, we can never form any judgement concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station and endeavour to view them as at a certain distance from us. But we can do this in no other way than by endeavouring to view them with the eyes of other people, or as other people are likely to view them."*[3]

Smith viderefører dette prinsippet på et subtilt vis, ved å skille mellom atferd styrt etter ønsket om direkte å oppnå ros og unngå daddel, og det internaliserte ønsket, "the man within the breast", om å oppnå å være verdig til å bli rost og unngå å fortjene å bli dadlet.[4]

En slik fortolkning kan finne støtte i følgende oppsummering av Nicolas Phillipson:

> *"Smith's thinking about the social structure of commercial society was governed by two principles. The first was contained in his understanding of the economic mechanisms which governed the progress of the division of labour. The second was his belief in the moral value of the process of "higgling and bargaining" which took place in the market place of a free commercial society. For this was the best*

means of generating the opulence, freedom and sense of independence and self-respect that men posses when they love their lives according to the principle of propriety"[5]

Nå *oppsto* jo ikke dette idealet om internalisering av et objektivt prinsipp med en moderne verden, selv om det er forståelig at det ble akseptert der. Og dermed er vi tilbake til mitt hovedtema, Smith og republikianismen og den andre av de to bemerkninger jeg adviserte over. For i bakgrunnen her lurer stoisismen, det vi internaliserer, hvordan denne instansen enn oppsto, har klare forbindelser med idealet om den stoiske vismann. I det hele er det vel ikke så feilaktig å beskrive *Theory of Moral Sentiments* som en av de siste positive varianter av det klassiske, dydsteoretiske språk i moralfilosofien. Bak neste hjørne lurer såvel den kantianske, deontologiske etikken som utilitarianismen.

Så Smith og republikianismen har et felles utgangspunkt, eller noen felles aner. Den stoiske etikk, filtrert ikke minst gjennom Cicero, ligger til grunn for civic humanism og også for republikianismen. Men i denne opprinnelige tradisjon spilte jo også henvisningene til et normativt naturbegrep, til naturlige rettigheter, en vesentlig rolle. Det merkverdige er hvordan et slikt dydsteoretisk språk skulle komme til å kunne gå sammen med en teori som *også* førte et språk som var tilpasset en possessiv og individualistisk innstilling.

Skulle man i dag fremdeles ønske å operere med et Adam Smith problem, å søke etter en, eventuelt manglende, sammenheng mellom *Theory of Moral Sentiments* og *The Wealth of Nations,* måtte det etter mitt syn lokaliseres her. Men jeg ville ikke formulere det om en splittelse mellom to verker, snarere som et spørsmål om hvordan en og samme ramme *kunne* romme både en pre-moderne modell om det selvkontrollerende og selvopprettholdene individ og legitimeringen av et individ som er beskjeftiget med økonomisk aktivitet ut fra ikke-altruistiske motiver.

Man kan ikke avvise denne sammenhengen som uinteressant, for den viser til det samlete settet med teoretiske forutsetninger som Smith hadde for å behandle både økonomiske og politisk-moralske

spørsmål. Han må selv ha ment at begge typer problemer kunne behandles innen rammen av en menneskemodell som ennå i videste forstand kunne beskrives ved hjelp av og innen rammen av den klassiske dydsteorien.

Men en påvisning av dette forblir jo fremdeles nokså abstrakt, hvis vi ikke går nærmere inn på forholdet mellom politikk, det vil si en teori om institusjoner og atferd i tilknyttet de politiske institusjoner, og økonomi, det vil si atferd knyttet til produksjon og bytte av produkter. Det er neppe noen tvil om at Smith ikke begrenset seg til å gi, eller mente at det han gav, var en beskrivelse på to ulike nivåer, politikkens og økonomiens nivå. Han gav også en fremstilling av forbindelsen mellom forhold knyttet til markedsinstitusjonen og til de ulike typer politiske styreformer, *og* demed de former for moralpsykologi som er relevante i forbindelse med disse to feltene. Forholdet mellom økonomi og politikk hos Smith dreier seg overhodet ikke hvordan en senere kommentator skulle sette to ulike verker i sammenheng. Det dreier seg om hvordan Smith ville utarbeide en samlet teori som omfattet *både* en nødvendigvis sammensatt og kompleks generell moralpsykologi og en sammensatt og kompleks moralsk kode for kommersielle samfunn som var mer komplisere enn dem vi tidligere kjente. Men denne alltid forutsatte forbindelsen, blir likevel liggende under overflaten i *The Wealth of Nations*, selv om vi går ut fra at Smiths teori om produksjon alt i utgangspunktet må tolkes som en teori om produksjonssfærens institusjoner.

Det er for å forstå muligheten for en slik samlet behandling innen Smiths forfatterskap at det lønner seg, slik mange moderne kommentatorer nå gjør, å se på de historiske forutsetningene ikke bare for de økonomiske teoriene, men hele samfunnsteorien i den skotske opplysningsfilosofien i tidligere politiske teorier, blant annet i republikianismen. En første oversikt over temaet kan vi hente hos Anthony Pagden.[6] Han skiller mellom fire språk i tidlig moderne politisk tenkning. Språk forståes her, i tradisjonen fra Pocock og Skinner, som de begrepsmessige og lingvistiske rammer og ressurser som politisk debatt finner sted innenfor.

Disse fire språk er 1; det han kaller politisk aristotelisme, eller naturrettsfilosofi fra Thomas til Pufendorf, 2; *civic humanism* eller republikianisme, slik den særlig presenteres i Pococks grandiose verk, 3; Hobbes' *political science* som en viderefører av 1, og endelig 4; de økonomiske og historiske teoriene om *the mercantile society* i den skotske opplysningstiden. Språk 4, Smiths språk, kan med fordel ses på som en viderefører av både 1 og 2.

En slik språkbruk synes i dag å bli bekreftet hos et antall ulike forskere. Men flere nyanser kan være nødvendige. [7] Man kan hevde at det finnes en indre spenning i selve den republikanske tradisjonen: På den ene siden hadde man en retning som først og fremst går i retning av å forsvare den klassiske republikk, eller i hvert fall et begrenset og konstitusjonelt kongedømme, som det politisk beste styresett. På den andre siden har man alt hos Cicero og i renessansens neoaristotelisme et begrep om det vi i dag kaller negativ frihet, eller frihet fra, dvs. en vektlegging av beskyttelse av rettigheter som eiendom mot ytre overgrep. Her fremstår samfunnet mer som en form for kulturfellesskap, et fellesskap med begrenset tilgang må vi vel tilføye, enn som en *patria*, som det man aktivt setter sitt liv inn for.

Uansett er det viktig å fastholde det elementet av indre forbindelser mellom de ulike språk som vi finner hos Pagden. For det er bare i form av en slik videreføring han beskriver, av kontinuitet gjennom transformering, at vi kan snakke om en forbindelse mellom Smith og republikianismen. I denne transformasjonen bevares elementer fra republikianismen ved at de innlemmes i Smiths behandling av forholdet mellom politikk og en økonomi, en økonomi som denne selv tradisjonen ikke hadde noen begrep om.

I første omgang er det viktig å slå fast at begrep som frihet og rettferdighet har en annen posisjon hos Smith enn i de republikanske hovedstrømninger, selv om de er grunnnleggende begrep også hos ham.

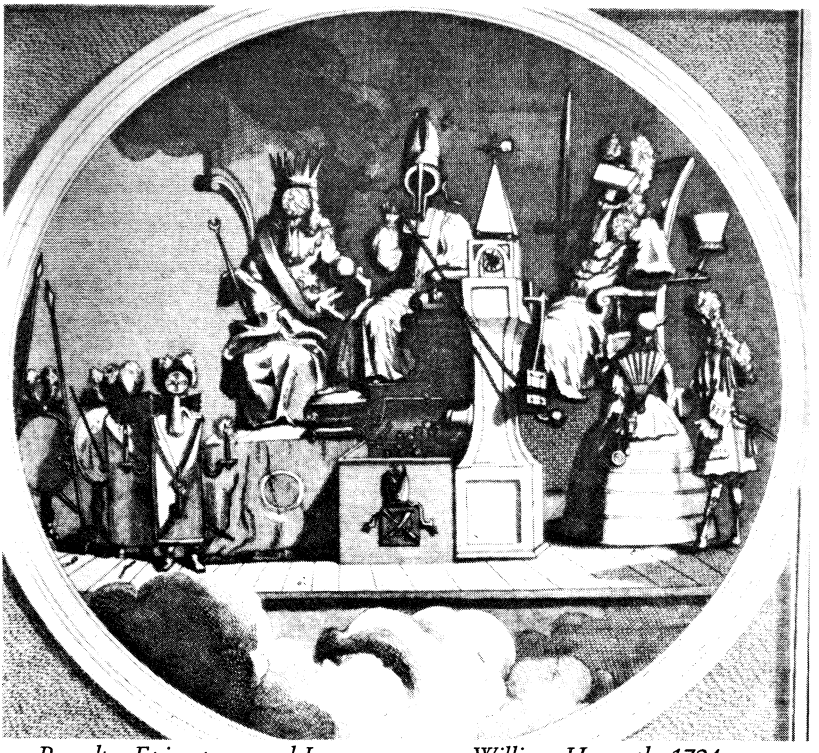
Quentin Skinner har argumentert for at den republikanske tradisjon er et unntak fra den vanlige oppfatning om at begrepene om positiv og negativ frihet alltid er forbundet med henholdsvis liberalisme

og kommunitarianisme. For den republikanske tradisjon forsvarte, i følge Skinner, et begrep om negativt frihet. Slik sett sto den for et forsvar mot en uinnskrenket statsmakt. Men samtidig forsvarte den et begrep om et liv for fedrelandet, en plikt til positiv innsats uten at dette ble oppfattet som et uttrykk for en teleologisk menneskenatur.[8]

Her berører Smiths rettferdighetsbegrep republikianismen på bare ett punkt. I *Theory of Moral Sentiments* innfører Smith begrepet om kommutativ rettferdighet. Den går ut på å unngå å direkte skade vår neste, det som er påbudt av denne form for rettferdighet kan bli tvunget igjennom ved lov, slik at brudd på denne typen moralske regler er forbundet med straff.[9] Som Smith selv sier, er dette et annet (og snevrere) begrep om rettferdighet enn det som i tillegg er knyttet til ros eller daddel, og som omfatter alle former for samfunnsmessig dyd.

På samme vis hadde den økonomiske teorien overskredet det skillet mellom otium og negotium, mellom henholdsvis livet i form av fornem tilbaketrukkenhet og i aktiv innsats for fedrelandet, som preget den humanistiske tradisjonen. Dette begrepsparet preget meget av den humanistiske debatten om det rette liv og forholdet mellom mennesket og staten. Som så mange humanistiske begrep og diskusjonstema har det selvsagt sin bakgrunn og opprinnelse i antikken, i skillet mellom vita contemplativa og vita activa. [10] Den økende grad av akseptering av selv-interessen i både politisk og økonomisk sammenheng, som vi finner i moderne tid, kan ikke reduseres til at én av sidene i denne debatten får overtaket. Individet som følger sine egne rasjonelle interesser, representerer jo hverken en innsats for fedrelandet ut fra de klassiske oppskrifter på offentlige dyder eller *en* tilbaketrekningen til privatsfæren for å dyrke de studier som passer seg for et fritt menneske. Dette skillet mellom politikk og offentlighet som aktivitet, og det private som kontemplasjon, kan jo nettopp ikke fange inn den form for virksomhet som vil prege det fremvoksende borgerlige samfunn i det 18. århundre.

Men dette begrepet om det borgerlige samfunn gir oss likevel et stikkord for å se en nærmere form for forbindelse mellom liberalisme



Royalty, Episcopacy and Law, gravyr av William Hogarth, 1724.

og klassisk republikianisme. Og den ligger i begrepet frihet.

Den klassiske republikanske tradisjon var jo rettet først og fremst mot fremveksten av de store, monarkisk styrte nasjonalstater i Europa. Dens fiende var trusselen mot den individuelle frihet slik den i første rekke kom til uttrykk i det tilnærmet uinnskrenkete maktmonopol hos fyrstene i disse statene. Og også liberalismen hadde som et vesentlig innslag en front mot privilegier hos aristokratiet og inngrep i den økonomiske frihet i de absolutistiske og merkantilistiske stater. Den tilfeldige og individuelle maktutøvelse, baroner som rir ned folks åkrer, fyrster som etter forgodtbefinnende fordeler politisk makt og økonomiske monopolrettigheter til sine favoritter - i slike fiendebilder har liberalismen og republikianismen et felles element. Man må tross alt huske på at selv om eiendomsrett kom til å bli

knyttet til et helt annet begrep om privat virksomhet enn i republikianismen, var forsvaret for eiendom også i denne sist retning alltid en del av det begrep om frihet den forsvarte. Som vi så, tilskrev Skinner republikianismen et begrep om negativ frihet.

Men hvis Smith og republikanerne er forenet i motstanden mot fyrster individuelle maktutøvelse på det økonomiske som det politiske felt, er det rimelig å spørre videre om hvordan det meget snevre begrep om rettferdighet som vi fant hos Smith, har kommet til å spille den fundamentale betydning det har i hans tenkning. Ett mulig og elegant svar på dette spørsmålet, finner vi hos Michael Ignatieff og Istvan Hont. [11]

De ser nettopp Smith som en viderefører gjennom en transformering av arven fra den jurisprudentielle tradisjon. Dette skjer på to felt samtidig.

Det ene er en *historisering* av de tradisjonelle oppfatninger om oppståelse av eiendom og eiendomsrett. Historiseringen får form av det man i den skotske opplysningsfilosofi kalte for "de fire stadiers lov", en stadieteori for den historiske utvikling av de ulike menneskelige samfunn ut fra den produksjonsmåte som bestemte det enkelte samfunn, opp til det handelskapitalistiske. Det andre er en ny bruk av nettopp kommutativ rettferdighet som legitimering av slike moderne samfunn. Og her kan vi trekke linjen tilbake til legitimeringen i tidligere republikanske teorier.

Tidligere samfunn kunne hevde at de bygget på prinsipper om politisk dyd og fellesskap, og at de på denne måten gav sine medlemmer en moralsk status nettopp ved at de ble trukket inn i politisk deltakelse for å bevare fedrelandet. Men denne type legitimering tok ikke hensyn til det fremvoksende borgerlige samfunns problemer. Slike teorier kunne ikke løse fattigdomsproblemet i de tradisjonelle samfunn. Hverken tidligere republikker eller moderne handelskapitalistiske samfunn var, eller ønsket å være, økonomisk egalitære. Men de moderne samfunn var så meget rikere enn tidligere samfunn at de kunne gi sine fattige en langt bedre tilværelse enn før. Våre fattige er fattige, men de er rikere enn tidligere tiders rike.

Om disse moderne fattige sier Smith:

Compared, indeed, with the more extravagant luxury of the great, his accommodation must no doubt appear extremely simple and easy, and yet it may be true, perhaps, that the accommodation of an European prince does not always so much exceed that of an industrious and frugal peasant as the accommodation of the latter exceeds that of many an African king, the absolute master of the lives and the liberties of ten thousand naked savages.[12]

Men den type sammenligningen som var aktuell, var selv sagt med de tidligere europeiske samfunn. De var bedre enn våre hvis vi ser på utviklingen av de mer heroiske menneskelige egenskaper. De beste individer før var bedre enn de beste i dag. Men vår tids samfunn er sikrere og tryggere - og mer rettferdige, hvis man tolker rettferdige i den snevre betydning av kommutativ rettferdighet vi så Smith legge til grunn. Smith sammenligner vennskap og storsinn med retorikk, rettferdighet med grammatikk. Reglene for den første er usikre og vage, for den siste faste og presise. Og det er rettferdighet i denne betydning av ordet som er den nødvendige forutsetning for samfunnets eksistens.[13]

Likevel er det ikke urimelig å si at det er i gjennom økt rikdom, snarere enn i rettferdighet sett isolert, Smith i siste instans ser muligheten for å legitimere det moderne samfunnet. Kombinerer vi Ignatieffs og Hondts tilnærming med Phillipsons (se note 5 over), kan vi kanskje si at Smiths berøring med den republikanske tradisjonen hva angår forholdet mellom politikk og moral kan formuleres som følger: Også det moderne samfunn kan tilfredsstille våre behov for å oppleve oss selv både som frie, selvstendige og uavhengige og som integrert i et fellesskap. Men disse moralske behov blir ikke lenger løst via deltakelse i politisk virksomhet, men gjennom økonomisk aktivitet og dermed vårt bidrag til den siviliserende prosess som den moderne handelskapitalisme førte til. Og denne form for virksomhet var åpen for større grupper enn de tidligere tiders politiske eliter. I denne forstand er det borgerlige samfunn en form for erstatning for

de politiske dyder, det det gir borgerne er en moralsk bekreftelse som ikke er totalt forskjellig fra den tidlige tider søkte, selv om dette skjer gjennom helt ulike mekanismer.

Men vi kan gå et skritt videre. Økonomien åpner ikke bare for muligheten for et samfunn som er rikt nok – innen rammene av en snever form for rettferdighet – til å kompensere for den heroiske form for liv for fedrelandet som uansett var forbeholdt de få. Også økonomien trenger rettferdighet, den er ikke bare drevet av selvinteresse eller av ikke-altruistiske *motiver*. Det er hovedtesen i Patricia Werhanes Smith-fortolkning. For henne er det rettferdighet som er det grunnleggende begrep i begge Smiths hovedverk, det er mer grunnleggende enn velvilje og sympati i *Theory of Moral Sentiments* og mer grunnleggende enn frihet i *The Wealth of Nations.* [14]

Hennes fortolkning som fokuserer på Smiths teori om de grunnleggende motiver for handlinger, gir kanskje rettferdighet en mer grunnleggende plass enn Phillipsons fortolkning. Kanskje vi kan si at hennes fortolkning åpner for forståelsen av at forbindelsen mellom rikdomsøkning og rettferdighet går begge veier. En moderne økonomi som bygger på arbeidsdeling gjør samfunnet rikt nok til å tilfredsstille basale krav om individualitet og selvstendighet på basis av et snevert begrep om (kommutativ) rettferdighet. Men omvendt blir denne økonomien selv opprettholdt og er avhengig av, for å kunne fungere, en sans for rettferdighet, og kunne man legge til, et politisk etos som vender seg mot statlig økonomisk maktutøvelse. Men Werhane og en fortolker som Phillipson synes å kunne enes om at økonomi og rettferdighet forbindes innen en sfære og innen en form for virksomhet som ikke lenger er direkte knyttet til politikk.

> *A commercial economy, however, makes everyone relatively powerless, rather than creating a system of countervailing power or mutual coercion by dispersing economic advantages. Such an economy replaces power not by a system of mutual coercion but by a system of competition in a framework of laws of justice. Therefor it is the institutionalisation of laws of justice, not a system of mutual coercion,*

that best preserves individuals as well as economic liberty in the ideal political economy.[15]

Og denne overgangen til en sfære av økonomi og ikke av politikk, som forutsetning for frihet og individualitet, var og ble grunnleggende for Smith. For med all tilbørlig vekt på hvordan det handelskapitalistiske samfunn fortsatte og bevarte elementer fra tidligere tider, hadde også de republikanske idealer et preg av noe feudalt. De var ennå orientert mot klassiske æresidealer, og liberalismen har alltid vært kritisk mot samfunnsformer som bygget på en ære/skam kode, på grunn av de sosiale kostnader som oppsto når de privilegerte lag utkjempet de feider en slik etisk kode måtte føre med seg. Uten en økonomi som virker, ingen frihet. Og i dette perspektiv må idealer knyttet til direkte innsats i det politiske liv, få en redusert betydning. Tross alt var de tradisjonelt knyttet til et begrep om fellesskap som ikke så ut over grensene for republikken, det moderne samfunns økonomi skapte en ramme for felles utvikling og fremgang som omfattet alle nasjoner og utviklet en høyere form for humanitet og sivilisasjon. Slik kunne underhånden det trange begrepet om rettferdighet bidra til å utvikle et samfunn som på andre felter enn de tradisjonelle politiske dyder, overstrålte de gamle republikker.

Men alt dette er sagt fra et overordnet perspektiv. I konkrete tilfeller kan man ikke unngå at strategiske politiske overveielser fra den enkelte nasjonalstat vil kunne komme i konflikt ikke bare med tanken om et verdensomspennende frihandelssystem, men også med de nasjonale interesser innen et slikt system. Smiths posisjon i forhold til det 18. århundres politiske utvikling har et preg av ambivalens. Et uttrykk for dette er hans forhold til *the Navigation Act*. Skal man betrakte den rent militært, er det ingen tvil om at den gir Storbritannia fordeler, fra et økonomisk synspunkt er den vanvittig.[16]

Et ennå mer talende uttrykk for denne ambivalensen er hans innstilling til stående hærer.[17] Ikke bare var dette en gjenganger i det attende århundres debatt, men det rører ved et kjernepunkt i Smiths sosiologi, om man kan bruke det uttrykket. For stående hærer ble ikke bare først gjort økonomisk mulig av det moderne samfunn som

vokste frem i dette århundret. De er selv utslag av nettopp den tiltagende funksjons- og arbeidsdeling innen disse samfunn som jo sto så sentralt i Smiths positive vurdering av dem.

Vi står overfor et reelt paradoks. De idealer om frihet som var tatt over fra tidligere tradisjoner og var rettet mot den tilfeldige og individuelle maktutøvelse hos fyrster og merkantilistiske stater, kommer nå i strid med virkningene av nettopp de økonomiske mekanismene som Smith håpet skulle sørge for at disse idealene ble så mye sikrere institusjonalisert enn før. Det finnes ingen harmonisk, parallell institusjonalisering av politikk og økonomi. Bivirkningene de skaper på hverandres felt, fører til spenninger som bare har økt i styrke i 200 år.

Fotnoter

[1] Det klassiske verk på dette felt forblir vel J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, London 1973, s 65 ff. Se også Arthur Meltzer, *The Natural Goodness og Man*, Chicago 1990 s. 69 ff, særlig s 75.

[3] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (eds. D. D. Raphael and A. L. Macfie) Oxford 1976 s. 109 f.).

[4] op cit s. 130 f. (III, chap 2).

[5] Nicolas Phillipson "Adam Smith as civic moralst," i Istvan Hondt og Michael Ignatieff, (utg.) *Wealth and Virtue*, Camb 1983, s 191.

[6] Anthony Pagden, Introduction, i A Pagden (utg.) *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* Camb 1987 s 3 ff.

[7] For det følgende se særlig John Robertson, "The Scottish Enlightenment and the civic tradition", i Hont og Ignatieff (utg.) *op cit* s. 139 ff. og den litteraturen som er sitert der.

[8] Quentin Skinner, "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", i R Rorty, J. B. Schneewind og Q. Skinner, *Philosophy in History*, Camb 1984.

[9] Smith, *op cit* s 269, se også side 79 ff.

[10] Se for en innføring Quentin Skinner, "Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism", i Pagden (utg.) *op. cit.* s 123 ff.

[11] For det følgende,se deres "Needs and justice in the *Wealth of Nations*,: an introductory essay", i Hont og Ignatieff (utg.) *op. cit*, s. 1-45.

[12] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, London 1910 vol I, s. 11.

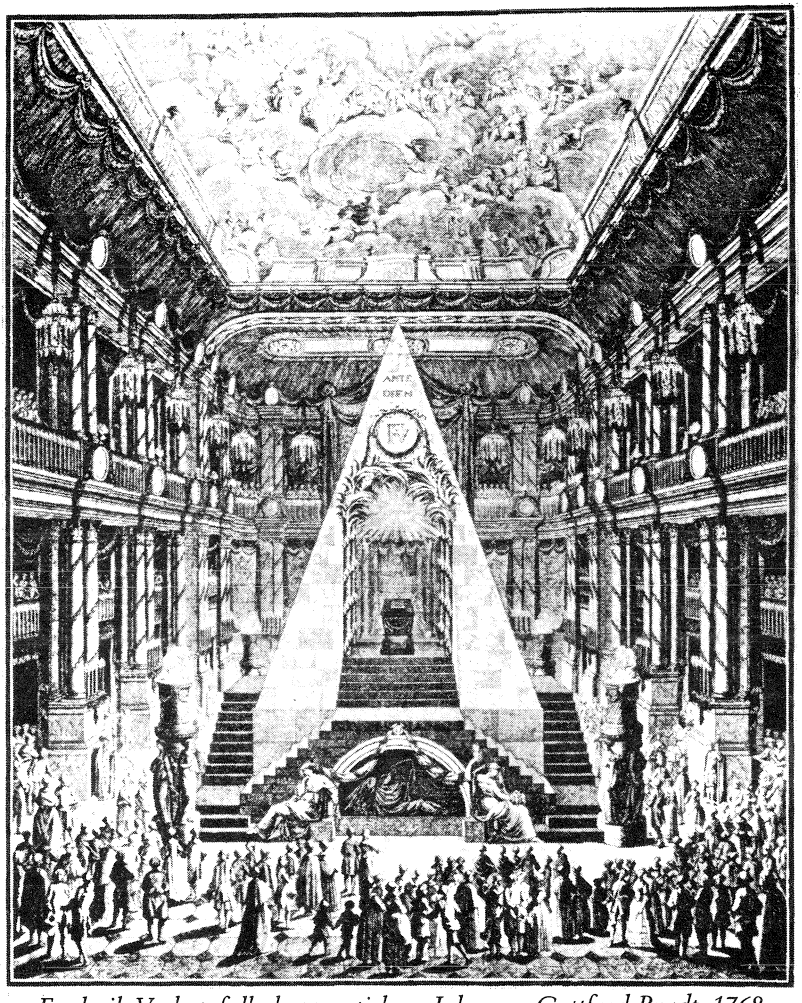
[13] Se Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit*, 85 ff.

[14] Paricia Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford 1991. Se særlig s 11 for en programmærklaring og s 58 og s 130.

[15] *op. cit.* s 130.

[16] For dens militære betydning, se Smith, *The Wealth of Nations* op cit vol I s. 408, for kritikken av den som kolonipolitikk, se vol II, s. 111 ff. Se i denne forbindelse Peter N. Millar, *Defining the common Good*, Camb, 1994, særlig s. 162.

[17] For det følgende, se Pocock, *op. cit.* s 498 ff.



Frederik V:s katafalk, kopparstick av Johannes Gottfred Bradt, 1768.

Patrioterne, fruentimmerne, deres dyd og samfund

– om teori og formidling i udvalgte arbejder af Jens Schelderup Sneedorff

Anne-Marie Mai

Mellem teori og praksis

I december 1759 stiftedes i København Selskabet til de skiønne og nyttige Videnskabers Forfremmelse, det såkaldt Smagende Selskab. Selskabets prisopgaver og udgivelser var i perioden efter Holberg med til at fremme dansk litteratur. Blandt initiativtagerne til selskabet var Sorø-professoren Jens Schelderup Sneedorff (1724-1764). Han havde engageret sig i forskellige oplysningsprojekter og havde allerede et dansk hovedværk bag sig, nemlig det statsteoretiske skrift, *Om den borgerlige Regiering*, 1757.

Sneedorffs engagement i Det smagende Selskab er et af flere forsøg fra hans side på at omsætte de grundigt formulerede teorier om borgerskab og statsindretning i et praktisk initiativ. I lighed med alt, hvad Sneedorff i øvrigt engagerede sig i, fik Det Smagende Selskab stor og vigtig betydning. Det var det første danske litterære selskab, og udgav løbende sin skriftserie med kritikker, bedømmelser, antagne manuskripter, fortællinger, læredigte, skuespil og oversættelser. Det var her Johannes Ewald debuterede, den norske Chr. B. Tullin offentliggjorde digte, og Charlotta Dorothea Biehl blev belønnet.

Jens Schelderup Sneedorff var allerede som ung studerende optaget af oplysningsspørgsmål. Han var med i kredsen på Borchs kollegium i København, der interesserede sig for og diskuterede moderne oplysningstanker og -projekter.

I 1746 stiftede man her et filosofisk- historisk- økonomisk selskab, til hvis formål hørte udgivelsen af en skriftserie, vel at mærke på dansk.

Efter en dannelsesrejse, der gik til universitetet i Gøttingen, vendte Sneedorff tilbage til Danmark og blev på Holbergs foranledning udnævnt til professor ved det nyåbnede Sorø Akademi. Dette såkaldt ridderlige akademi, der blev åbnet i 1747, gav enevældens aristokrati mulighed for at uddanne sig bl.a. i natur- og folkeret og moderne, praktisk forvaltning, således at man kunne udfylde sine hverv i ledelsen af centraladministrationen og ved hoffet. Akademiet blev et alternativ til det præsteskolelignende universitet i København, som først langsomt gennemgik en modernisering. Universitetet talte i denne periode mellem 200 og 300 studerende, på Akademiet var der ca. 20 studerende om året i perioden frem til 1790´erne, hvor virksomheden for en tid ophørte.

Til kredsen af professorer hørte særdeles bemærksesværdige oplysningstænkere som reformpædagogen Johann Bernhard Bassedow, der var professor i perioden fra 1753-1761, matematikeren og filosoffen Jens Kraft, der tilhørte Chr. Wolff-tilhængerne fra Borchs kollegium i København, som også Sneedorff havde haft berøring med. Senere involverede Sneedorff sig i en længere polemik med Kraft om forholdet mellem smag og matematisk metodik. Kraft var professor ved Akademiet fra 1747 til sin død i 1765 og lagde som andre i Sorøkredsen stor vægt på at udgive sine skrifter på dansk.

Sneedorff blev professor i offentlig ret og politik og forelæste over europæisk politik og historie og underviste de kommende embedsaristokrater i brevskrivning og diplomati.

Sneedorffs afhandling *Om den borgerlige Regiering* fra 1757 sammenfatter hans tanker og ideer om borgerskab, dyd og regeringer. Afhandlingen har sine forudsætninger i John Lockes *Two Treatisies of Government,* 1690, og Montesquieus *De l´esprit des lois*, 1748. Sneedorff refererer og citerer ofte fra de to værker, men henholder sig også til Shaftesburys fremstillinger af moral og dyd. Det må naturligvis her understreges, at Sneedorff ikke er nogen original tænker, der kan måle sig med sine europæiske forbilleder; men han er en dygtig formidler, og hans skrifter viser hans fremragende evne til at nyttiggøre, hvad han tilegner sig, tænke videre ud fra de tekster, han be-

skæftiger sig med, og gøre dem relevante for sin samtid. Således levendegør han med sine læsninger og med sine skrifter sit eget ideal om den patriotiske medborger.

Allerede i forordet understreger Sneedorff, at han vil undersøge regeringsmåder snarere end regeringsformer, og at han vil lægge vægt at beskrive de grundregler eller den police af dyd, ære og religion, som regeringerne føres på. Han tilslutter sig Montesquieus opfattelse af, at der er og må være forskelle mellem nationer, hvad angår regeringsmåder og lovgivning.

Sneedorff skriver i forordet:

> *I det øvrige har jeg ikke talt for nogen Regieringsform især saaledes, at jeg kunde synes at vilde giøre alle andre Folk i Verden til Daarer; og dersom jeg, ved at undersøge Grundene af de andre, tilsidst har givet den et Fortrin, som jeg lever under, saa kan man være forsikret paa, at hvad jeg har sagt, har sin Grund i alene i min Overbeviisning.*[1]

I lighed med Montesquieu skelner han mellem den despotiske regering, hvis police er frygt, den republikanske regering, hvis police er dyd, og den monarkiske regering, hvis police er ære. Sneedorff indleder sit værk med en udredning af regeringsspørgsmålet i almindelighed, herunder overgangen fra naturlige tilstand til den borgerlige regering, herefter følger en systematisk gennemgang af de forskellige regeringer. Skriftet afsluttes med en principper for "en Prindses Opdragelse". Og her bør det indskydes, at Sneedorff i 1761 fik overdraget hvervet som information for arveprinsen Frederik, et hverv han bestred frem til sin død i 1764. Han måtte således forlade Sorø og arbejdede i København foruden med undervisningen af prinsen også med udgivelsen af sit tidsskrift *Den patriotiske Tilskuer*. I samme periode forelæste han ved universitetet.

Fra naturen til selskabet

Sneedorff lægger i sin afhandlings første del afstand til Thomas Hobbes fremstilling af naturtilstanden som en alles krig mod alle. Han

begrunder overgangen til en borgerlig regering i menneskets naturlige, gudsindgivne trang til fuldkommenhed. Naturtilstanden fremstilles på mange måder særdeles gunstigt hos Sneedorff. Men naturtilstanden er dog samtidig ufuldkommen, og mennesket forlader den på grund af sin drift til fuldkommenhed.

> *Fornuften lærer os, at mange Væsener af een Art er en større Fuldkommenhed end eet, og at man derfor bør elske et heelt Selskab mere end een Person.*[2]

I naturtilstanden står mennesket ene og må sætte alt ind på opretholdelsen af sit eget liv. Mennesket er her underlagt fuldkommenhedens første lov: egennytten, der er forudsætningen for at menneskene slutter sig sammen i selskaber, dvs. samfund og stifter regeringer. Driften til fuldkommenhed giver netop mennesket kærlighed til andre af sin egen art og fører menneskene sammen i samfund til artens opretholdelse.

Sneedorff sammenfatter sin beskrivelse ved at karakterisere mennesket som underlagt to stærke og uafviselige kræfter, der virker sammen og begge er lige nødvendige:

> *Ligesom Materien har tvende Kræfter, hvoraf den ene trækker til Centrum, den anden driver derfra, saa er der i den Menneskelige Natur tvende Drifter: een til sig selv, og den anden til det heele.... at træffe det rette Forhold imellem disse to Drifter, er Grunden til den hele Moral.*[3]

Sneedorffs beskrivelse af overgangen fra naturtilstand til borgerlig regering fungerer samtidig som en beskrivelse og analyse af det enkelte individs dannelse og forståelse af sine pligter.

Afhandlingens første bog, hvis titel er "Om Regiering i Almindelighed", kan derfor munde ud i en punktvis opstilling af en pligtlære, der både beskriver dele af den historiske bevægelse fra naturtilstanden ind i borgerlige regeringsmåder og det enkelte individs dannelsesproces. Sneedorff udreder pligterne på følgende måde:

> *Egen Ophold og den Fred, som dertil udkræves, ere de tvende første Love, den almindelige Menneskekierlighed er den tredie, Kierlighed til det andet Kiøn den fierde, den na-*

turlige Kierlighed imellem Forældre og Børn er den femte, Lyst til Selskab den siette, Kierlighed til Fædernelandet den syvende, og Kierlighed til det høieste Væsen den ottende; men denne Orden, hvori vi først kiende Pligterne, er hverken den, hvori vi siden begiere dem, ikke heller den, hvori vi bør begiere dem.[4]

Sneedorff vender ofte tilbage til at fremhæve naturtilstandens fredelige og rolige lighed mellem mennesker. Overgangen fra naturtilstand til borgerlige regeringer fører faktisk uligheder og en mængde af bekvemme overflødigheder med sig, selv om stiftelsen af samfund og siden stater kommer af den gudsindgivne, naturlige drift til fuldkommenhed.

Efter indledningens skildring af regering i almindelighed, gennemgår de følgende bøger de republikanske og de monarkiske regeringsmåder.

Sneedorff lægger vægt på at vise, at de republikanske regeringsmåders police er dyd. Republikken fordrer netop i særlig grad dyd, fordi den er en regeringsmåde, der involverer flere. Hvis flere skal enes om at regere, må det ske af kærlighed til det fælles bedste uden håb om nogen fordel eller noget fortrin for den enkelte i forhold til medborgerne:

Der kan være både Ære og Dyd i alle Regerings-Former; men Forskiellen er denne; at en Republik ikke kan bestaae uden Dyd, fordi der udfordres en stor Nøisomhed og en stor Selvfornægtelse, hvor man ved alle sine Tienester ikke kan naae noget stort Fortrin for andre. [5]

Republikkens police er dyd, og dyd defineres klart og oplagt i forlængelse af Shafteburys begreb om virtue som kærlighed til det almindelige bedste.

Shaftesbury relaterer i sin afhandling *An Inquiery Concerning Virtue, or Merit*, 1711, netop dyden til menneskelige fællesskab. Det er dyden, der opretholder samfund: "maintains Union, Friendship and Correspondence amongst Men; that by which Countrys, as well as private Familys flourish and are happy".[6]

Sneedorffs dydsbegreb er i lighed med Shaftesburys treleddet. Dyden er både en hensigt, en gerning og resultat i forhold til fuldkommenhedens lov.

> *Naar en Gierning giøres for den Fuldkommenheds Skyld, som der er i den, og i den Hensigt, hvori den bør skee, saa kaldes den en Dyd. Da det almindelige Beste er den høieste Lov i Staten og det Maal, hvortil alle Gierninger bør henføres, saa bestaaer og det, som man kalde borgerlig Dyd, i Kierlighed til det almindelige og i den Drift i Sindet, som giør, at vi elske det for sin egen Skyld, for den større Fuldkommenhed, som der er i et Selskabs og i mange Menneskers Lyksalighed, og at vi derfor, naar det er fornødent endog opofrer vor egen.*[7]

Dyden i denne forstand er altså nødvendig i alle regeringer, men især i republikker, hvad enten republikkerne er demokratiske eller aristokratiske. Sneedorff tilskriver republikkerne en række fordele, især hvis de har en passende størrelse, ikke bliver for store, og hvis man forstår at give de nationer, man evt. underlægger sig medborgerskab. I republikker må borgerne holde opsyn med hinandens dyd; fædrelandskærligheden er vigtig og må altid styrkes, fordi den er det eneste bånd, der forbinder borgerne med hinanden. Sneedorff fremhæver desuden, at man i republikker må passe på, at friheden og ligheden ikke tager overhånd, og udtrækkes til at børn ligestilles med deres forældre og unge med de ældre medborgere. Desuden kan kunsten, der udvikler indbildningskraften og dermed den individuelle lyst og forfængelighed, blive farlig i en republik, der netop hviler på, at man altid tilsidesætter sig selv til fordel for fællesskabet.

Selv om Sneedorff tilstår republikkerne fordele, betragter han dog monarkiet som den bedste regeringsmåde. Og blandt de monarkistiske regeringsmåder foretrækker Sneedorff arveriget og det uindskrænkede monarki. Monarkiets police er æren. Her deler han Montesquieus opfattelse, men imodsætning til Montesquieu mener han ikke, at dyden er monarkiet fremmed, den er blot ikke det fremherskende princip. Æren forbinder borgerne i et monarki på den måde,

at de alle fremtræder som ligeværdige undersåtter, der i hver sin stand og hver sit erhverv kan stræbe efter ære. Stændernes ære er altså knyttet til deres erhverv og arbejde, og ingen stænder er mere ærefulde end andre. Æresbevisningen består i, at der vises undersåtterne tillid til deres erhverv og arbejde, og at hver stand har fri adgang til monarken.

> *En Stand har Ære nok, naar Monarken giver den en frie Adgang til sig, og naar han holder den værdig til at agte paa Fortieneste; naar han giver sit Bifald tilkiende paa saadan en Maade, hvorved ikke alene Personen æres, men og Standen vedligeholdes, og som, i Stedet for at opvække Foragt for Standen, opmuntre til en nye Flid og større Bestandighed i samme.* [8]

Sneedorffs argumentation for det oplyste monarki er interessant, fordi den knytter æresbegrebet til erhverv og frihed, frihed for folket til at tænke, dømme og handle efter de domme, der - som det hedder - stemme sig i gemytterne, som man altså kan enes om og være fælles om. I Sneedorffs fremstilling baserer det oplyste monarki sig på patriotiske undersåtter, for hvem monarken fungerer som en metafor for det fælles medborgerskab og det fælles bedste. Sneedorff sætter nemlig i stedet for stænderforsamlinger en stadig samtale mellem undersåtterne og den uindskrænkede monark, og som et eksempel nævner Sneedorff Carl den Stores rådsslagninger og offentlige debatter med sine undersåtter, således som de er beskrevet af biskoppen af Rheims. Det er endvidere tydeligt, at Sneedorff beundrer hele den administrative ordning under Carl den Store, der er kendetegnet af et effektivt og overskueligt embedsmandssystem.

Det er Sneedorffs opfattelse, at det fælles bedste fremmes gennem det oplyste offentligt samtalende monarki, hvor monarken er en ærens og det fælles bedstes metafor.

> *...den store Grundregel i et Monarkie (er), at der bør være en Ligevægt imellem de høiere og ringere Stænder, og at Monarken bør holde Balancen.*[9]

Selv om policen i monarkierne er æren, virker æren stadigvæk

sammen med dyden. Sneedorff griber til en smuk og sanselig metafor for at skildre forholdet mellem ære og dyd.

> *Dyd uden Ære er som et Skib uden Seil og uden Vind, men Ære uden Dyd og Indsigt er som et Skib uden Anker og Roer.*[10]

En balance og ligevægt mellem stænder forestiller Sneedorff sig udviklet og understøttet af de kollegier, hvorigennem den enevældige monark må arbejde og udføre sin vilje.

Ganske vist taler Sneedorff om en udelt magt, men i løbet af fremstillingen bliver det alligevel klart, at han lige som Montesquieu forestiller sig en form for deling af magten i en lovgivende, en dømmende og en udøvende magt, der dog hver især netop samles og inkarneres i monarkens figur. Og således antager monarken igen karakter af metafor for det fælles bedste og for magtens forskellige måder.

Oplysningen af monarkiets metaforer

Det metaforiske træder frem som monarkiets vigtigste kendetegn, men også som dets problem. I og med monarken er en metafor for det fælles bedste og fuldkommenheden og til stadighed udtrykker sig i metaforer bl.a. i form af æresbevisninger, er alle muligheder for modsætninger og forvekslinger mellem udtryk og betydning til stede.

Den rene dyd findes egentlig slet ikke i monarkiet, dyden er forsvundet som ren betydning og betydningsfuld gerning. Dyden kan kun opfattes, hvis den optræder som metafor, som et behageligt udtryk. Sneedorff taler om den såkaldt indklædte dyd.

> *...dersom Dyden skal blive kiendt og drage Mængdens Opmerksomhed til sig, saa maae den udøves paa en Maade, som behager og som falder i Sandserne. Dette er især fornødent i et Monarkie, hvor der er saa stor en Mængde af Ting, som indtage, fornøie og opvække Forundring, at Dyden ikke*

kan blive merket uden at blive indklædt. Denne Klædning tager Mængden ofte for Dyden selv, og deraf kommer det, at Ære misbruges, at den nøgne Dyd foragtes og at Laster selv tilbedes under Dydens Maske.[11]

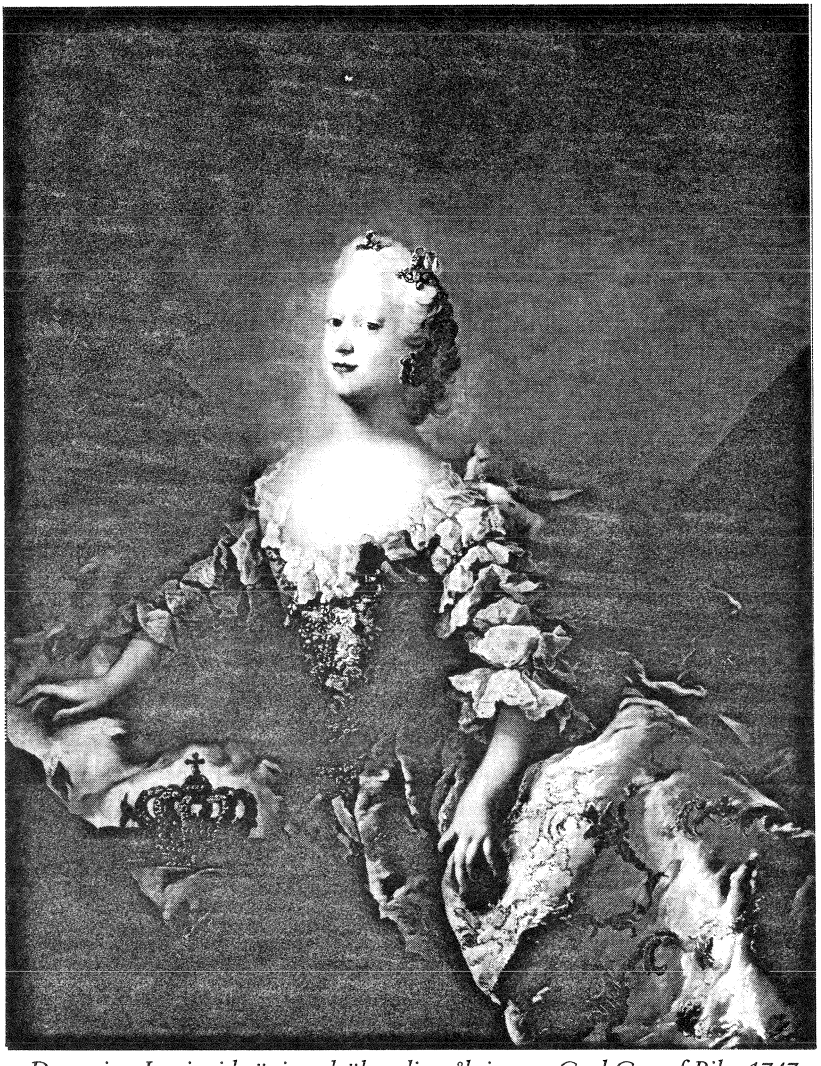
Sneedorff bemærker med en vis betænkelig og lurende kritik, at skønhedes idé og dyden må have en mine som en hofdame og være klædt efter moden, hvis hun skal gøre lykke i et monarki.
Det er monarkiets problem, at man kan forveksle udtryk og betydning. Det er et problem, at tale- og omgangsformerne er blevet metaforiske. Som medborger må man beherske en metaforik , uden hvilken man slet ikke kan handle og optræde i selskabet, dvs. samfundet.

Man maae giemme alle Sandheder til deres rette Tid og Sted, og sige dem paa saadan en Maade, at de kunne indtage.[12]

Netop opdragelsen bliver derfor vigtig. Oplysning og medborgerskab bliver i denne forstand et spørgsmål om at lære sig dydens og ærens metaforer, ja hele dens retorik og hele tiden forsøge at sikre, at retorikken gennemstrømmes af de rette hensigter og ikke forfalder til tomme masker, hule gestus, udklædte hofdamer. Der er en voksende afstand mellem udtryk og betydning, som Sneedorff mener at kunne udfylde af opdragelse og af en stadig oplysning af metaforer og talefigurer. Det er i afstanden mellem udtryk og betydning, at opdragelsesprogrammet og oplysningsprojektet for alvor tager form som selskaber, tidsskrifter og samtalemåder.

Sneedorff vælger at satse på udtryksformer, hvor dydens og ærens retorik kan italesættes i variationer og gentagelser. I hans tidsskrift kan alle medborgere og medundersåtter fascineres af dyden, fordi den her sanseligt er indklædt i fortællinger og dialoger og selskaber.

Mens Sneedorff anså kunsten i republikkerne for farlig, fordi den henledte den enkeltes opmærksomhed på sig selv og sine egne lyster, er kunsten i forskellige former vigtig i monarkiet, fordi den udklæder dyden. Kunsten arbejder med på de metaforer, der er nødvendige for denne regeringsmåde.



Drottning Louise i kröningsdräkt, oljemålning av Carl Gustaf Pilo, 1747.

Det er imidlertid vigtigt, at metaforerne oplyses, dvs. at der tilstræbes det største mål af, hvad Sneedorffs kollega filosoffen og sprog- og videnskabskritikeren F.C. Eilskov betegnede som enkelhed, klarhed og elegance.

Det oplyste monarkis metaforik er vendt mod despotiets konsekvente betydningsfravær og republikkernes lige så konkvente betydningstvang. Under despotiet har undersåtternes samtale ikke nogen mening eller hensigt. Republikkens borgere kan kun tale om ét og det samme, nemlig deres sparsommelige tilsidesættelse af sig selv til fordel for det fælles bedste, her er dyden kontant og nøgen handling. Medborgerne i det oplyste monarki derimod må tale netop om det fælles bedste i dets forskellige former, udklædninger og udtryk og gøre det i offentlige forsamlinger og selskaber, hvor undersåtter møder hinanden med monarken som metafor for det fælles bedste og den fuldkommenhed, man tilstræber. Til gengæld er det også nødvendigt, at de taler sammen, fordi monarkiets metaforik forfalder uden en stadig ordnende og oplysende samtale - en hær af udklædte hofdamer i sproget står jo på lur, som vi har hørt. Her over for sikrer den oplysende samtale balancen mellem undersåtter og monark, den balance, der bedst udtrykkes i, at monarken kan erklære, at han eller hun gerne vil være sin egen undersåt.

Sneedorff lader det ikke blive ved analysen af den det oplyste monarki. Han forsøger selv som undersåt at skabe samtalen og "indklæde" dyden og æren, give den udtryk. Det sker både i form af hans breve, hvoraf der på forlaget i Sorø blev udgivet en samling i 1759, og ikke mindst i form at tidsskriftet *Den patriotiske Tilskuer*, som Sneedorff begyndte af udsende i 1761.

I forordet til brevsamlingen erklærer Sneedorff med en vis underspillet humor, at formålet med at udsende brevene er, at holde bogtrykkeren i Sorø beskæftiget.

> *Hensigten af disse Breve er ikke at give Pröver eller Modeler i denne saa meget paaraabte Kunst at skrive; En Kunst som er meget nyttig, men som man uden andre Videnskaber og naturlige Gaver ligesaa lidt kan lære af Regler, som man ved Tenke-Kunsten alene kan blive vittig og klog, og ved de Rethoriske Regler blive Poet; Min Hensigt har været foruden den Fornöielse jeg selv har haft deraf og hvori jeg önskede at Leserne maatte tage nogen Deel, at for-*

skaffe en Arbeidsom Mand, som har sadt sig need her i Byen nogen Fortieneste.[13]

Brevene er altså i ganske konkret forstand et bidrag selskabets balance og til det almindelige bedste, og blandt de mulige læserne fremhæver Sneedorff især de kvindelige læsere. Han lægger med udgivelsen afstand til hele det gamle litterære system. Han afgrænser sig fra den klassiske retorik og de gamle lærebøger i brevkunst; og han iscenesætter sine brevmodtagere som et publikum bestående af medborgere, såvel partrioter som fruentimmere. Og netop fruentimmerne er vigtige og interessante, fordi de inkarnerer det nye publikum, Sneedorff vil fremme, et publikum af læsere, der netop er læsere og publikum, samtalende mennesker, før de er stand eller erhverv.

Det andet brev i samlingen er således også karakteristisk nok et brev "til et Fruentimmer", hvori det understreges, at den ære, som er det uindskrænkede monarkis police, ikke kan fremmes, ja slet ikke er mulig, hvis ikke kvinderne anser æren for vigtig for deres opfattelse og vurdering af mændene.

Det er Fruentimret i de store Selskaber, som bestemme det meste af det som vi i denne Deel af Verden kalde Ære; Denne store Drivefier i det Menneskelige Liv, om hvilken en berömt Skribent siger, at den regierer over Printser selv som en uindskrenket Monark.[14]

Fremhævelsen af fruentimmerne som publikum og samtalepartnerne om det almindelige bedste er en vigtig del af det opgør med det gamle litterære system, som Sneedorff i forlængelse af Holberg arbejder på at gennemføre. Oplysningprojektet retter sig ikke mindst mod kvinderne, der optræder som opdragere og dydsforsvarere. Mens patrioterne tilstræber æren og arbejder på at vedligeholde den og genformulere den, bliver dyden kvindernes særlige opgave. I kraft af pligten til kærlighed til det andet køn, forbindes dyd og ære naturligt med hinanden.

Breve, fortællinger og moralske essays er materialet i den opdragelses- og oplysningopgave, som kvinderne er så vigtige udøvere af. Et af Sneedorffs breve er henvendt til en ung skribent og indeholder

råd og dåd om hans videre arbejde. Sneedorff råder først og fremmest den unge skribent til at læse og tænke selv, ikke lade sig styre af regler og forbilleder, men stole på sin egen "levende og rige Indbildnings-Kraft" og naturligt gode smag. Den unge mand skal forsøge at finde den skrivemåde, som falder ham "naturligst" og først og fremmest tænke på, om skriftet gavner, om det er til "Nytte og Opbyggelse"[15].

Argumentationen hviler på en sikker forvisning om, at man fremmer og vækker sin egen naturlige drift til fuldkommenhed ved som skribent at søge at kende sig selv. Indbildningskraften, der undertiden kan fremtræde som en farlig kraft, er her led i befrielsen fra fordomme og gamle meninger og en formulering af dyden og det fælles bedste.

Efter i en række breve at have beskevet skribenter og læsere, følger nogle breve, der tager forskellige temaer og problemstillinger i samfunds- og menneskeliv op til behandling. I tre sammenhængende breve giver Sneedorff en nærmere analyse af dyden og forholdet mellem dydigt liv og godt borgerskab.

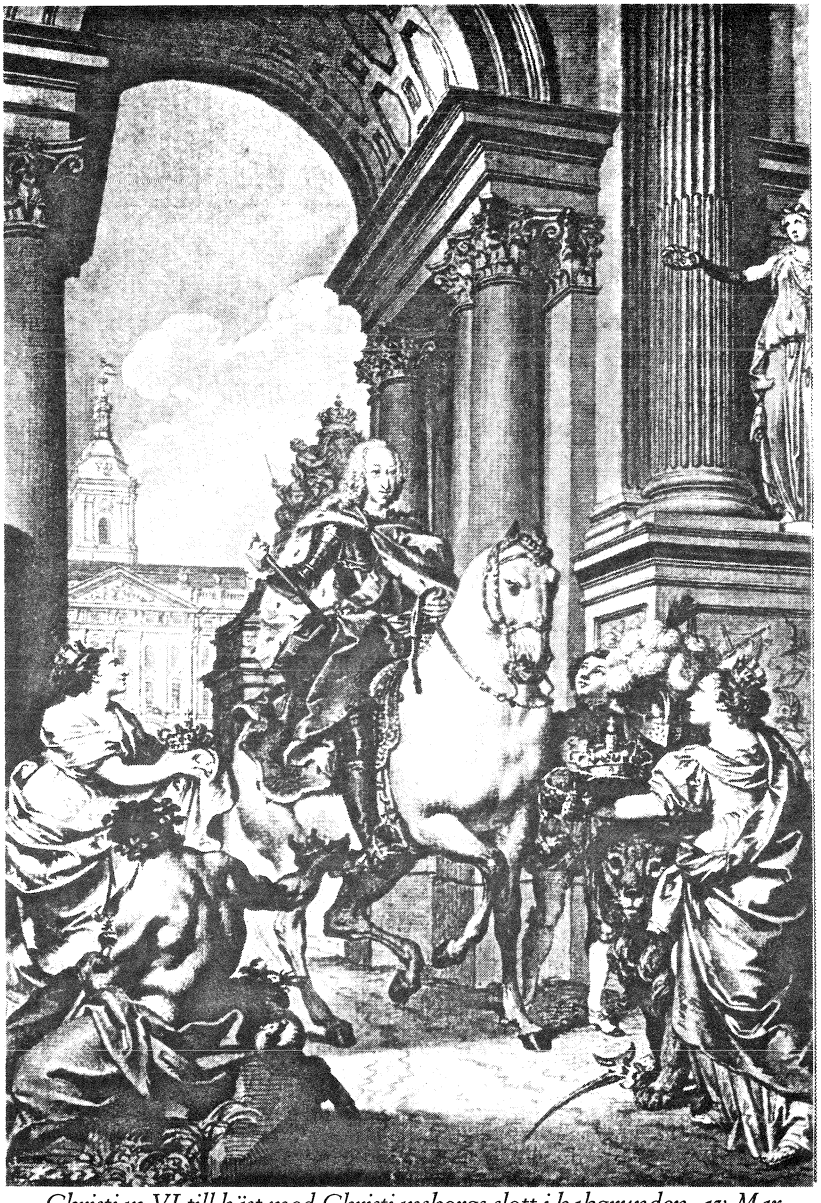
Pointen i analysen er, at en god borger ikke nødvendigvis er en dydig mand. Forskellen mellem den gode borger og den dydige mand ligger i den hensigt, de har med deres gode gerninger. De gode gerninger er de fælles om.

> *Den som giör hvad de Guddommelige og Menneskelige Love befaler, er en* god Borgere *; Men dersom han giör det alene af* Ære, Fordeel *eller* Frygt, *er han ikke en god eller* dydig *Mand,*[16]

Den hensigt, hvori gerningen udføres, bestemmer om der er tale om dyd, og blandt hensigterne må Sneedorff igen skelne mellem to:

> *Dersom denne Hensigt er grundet paa Kierlighed til Fædrenelandet alene, er han god og dydig for Verden, men kommer den af en höiere Drift til at efterligne Gud og til at udbrede hans store Rige, er han god og dydig i Guds Öine;*[17]

Netop fordi hensigterne er så afgørende i forhold til dyden bliver det vigtigt at finde former, hvorunder hensigterne kan træde frem. Her melder samtalen og dialogen sig atter som genrer og former, som



Christian VI till häst med Christiansborgs slott i bakgrunden, av Marcus Tuscher, cirka 1748.

den dydselskende skribent kan benytte sig af. Brevet er netop forklarende og udredende i forhold til en modtager, der så igen kan analysere og overveje argumentationen og de hensigter, den afslører. Der er altid et svar, endnu en overvejelse og analyse af motiver hos Sneedorff. Brevene sluttes således med et brev til forfatteren til disse breve, hvor der netop spørges "af hvad Aarsag har De saa megen Lyst til at skrive."[18] , hvor efter forfatteren naturligvis svarer og gør rede for sine hensigter, og den forsatte skriven og samtale overlades til slut til læseren.

I tidsskriftet *Den patriotiske Tilskuer* optræder samtalen på forskellig måde, for det første i form af et selskab af samtalende, der overlægger og overvejer en lang række spørgsmål, for det andet i form af en gentagen anvendelse af den sokratiske dialog i undervisningen af unge elever, for det tredje i form af fortællinger, der kommenteres og udlægges af samtalende personer.

Tilskueren selv er en tilbagevendende figur, der kommenterer og henvender sig til læseren om alle de samtaler, breve og beretninger, der bringes frem i tidsskriftet.

Det samtalende selskab i *Den patriotiske Tilskuer* består af fire personer: en adelsmand, en lærd præst og lærer, en handelsmand og en bonde. De repræsenterer således forskellige stænder, men de repræsenterer først og fremmest den samme fornuft og dyd, således som den må ytre sig hos forskellige erhverv. Introduktionen af selskabets medlemmer lægger meget vægt på at beskrive deres arbejde og erhverv, stænderbegrebet synes således at vige for et en placering af medlemmerne i forhold til fornuften, som de er fælles om, og arbejdet, som er forskelligt for dem, og dog arbejder de på det fælles, nemlig det fælles bedste.

Om bonden hedder det i introduktionen i *Den patriotiske Tilskuer*, nr. 3, 1761:

> *Den fjerde Lem af Selskabet er en Bonde. Mange Læsere ville standse ved dette Ord, og troe, at det er en Trykfeil. En Bonde i Selskab med skikkelige Folk... kan en Bonde tale fornuftig?, kan han sige noget, som er værd at lade trykke;*[19]

Bondens deltagelse i Selskabet er begrundet af hans fornuft, der gør ham værdig til at være ven med både herremand, præst og købmand, og fornuften illustreres straks igennem små situationsskildringer og den forsatte samtale i selskabet.

Selskabet tæller ingen kvindelige medlemmer, til gengæld er tilskueren også sekretær i et usynligt kvindeligt selskab, som han har arvet efter en anden tidsskriftredaktør, hans kære kollega, tilsynsmanden, Der nordische Aufseher, dvs. den tyske hofpræst Johann Andreas Cramer, der udgav sit tidsskrift i årene fra 1758-1761. Fruentimmerselskabet er en samtalende forsamling, som tilskueren og hans patrioter henholder sig til, og henter stof og emner fra og tilskueren erklærer, at dette usynlig selskab censurerer alt, hvad han skriver om kvinder (blad. nr. 26, 1761).

Det usynlige fruentimmerselskab tæller en række medlemmer, der alle har gennemgået den såkaldte spejlprøve, der består i, de spejler sig i dydens spejl og dermed fremstår i deres moralske skikkelse. Dernæst fordrer selskabets regler, at fruentimmerne skal bestræbe sig på at indse, at deres pligt som opdragere og husholdere er ikke noget, de skylder ikke manden; men noget de skylder Gud, naturen og staten. De må indse, at denne arbejdsopgave og pligt er ligeså vigtig og ærefuld i forhold til det fælles bedste som noget andet embede i det oplyste monarki.

Kvinderne er således tilstede i selskabet som samtalepartnere og kommentatorer af patrioterne, et uundværligt led og en part i samfundets uendelige samtale om det fælles bedste. Fruentimmeret bliver medborger i Sneedorffs iscenesættelse af hende, og hun får i tidsskriftet karakter af en art metafor for dannelsesopgaven, dens nødvendighed og mulighed. Dannelsens og dydens retorik tager i høj grad sigte på det kvindelige publikum.

Allerede på det første blad i *Den patriotiske Tilskuere* lægger Sneedorff op til, at tidsskriftet bevidst vil undgå at dyrke kunstord og retorik i klassisk forstand. Senere under præsentationen af selskabets lærde medlem skildrer han sit retoriske ideal.

...den store Kunst i Veltalenheden er at fatte vel og føle

selv de Sandheder, som man vil foredrage andre; I Steden for at formørke Sandhederne ved Konst-Ord og Metoder, søger han at giøre dem mere fattelige ved at forestille dem under beqvemme Lignelser, vise deres Overensstemmelse med den sunde Fornuft, og foredrage dem paa en Maade, som kan fæste Agtsomheden og opløfte Hiertet. Hans Udtale er sagtmodig, venlig og indtagende, uden Raab, Bulder, Klynken, Skielden og myndige Magtsprog. Hans Stiil er reen, flydende og behagelig. Lange Omsvøb, matte og nedrige Talemaader, og uendelige Sammenbindelser giøre ikke hans Tale kiedsommlig, og han beflitter sig paa intet mere end at vælge Ord, der ere værdige og ædle nok til at udtrykke de Ting, som han foredrager. [20]

Den dydige retorik søger Sneedorf selv at realiserer i sit tidsskrift, hvad enten det er læreren, tilskueren eller fruentimmerselskabet, der fører ordet. Den dydige retorik giver de forskellige stemmer og medlemmer et ensartet præg, forskellen mellem stemmerne træder frem igennem de i genrer, de benytter: fruentimmerne skriver ikke, de taler udelukkende og fortæller historier. Tilskuerens genre er kommentaren og brevet, mens selskabets medlemmer bruger samtalen som genre. Monologer, dialoger og fortællinger veksler inden for rammerne af en dydig retorik, der skal fremme dannelses- og opdragelsesopgaven. Arbejdet med opdagelsen og dyden er først og fremmest et sprogligt arbejde. Som patriotisk tilskuer udgav Sneedorff over en periode af tre år ialt 308 numre af det 8 sider store tidsskrift. Han skrev selv langt størstedelen af tekterne, fik kun sporadisk hjælp af blandt andre sin gamle studiekammerat Christian Lous og af sprogprofessoren Jacob Baden. I *Den patriotiske Tilskuer* bringes også enkelte uddrag af breve forfattet af parykmager Knud Birch, der diskuterer håndværkernes betydning som patriotiske medborgere. Han foreslår oprettelsen af et akademi for håndværkere, der skal forbedre arbejdets kvalitet og højne standens agtelse. Et af tidsskriftsbladene (nr. 148) bringer et fruentimmerbrev, der taler for, at mødre selv bør amme deres børn. Forfatteren undertegner sig D.L.A, men

skribenten er ikke identificeret. Sneedorffs fruentimmerselskab og hans dydige fortællere var først og fremmest sproglige konstruktioner, elegante og enkle indklædninger og oplysninger af dyden.

Litteratur

Sven Clausen: *De danske statsteorier*, Kbh. 1953.

Anthony Ashley Cooper 3. Earl of Shaftesbury: "The Moralists", "An Inquiery Concerning Virtue, Or Merit", *Complete Works* bd. 2.1 og 2.2., Stuttgart 1984.

Edvard Holm: *Om det Syn paa Kongemagt, Folk og borgerlig Frihed, der udviklede sig i Slutningen af det 18. Aarhundrede*, Kbh. 1883.

Søren Holm: *Oplysningstiden. Tanker og Livssyn*, Kbh. 1959.

Erik Stig Jørgensen: "Den lærde stand i Jens Schelderup Sneedorffs forfatterskab", *Festskrift til Povl Bagge*, Kbh.1972.

Anne-Marie Mai (red.) : *Moralske fortællinger 1761-1805*, Kbh. 1994.

Anne-Marie Mai (m.fl. red.): *Nordisk Kvindelitteraturhistorie*, bd. I, Kbh. 1993.

C. L. Montesquieu: *Om Lagarnas Anda*, Stockh. 1990.

K. F. Plesner: *Jens Schelderup Sneedorff*, Kbh.1930.

K. F. Plesner: *Det smagende Selskab*, Kbh. 1959.

Sorø. Klosteret, Skolen, Akademiet gennem Tiderne. Skrevet af gamle Soranere, udg. af Soransk Samfund, bd. II,. Kbh. 1931.

Fotnoter

[1]Jens Schelderup Sneedorff: *Om den borgerlige Regiering*, upagineret fortale, *Samtlige Skrivter*, bd. 7, Kbh. 1776.

[2]ibid. s. 22.

[3]ibid. s. 27–28.

[4]ibid. s. 42.

[5]ibid. s. 225 (forkert sidetælling i manuskriptet, faktiskt sidetal: 125).

[6]Shaftesbury: *An Inquiery Concerning Virtue, or Merit*, *Complete Works*, bd. 2.2., Stuttgart 1984, s. 314.

[7]Jens Schelderup Sneedorff: *Om den borgerlige Regiering*, *Samlede Skrivter*, bd. 7, s. 104, Kbh. 1776.

[8]ibid. s. 391.

[9]ibid. s. 338.

[10]ibid. s. 379.

[11]ibid. s. 376.

[12]ibid. s. 378.

[13]Jens Schelderup Sneedorff: *Breve*, s. 5–6, Sorø 1759.

[14]ibid. s. 10.

[15]ibid. s. 33.

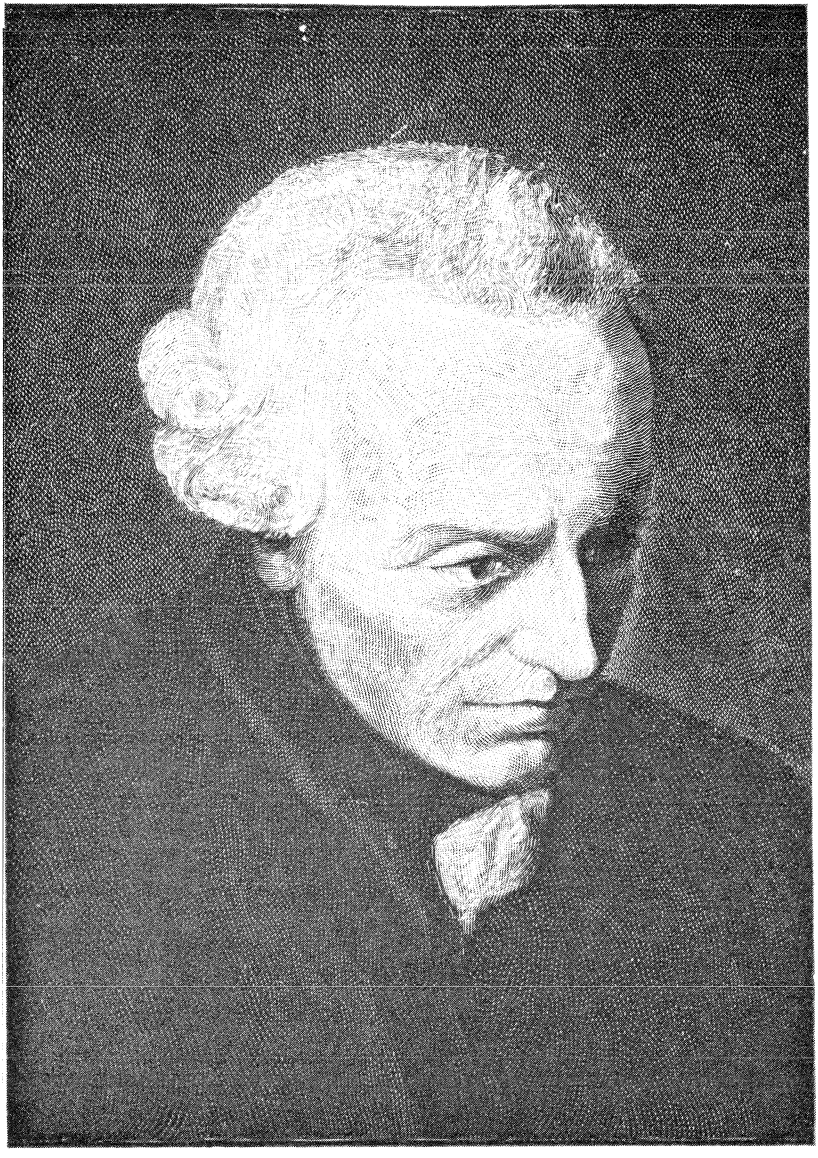
[16]ibid. s. 80.

[17]ibid. s. 80–81.

[18]ibid. s. 320.

[19]Jens Schelderup Sneedorff: *Den patriotiske Tilskuer*, nr. 3, 1761, s. 22, *Samlede Skrivter*, bd. 1, Kbh. 1775.

[20]ibid. Blad nr. 2, 1761, s. 14–15.



Immanuel Kant.

Den politiska och den etiska medborgaren
Kant om dygden och republiken

Rebecka Lettevall

”Människan är av krokigt virke”, menar Kant, och avslöjar därmed att han vid sidan av sin utopiska syn på människan också kunde vara realist. Insikten märks dock inte alltid så tydligt i hans politiska filosofi.

Att Kant även ägnade sig åt politiska idéer hamnar ibland i skuggan av hans kunskapsteori, etik och estetik, de tre områden han utreder i sina tre kritiker, av det rena förnuftet, det praktiska förnuftet och omdömesförmågan. I flera skrifter behandlar Kant politiken och dess förhållande till etiken i sin strävan efter att skapa en politisk teori på det rena förnuftets grunder. Det är möjligt att han planerade att skriva en fjärde grundläggande undersökning, av politiken. Det menade bland andra Benjamin Höijer som kallade den del av Kants produktion där dessa frågor behandlas för den fjärde kritiken. Höijer ansåg att Kant var lika epokgörande inom politiken som inom metafysiken, moralen och estetiken.[1] Om Kant avsåg att skriva ytterligare en kritik, så avslutades den emellertid aldrig. Oavsett avsikten innehåller Kants politiska filosofi knappast några överraskningar i förhållande till hans filosofiska system. Politiken framväxer närmast organiskt ur filosofin.

I Kants politiska teori har begrepp som dygd och medborgarskap stor betydelse. Trots den stora vikt Kant tillmäter medborgaren, är det en minoritet som uppfyller de krav han ställer för (aktivt) medborgarskap. Den som väl uppfyller kraven har inte så stor reell politisk makt. Samtidigt är medborgarskapet endast ett steg på vägen mot inrättandet av det utopiska Ändamålens rike.

Kants medborgarbegrepp är ett exempel på den konflikt han anser råda mellan förnuftet å ena sidan och känslor och djuriska lustar å den andra, där Kant knappast tillskriver handlingar som har sin grund i känslor snarare än i förnuftet några positiva egenskaper. Genom en tematisering kring begreppen dygd, medborgarskap och republik vill jag här visa att de är centrala i Kants politiska filosofi.

De flesta av de skrifter där Kant behandlar politiska frågor är skrivna ganska sent. Det innebär inte att Kants intresse för dessa frågor väcktes först på hans ålderdom. Första gången Kant öppet refererar till politiken i sina skrifter är 1763, men i hans postumt offentliggjorda anteckningar framgår att han länge sysselsatt sig med problemet. Redan under sin tid som student hos Christian Wulff hade Kant invigts i diskussionen om förhållandet mellan undersåte och medborgare.[2] Möjligen var Franska revolutionen den händelse som fick Kant att, i likhet med många andra intellektuella i Preussen, i större utsträckning syssla med politiska frågor. Under Fredrik den store fanns det i princip inga möjligheter för intellektuella att delta i det politiska livet. Samhället var slutet.

Människans och samhällets naturtillstånd

Kants syn på dygden och medborgarskapet kan lättare förstås om man ser den i skenet av hans teleologiska historiefilosofi. Hans uppfattning om historiens utveckling kan räknas in i samma kiliastiska tradition som kristendomens och senare marxismens. Historien utvecklas linjärt, från ett djuriskt naturtillstånd till ett förnuftigt och utopiskt Ändamålens rike. Naturtillståndet är liksom hos Hobbes anarkistiskt och krigiskt, där envar stiftar sin egen rätt och är sin egen domare. Där finns ingen offentlig makt med mandat att bestämma vad som är envars plikt och skyldighet. Ändamålens rike uppnås när människan utvecklat sitt förnuft till fullo. Hon genomgår nämligen själv mognadsprocessen från djuriskhet till rent förnuft. För att förklara utvecklingen använder Kant sig av en organisk bild. Han ut-

trycker det som att människans förnuft i naturtillståndet endast är ett litet frö. Men detta frö gror och utvecklas med tiden till rent förnuft. "Den stora konstnärinnan Naturen" eller försynen står bakom "naturens dolda plan", och ser till att människan utvecklas på föreskrivet sätt mot Historiens slutmål. Människan kan aldrig veta om det verkligen förhåller sig på detta sätt, men hon måste leva som om det vore så.

Människan lämnar det samhälleliga naturtillståndet när hon ingår det rättsligt-medborgerliga tillstånd som uppnås genom samhällskontraktet. Kant anknyter till den kontraktsteoretiska traditionen från Hobbes, Locke och Rousseau. Men samhällskontraktet är enligt Kant "blott en förnuftsidé" och äger inte någon historisk realitet.[3] Övergången från naturtillståndet till det kontrakterade samhället sker inte som hos exempelvis Hobbes när människan inser att hon kan nå personlig vinning genom att organisera sig. Enligt Kant är det som om den förnuftiga konstnärinnan Naturen ombesörjer att utvecklingen framskrider.

Republiken

Det ideala samhället bygger på vad Kant kallar en republikansk författning. Med det avses för det första att den omfattar en princip om maktfördelning som skiljer den verkställande från den lagstiftande makten. Den republikanska författningen har inget att göra med om staten är en republik eller en monarki. En icke republikansk författning är despotisk i den mening att den saknar maktfördelning. Samma instanser stiftar och verkställer lagarna i despotin. För det andra är det representativa systemet betecknande för republiken. Härigenom skiljer den sig från demokratin, där "alla representerar alla"[4]. Republiken styrs av en härskare, medan lagarna ska stiftas av medborgare eller dessas representanter. Det representativa systemet är bättre ju mer renodlat det är, det är bättre ju fler personer en representant representerar.

Det är nödvändigt att det finns flera förnuftiga republiker för att den världsrepublik eller världsfederation som enligt Kant är slutmålet verkligen ska kunna förverkligas.

Republiken beskrivs inte mycket tydligare än så. Genom ett ömsesidigt beroende i förhållande till den dygdiga medborgaren kan dock Kants republik placeras in i den europeiska republikanska traditionen. Den dygdige medborgaren är en förutsättning för republikens genomförande.

Dygden

För det kategoriska imperativets upphovsman är givetvis dygden ett utförligt behandlat begrepp.[5] Kant kallar den i inledningen till *Der Streit der Fakultäten* (1798) för människans egen moraliska förmåga.[6] Den kan enligt Kant vara mer eller mindre utvecklad, och är dessvärre i allmänhet inte särskilt utvecklad. Men möjligheten och plikten att utveckla den till fullo finns redan hos människan i enlighet med Naturens dolda plan.

I *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) förklarar Kant att den moraliska dygden inte är förmågan att utföra rätt handlingar, eftersom det då bara skulle vara fråga om ett mekaniskt användande av den moraliska förmågan. Nej, Kant fastslår att dygden i stället är den moraliska styrkan att uppfylla sin plikt att aldrig hemfalla åt vanan, utan ständigt handla i enlighet med förnuftet.

> *Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmässigen Handlungen; denn da wäre sie bloß Mechanism der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgerung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.*[7]

Kant skiljer mellan den moraliska dygden och den politiska dygden. Den moraliska dygden tillhör det etiskt-borgerliga tillståndet.

Detta tillstånd kan människan uppnå i kraft av sitt förnuft. Det etiskt-medborgerliga tillståndet förenar människorna under tvångsfria lagar, morallagar. Tillståndet är som ett etikens rike eller samhälle.

Den politiska dygden hör hemma i det borgerligt-lagliga eller medborgerligt-rättsliga tillståndet, dvs. i ett politiskt samhälle. Den som tillhör det utgör inte med nödvändighet en del av det etiska riket. Kant menar tvärtom att det finns ett etiskt såväl som ett politiskt naturtillstånd, och vad värre är, att medborgarna i ett befintligt politiskt samhälle fortfarande kan befinna sig i naturtillståndet inom etikens område. De har dock sin fulla rätt att vara moraliskt outvecklade, eftersom det vore motsägande att tvinga de politiska medborgarna (eller någon annan) att inträda i ett etiskt tillstånd. Däremot kan det politiska samhället önska att dess medlemmar skulle tillhöra även ett etiskt samhälle.

Det finns inte särskilt förvånande en koppling mellan den politiska och den etiska dygden. I *Theorie und Praxis* förklarar Kant att dygden (*der Pflichtbegriff*) utgör den nödvändiga förbindelsen mellan teorin och praktiken. Filosofi som grundar sig på viljan är ingen tom idealitet.[8] I *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* (1793) förklarar Kant att det finns en förbindelse mellan dygdelagen och ett etiskt-medborgerligt samhälle.[9] Idén om en etisk stat eller ett dygdens rike är grundad i det mänskliga förnuftet, som en plikt att enas till en sådan stat. Dygdens rike kan vidare finnas mitt i ett politiskt samhälle och till och med utgöras av alla dess medlemmar:

> *Man kann eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen, nach Vorschrift dieser Idee, eine e t i s c h e, und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine e t i s c h - b ü r g e r l i c h e (im Gegensatz der r e c h t l i c h b ü r g e r l i c h e n) Gesellschaft, oder ein etisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte).*[10]

Människans innersta vilja är att göra det rätta och goda, och

varje människa har förmågan att genomföra sin vilja. Eftersom människan har som slutmål att uppnå det utopiska Ändamålens Rike, är det hennes plikt att sträva efter att uppnå även det etiska tillståndet. Till sin hjälp har hon förnuftet och Naturens dolda plan, dvs. det till synes mekanistiska förlopp som kan tolkas som om det vore teleologiskt.

Medborgaren

Medborgarskapet sträcker sig precis som dygden över två domäner. Det finns ett politiskt medborgarskap och ett etiskt. Den politiske medborgaren hör hemma i det politiska samhället, medan det etiska medborgarskapet omfattar det etiska riket.

Det finns olika former av politiskt medborgarskap. Ibland gör Kant en distinktion mellan aktiva och passiva medborgare, ibland talar han enbart om "medborgare" trots att han uppenbarligen avser "aktiva medborgare". Han nämner också skyddsmedlemmar (*Schutzgenossen*), vilka verkar vara detsamma som de passiva medborgarna. Jag ska nedan gå in närmare på dessa distinktioner.

Kant definierar republikens (aktive) medborgare som den som har rösträtt.[11] Därmed uppstår frågan om vilka som får rösta och alltså är medborgare. En annan fråga är vad de får rösta om. Väsentlig är även frågan om de har några ytterligare medborgerliga rättigheter. Inom den naturrättsliga traditionen har de medborgerliga rättigheterna en status liknande de mänskliga rättigheterna, men i medborgarrepubliken förhåller det sig annorlunda.

Medborgare blir man inte utan förutsättningar. Ett kriterium för medborgarskap är ålder: barn är uteslutna. Ett annat villkor utesluter halta och lytta. Kön är ett tredje villkor för medborgarskapet: endast männen är politiska varelser. För de som återstår gäller att uppfylla villkoret att vara sin egen herre. De första tre begränsningarna nämns utan omsvep och motivering i en bisats, och den som vill finna någon sorts förklaring i Kants skrifter kan söka i *Antropologin*.

Vad gäller villkoren för medborgarskap har Kant inte lyckats skilja mellan vad som är tidens konvention och vad som är *a priori*.[12] Innebörden av den fjärde begränsningen är kanske något originellare. Att vara sin egen herre, dvs. besitta egendom, behöver inte innefatta enbart godsägare. Till egendom räknas även konst, hantverk, sköna konster och vetenskap. Det intressanta är att materiella och immateriella tillgångar har lika betydelse. Brist på rikedom kan således kompenseras med bildning. Bland dem som uppfyller kraven för medborgarskap är rösträtten lika. En storgodsägare skulle således i teorin inte äga fler röster än en småbonde.

I *Theorie und Praxis* förklarar Kant att det borgerliga tillståndet betraktat som rättsligt tillstånd bygger på tre *a priori* principer, vilka också är den republikanska författningens grunder.[13]

1) Varje samhällsmedlems frihet som människa,

2) dessas jämlikhet som undersåtar,

3) självständighet för varje medlem i ett samhälle (*gemeines Wesen*) som medborgare.

Enligt den första principen har samhällsmedlemmen friheten att göra vad hon vill så länge som det inte inkräktar på någon annans frihet, dvs. hon måste ge andra samma rättigheter som hon själv åtnjuter. För att detta ska lyckas bör hon inta en patriotisk attityd, dvs. betrakta samhället som en livmoder eller jorden som fädnesland som ska vårdas ömt för kommande generationer. Lagar som bygger på den allmänna viljan ger var och en auktoriteten att skydda rättigheterna. Denna frihet gäller varje samhällsmedlem som människa, om hon är kapabel att inneha rättigheter (*der Rechte fähig ist*). Det är oklart om Kant med detta menar att det endast är medborgaren som har moralisk frihet.

Principen om jämlikhet gäller allas likhet inför lagen. Den ende som står över lagen är statsöverhuvudet. Inom principen om allas likhet inför lagen ryms även ett avståndstagande från arvsprivilegier. Den tredje principen gäller medborgare som medlagstiftare (*Mitgesetzgeber*). Kant förklarar att även om alla är lika inför lagen, så är de inte berättigade att stifta lagar. De som inte har rätten att stifta la-

gar men ändå står under dessas beskydd, kallas för skyddsmedlemmar (*Schutzgenossen*). De behöver dock inte oroa sig över att deras rättigheter ska naggas i kanten, eftersom en offentlig lag som talar om vad som är tillåtet och inte tillåtet bygger på den allmänna viljan. Grundlagen som springer ur den allmänna förenade viljan kallas för det ursprungliga fördraget.[14] Den som inte äger rätten att stifta lagar är trots det skyldig att följa lagen. Men (den politiska) självständigheten tillfaller bara vad Kant kallar den aktive medborgaren. Den största gruppen av samhällets medlemmar är passiva medborgare. Hit hör till exempel knektar, betjänter och handelsmän. De står under lagarnas beskydd och har den frihet och jämlikhet som beskrivs ovan, men vad det innebär utan politiska rättigheter behandlas inte av Kant.

Rättigheterna: lagstiftning och yttrandefrihet

Rösträtten är den grundläggande medborgerliga rättigheten hos Kant. Vad rösträtten omfattar är inte riktigt tydligt, men i första hand gäller det att godkänna de lagar som stiftas av statsöverhuvudet i enlighet med principen om maktfördelning. Frågan är vad medborgaren i praktiken skulle rösta om. Lagarna stiftas nämligen liksom hos Rousseau utifrån den allmänna viljan. Statsöverhuvudet är en uttolkare av den allmänna viljan och stiftar lagar i enlighet med vad förnuftet föreskriver. Därmed behövs ingen godkännande instans.

Rättesnöret vid lagstiftningen är "idén om varje förnuftigt väsens vilja såsom en allmänt lagstiftande vilja". För att avgöra om en lag är rättfärdig eller inte, så räcker det med att det är *möjligt* att ett folk kan stå i ett gott förhållande till den för att den ska betraktas som rättfärdig. Ingen ska behöva underkasta sig en lag som hon eller han inte kan acceptera. Det räcker alltså med det möjliga samtycket. Lagstiftaren är i rousseauiansk anda förpliktad att stifta sina lagar så att de *skulle ha kunnat* framspringa ur ett helt folks förenade vilja. Kants samhällskontrakt är som han säger *blott* en förnuftsidé.[15]

Rösträtten verkar inte kopplad till valbarhet. Kant diskuterar politikerns roll och hans förhållande till moralen, men inte vem som är politiker.

De övriga medborgerliga rättigheterna diskuteras i allmänhet inte så utförligt. Med hänsyn till det kategoriska imperativet, och plikten att tillåta andra sådant jag tillåter mig själv, är dock sådant som religions- och församlingsfrihet självskrivet. Rättsskyddet verkar också garanterat, liksom "die Freihet der Feder", dvs. pennans frihet vilken Kant kallar för folkrättens Palladium.[16] Det är också här som Kant ser filosofens stora uppgift. Han ska vara verksam som statsöverhuvudets rådgivare, däremot inte själv som statsöverhuvud. Till skillnad från den platonska traditionen menar Kant att makt förblindar så att filosofen skulle tänka mindre fritt om han vore kung.

Medborgaren äger ingen rätt att göra uppror mot orättfärdiga beslut. Rättigheten omfattar enbart att underrätta de styrande om deras misstag. Om statsmakten skulle falla kunde naturtillståndet återuppstå och det vore att vandra i motsatt riktning i förhållande till vad förnuftet föreskriver. Därför äger de politiska myndigheterna rätt att stävja varje försök till uppror.

Kants lutherska inställning till upproret hindrar honom dock inte från att anse att flera av hans tids politiska omvälvningar har medfört bättre samhällen. Trots det är de inte tillåtna. Enligt Kants moralfilosofi är det alltid plikten inför utförandet av en handling och aldrig (den möjliga) konsekvensen av en handling som ska styra handlandet. Utgången är alltid osäker medan rättsgrunderna är säkra.

Medborgarens roll inom det offentliga livet är således inte speciellt betydelsefull. Rösträtten verkar knappast fylla någon funktion i praktiken, och det representativa systemet är bättre ju fler personer en representant representerar. Medborgaren verkar utanför det offentliga livet. Dennes möjlighet att påverka politiken verkar vara ringa. Vad som återstår är yttrandefriheten och skapandet av opinion.

Kant problematiserar inte begrepp som "nation", "folk" och "stat". Det verkar självklart för honom att medborgarna är av en och samma nationalitet. Det är svårt att veta hur han ställer sig till frågan

Odygdiga begäret, gravyr av Elias Martin.

om hur personer av en annan nationalitet skulle kunna bli medborgare. Det verkar dock som om de skulle kunna förvärva medborgarskap, såvida de inte är barn, halta och lytta eller kvinnor.

Kants republik utesluter ungefär samma grupper av människor

som den romerska republiken gjorde. Det finns visserligen inte några slavar i Kants värld, men den som är knekt eller tjänstehjon och saknar egendom har ingen politisk makt och kan inte på legitimt sätt själv förändra sin politiska situation. Ett argument för att inte låta tjänstefolk och andra som står i en beroendeställning åtnjuta en politisk rättighet som rösträtt, är att det skulle vara detsamma som att ge den de är beroende av extra röster. Eftersom valhemligheten inte var påkommen vid 1700-talets slut, befarade personer som Kant att tjänstefolk och andra inte skulle vilja eller kunna rösta efter egen övertygelse.

Man frågar sig: Om nu Kant anser att det är så viktigt med medborgare som är delaktiga i besluten, varför är det då en sådan liten grupp han vill utnämna till medborgare? Kant undviker frågan. Det verkar närmast som om han inte ser problemet.

Den moraliske politikern

I enlighet med Naturens dolda plan ska människan utveckla sitt förnuft till fulländning. Det är dygden som förbinder moralen med politiken. Genom politiken ska människan organisera sig förnuftigt så att ett fredligt tillstånd uppstår under vilket människan i lugn och ro kan vidareutveckla sitt förnuft. Då krävs moraliska politiker, dvs. de som uppfattar statsklokheten på ett sådant sätt att den ständigt sammanbinds med moralen. Den moraliske politikerns grundprincip måste vara att omedelbart handla om han märker att det finns defekter i författningen som rör förhållandet mellan medborgares inbördes förhållande eller mellan medborgare och staten. Likaså måste han handla om han upptäcker brister i förhållandet mellan stater. Kant har dock ett förbehåll: det räcker med att kräva att de styrande behåller insikten om defekten och kanske inte alltid omedelbart åtgärdar den, om det skulle leda till en alltför stor samhällsomstörtning.

Den moraliske politikerns rättesnöre är hos Kant den offentliga rättens transcendentala formel, att ”Alla handlingar som berör andra

människors rätt är orättfärdiga om de bygger på maximer som inte tål offentlighet (*Publizität*)".[17] Om det råder en konflikt mellan moralen och politiken kan den lösas genom denna formel. Det uppstår inga problem om var gränsen ska dras mellan det privata och det offentliga och det blir därmed svårt för politikern att handla enbart för egen vinning.

Världsmedborgaren i världsrepubliken

Den utveckling Kant tecknar för samhället och människan genom historien, ser han som grundad på blotta förnuftsidéer. När det gäller förhållandet mellan stater är synen annorlunda. Där existerar ett naturtillstånd. Men människan kan i kraft av sitt förnuft medverka till att naturtillståndet upphör. Den dygdige medborgaren inser att förnuftet dikterar införandet av en förnuftig ordning mellan stater och att den är ett nödvändigt villkor för införandet av det etiska riket. Den fria federalismen mellan stater skulle utgöra en motsvarighet till det borgerliga samhället mellan människor.

Det politiska medborgarskapet är hos Kant grunden och förutsättningen för ett världsmedborgarskap. Det krävs en förnuftigt ordnad politisk värld för att människan ska kunna utveckla sitt förnuft så att hon även kan ingå i det etiska riket.

Kants modell för införandet av en evig fred går över införandet av republiker på det sätt jag ovan beskrivit. Sådana förnuftigt ordnade republiker ska sedan sluta sig samman i en världsrepublik eller en federation. Det är av högsta intresse för varje stat att upprätta en överenskommelse med sina grannar, eftersom de annars inte har någon rättslig garanti för sina relationer. Varje stat bör kräva att få ingå ett folkförbund, dvs en överenskommelse med sina grannar. Överenskommelsen bör likna en borgerlig författning och garantera parternas säkerhet. Ett folkförbund skiljer sig från en universell folkstat, vilken inte vore något att sträva efter, eftersom det då bara skulle finnas en överordnad lagstiftande och en underordnad lydande part, nämligen folket.

Såväl kriget som den eviga freden ingår i Naturens dolda plan. Naturen har för det första sett till att människan kan leva i alla trakter på jorden, hon har genom krig drivit dem till de ogästvänligaste trakterna på jorden och för det tredje tvingat dem in i mer eller mindre lagbundna relationer. Kriget är något naturen inympat i människonaturen. Men människans eget förnuft har uppställt som plikt för henne att hon ska förverkliga sina moraliska avsikter. Den människa som har insett att det finns ett praktiskt förnuft, hon strävar också efter att införa ett förhållande mellan stater som liknar det förhållande som råder inom stater. Eftersom det borgerligt-rättsliga tillståndet (det politiska samhället) innebär något gott, ett upphöjande från naturtillståndet, verkar hon för att en liknande relation ska införas mellan stater.

Medborgaren är nödvändig för införandet av republiken. I en stat som består av undersåtar kommer sämre i betydelsen mindre förnuftiga beslut att fattas. Om staten däremot består av medborgare, kommer förnuftigare beslut att fattas. Det beror på att den som äger del i staten kommer att göra allt för att inte sätta sitt eget välbefinnande i fara.

Medborgaren har en grunduppgift såväl inom republiken som inför instiftandet av den eviga freden. I en medborgarstat fattas förnuftigare beslut än i en stat av undersåtar. Medborgaren kommer att göra allt för att undvika att kriget förs på den egna marken:

> *Om (såsom i denna författning icke annorlunda kan vara) medborgarnas medgivande fordras för att besluta om man skall kriga eller icke, så är ingenting naturligare än att, då de måste besluta sig för att nedbesvärja krigets alla trångmål över sina huvuden [...], de skola betänka sig noga att inlåta sig på ett så vanskligt äventyr: då däremot detta i en författning, där undersåten icke är medborgare, denna alltså icke är republikansk, är den lättvindigaste sak i världen, emedan statsöverhuvudet icke är statsmedlem utan ägare av staten, icke heller får vidkännas den minsta inskränkning i sina tafflar, jakter, lustslott, hovfester o.d. för krigets skull och*

sålunda av obetydligaste anledningar kan fatta beslut om krig, som om det gällde en lustfärd, och för anständighetens skull bekymmerslöst överlämna åt den därtill ständigt beredda diplomatiska kåren om dess rättfärdigande.[18]

Kant menar att staterna i princip redan hyllar denna utvidgning av rättsliga tillstånd, eftersom de säger sig hylla rätten. Den som anser att människor som lever i ett laglöst tillstånd bör sluta med detta, borde anse detsamma om förhållandet mellan stater.

Ett argument som Kant anför är det, att jorden krympt så pass, att en rättskränkning på en plats på jorden upplevs av alla dess invånare.[19] Det är inte försvarbart att behandla några folk sämre än andra. Därför är idén om ett världsmedborgarskap en nödvändig komplettering av stats- och folkrättens oskrivna lagar.

Slutsatser och sammanfattning

Kants politiska tänkande utgör en blandning av radikalism och försiktighet. Hans idé om en världsfederation var omvälvande även för tvåhundra år sedan. Den kan spåras tillbaka till Abbé S:t Pierres dröm om den eviga freden och stoikernas världsrepublik, men Kant förnyar den genom att närmast konkret ange vägen dit. Kants tankar har också haft inflytande på de under 1900-talet uppkomna försöken att skapa de rättsliga förutsättningarna för en fredlig värld genom Nationernas förbund och Förenta nationerna.

Det är uppenbart att Kant verkligen vill införa den eviga freden och att vägen dit går genom republiken och dess dygdige medborgare. I 1700-talets Preussen var varje förslag om införandet av politiska rättigheter radikalt, även om betydligt fler än Kant diskuterade de frågor som inte längre kunde förtigas efter Franska revolutionen. Hos Kant har medborgaren en stor teoretisk betydelse i den förnuftiga republiken som präglas av maktfördelning och representativitet. Samtidigt är de medborgerliga rättigheterna svaga. Medborgaren ska formellt godkänna lagarna, men äger i praktiken inte mycket mer än

rätten till yttrandefrihet. Dessutom är det endast en liten grupp människor som har möjlighet att kvalificera sig som fullvärdiga (aktiva) medborgare. Den som är ekonomiskt självständig och oberoende är också ett moraliskt och politiskt subjekt, verkar Kant mena. Kanske ansåg han i likhet med många av sina samtida att den som inte är ekonomiskt självständig kan kommenderas av sin herre hur hon eller han ska rösta.

Nyckeln till Kants politiska filosofi finns i *Theorie und Praxis*. Med hjälp av dygden ska den utopiska republiken genomföras i politiken. Förnuftet motsvaras av den konstitutiva makten, förståndet av den lagstiftande makten, omdömesförmågan av den dömande makten och sinnligheten av den verkställande makten. Den allmänna vilja som ska ligga till grund för lagarna förekommer inte inom erfarenhetens område utan enbart i det rena tänkandets värld. I erfarenheten är det i stället majoritetens vilja som till sist får genomslag.

Kant blundar för att även krokigt virke har sin skönhet.

Litteratur

Gerhardt, Volker *Immanuel Kants Entwurf 'Zum Ewigen Frieden'*. Darmstadt 1995.

Kant, Immanuel *Avhandlingar om fred och rätt*. (Övers. Alf Nyman) Stockholm 1915.

Kant, Immanuel *Political writings*. (Red. Hans Reiss) Cambridge UP 1991.

Kant, Immanuel *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, (kallas här för *Theorie und Praxis*) (Red. Heiner Klemme)(1793), Meiner Verlag, Hamburg 1992.

Kant, Immanuel *Werke in zwölf Bänden*. (Red. Wilhelm Weischedel) Suhrkamp Frankfurt 1968.

Manninen, Juha *Benjamin Höijer und J.G. Fichte*. Oulu 1987.

Mendus, Susan "Kant: "An Honest but Narrow-Minded Bourgeois"? i Williams, H (red.) *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press 1992.

Fotnoter

[1]Höijers brev till Hans Järta 10/7 1796 har jag uppmärksammat bl.a. tack vare prof. Juha Manninen. Manninen 1987, sid. 10.

[2]Se t.ex. Reiss, sid. 15 och 251, i Kant, *Political writings*.

[3]*Theorie und Praxis*, sid. 29.

[4]*Zum ewigen Frieden*, sid. 60.

[5]Dygden i övergången mellan teori och praktik finns under Kants begrepp "Moral", Tugend" och "Sitten". Jfr. t.ex. Gerhardts definition, sid. 10.

[6]Kant, *Werke*, XI, sid. 857.

[7]Kant, *Werke*, XII, sid. 437.

[8]Kant, *Theorie und Praxis*, sid. 5.

[9]Kant, *Werke*, VIII, sid. 752.

[10]A.a., sid. 752 f.

[11]*Theorie und Praxis*, sid. 26.

[12]Se Mendus, sid. 179.

[13]*Theorie und Praxis*, sid. 21.

[14]A.a., sid. 26.

[15]A.a., sid. 29.

[16]A.a., sid. 37.

[17] *Den eviga freden*, i *Avhandlingar om fred och rätt*, sid. 97.

[18]A.a., sid. 47.

[19]A.a., sid. 101

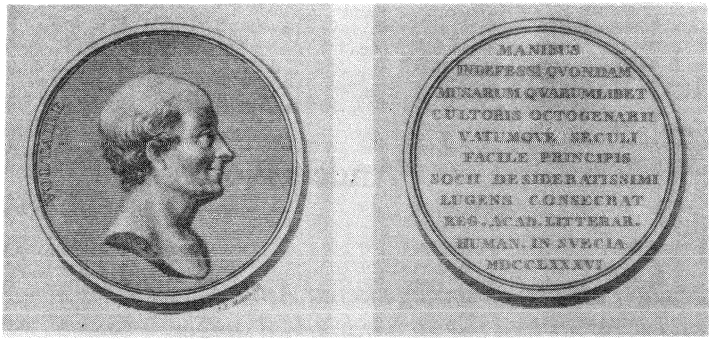
Dygd och medborgarskap
Några avslutande reflektioner

Anders Björnsson

"Några teologer säger att den gudomlige kejsar Antoninus inte var en dygdig man, att han var en hårdnackad stoiker som inte var nöjd med att härska över människorna utan dessutom ville bli uppskattad av dem, att han förde tillbaka till sig själv det goda han gjorde för människosläktet, att han hela sitt liv var rättvis, arbetsam och välgörande, men av fåfänga, och att han bara bedrog människorna med sina dygder. Då utropar jag för mig själv: Min Gud, ge oss ofta sådana skurkar!"

Vem yttrar sig så? Voltaire förstås! Jag sitter med Filosofiskt ficklexikon[1] framför mig, uppslagsordet dygd, i bakgrunden pågår en ekosändning som handlar om Göran Perssons regeringsbildning, och jag undrar för mig själv hur många skurkar, i denna voltaireska mening, som får plats runt rådsbordet och hur många heliga män – och kvinnor – som har försvunnit. De heliga är farliga i politiken och i samhället, tycks Voltaire mena. Det är inte deras goda vi är betjänta av. "Vi lever i ett samhälle, det finns alltså inget annat verkligt gott för oss än det som är gott för samhället", säger Voltaire. "En eremit må leva rent och fromt, han må vara klädd i en tagelskjorta, nåväl, han må vara ett helgon, men jag kommer inte att kalla honom dygdig förrän han har gjort någon dygdig handling som andra människor har haft nytta av."

Vad Voltaire är på spåren är en modern medborgarmoral. Han särar på det privata och det offentliga. I det privata kan du svina ner dig, hemfalla åt hemliga laster med dig själv, vara onykter, gourmand, you name it – i det offentliga ställs det krav på din dygd; din plikt; ditt ansvar. Som privatperson kan du vara hänsynslös mot dig själv, som



Avbildning efter medalj över Voltaire, av Johan Fredrik Martin.

offentlig person måste du alltid ta hänsyn till konsekvenserna av ditt handlande eftersom det drabbar andra. Vi kan, efter Max Weber, här tala om en "*Verantwortungsethik*", en "konsekvensetik". Mot den står ett slags "övertygelse- eller sanningsetik". "Bergspredikans etik" talar den alltid provokative historikern Thorsten Nybom om.[2] Denna "Bergspredikans etik" är "oföränderlig, obetingad och kompromisslös. Den tar ingen hänsyn till följder och konsekvenser – oavsett tidsperspektiv. Den egna själens frälsning gör alla andra hänsyn ovidkommande. Medan denna hållning framstår som det högsta idealet – och kanske också som en bjudande plikt – på det privata planet, riskerar den dock inom politiken – paradoxalt nog – att förvandlas till en institutionaliserad ansvarslöshet, som snart nog hotar att övergå i programmatisk hänsynslöshet. I absolutistiska ideologiers tjänst får denna etik ibland motivera och ursäkta det i absout mening onda."

Politik handlar om maktutövning – över andra. Där måste de privata övertygelserna vika. Förr eller senare ställs en politiker inför tvånget att väga intressen, balansera, förhandla, kompromissa, inte för "den egna frälsningens" skull, utan därför att varje beslut som tas i politiken, varje statshandling i grunden är en tvångshandling. Omröstningen, förhandlingen är typiska modeller för beslut i demokratiska stater. Politiken och dess dygdebegrepp måste därför relateras till någonting externt, till det "som är gott för samhället". Den privata övertygelsen å andra sidan är absolut och kompromisslös, den röstar man inte om.

Det finns en del att fundera på här. Vi hör ibland klagovisor om bristen på politiskt ledarskap. Så många skandaler vi har bevittnat, så

många fallna änglar. Politiken är ett träsk, dess attraktionskraft har upphört. Var finns förebilderna, föregångsmännen? Hur vill vi att en ledande politiker ska se ut? Vilken dygd ska han – eller hon – vara utrustad med?

En ledare är en person som får saker och ting att hända. En ledare drar andra med sig. Han är flexibel, snabb att anpassa sig till nya omständigheter. Han vet att modena skiftar och att värderingar förflyktigas. Han förlitar sig inte på program utan styrs istället av en stark inre övertygelse. Han gräver inte ner sig i promemorior, han eftersträvar ett tydligt budskap.

En pamflett, författad av två yngre centerpolitiker, Michael Arthursson och Bengt Falemo, gör sig till tolk för ett sådant ledarideal.[3] Exemplen hämtas företrädesvis utanför politiken – det är Jesus Kristus och det är Sören Gyll, ja, Mandela och Karl XII får också vara med på ett hörn. "En Messias fötter kan man kyssa", skriver de, "en krigarkonung kan man hylla, men en generaldirektör som vårdar sina egna fringisar alltför ömt har långt kvar till verklig respekt." En religionsgrundare, en företagsledare, en befrielseledare, en militärdiktator – är det rimligt att anta ett gemensamt ledarskapsethos för alla tänkbara situationer som dessa personer kan vara inblandade i? Typiskt nog råder de över människor som inte är tvungna att inordna sig utan frivilligt ställer in sig i ledet; också krigarkonungen, alltmer krigare, allt mindre konung, tvangs ju kampanja för sin sak nere på kontinenten. De tycks mig, som idealtyper, samtliga ha mera att göra med en kreativ konstnär, hängiven och kompromisslös mot sin idé, än med föreställningen om en politisk ledare som måste känna ansvar för andra eftersom andra kommer att utkräva ansvar av honom. Det är också typiskt att artister, författare, "schamaner" tar plats som auktoriteter i modern företagsledareutbildning – och samtidigt alarmerande att gränsen mellan de två landen, politikens och det civila samhällets, suddas ut och samma rollmönster, samma brist på medborgerlig dygd, kunde man säga, åtminstone när det rör sig om de mera spektakulära fallen av odygd, blottläggs på ömse håll.

Är det nu verkligen så illa?

Vad jag oroas av är kanske ändå något annat. Nämligen att vi tenderar att se ledandet som en uppsättning mer eller mindre unika egenskaper snarare än som en interaktion, ett möte mellan människor. Den svenska politiska kulturen, med rötter i bondesamhället, i sockensjälvstyrelsen, har i hög grad varit deltagande, participatorisk. Ledarskap har vuxit fram – långt innan samhället blev vad vi idag kallar demokratiskt. Ansvar har utkrävts, konsekvensmoralen har tillämpats – på tinget, på sockenstämmorna. Historikern Peter Aronsson har rentav i denna praxis på lokal nivå velat se en "allmogeupplysning" under 1700-talet, Europas upplysningssekel. Arbetarrörelsens samhälle tog över detta arv. Också när pampväldet var som tyngst fanns det en uppsättning checks-and-balances som höll det extrema – det "absolut goda", för att tala med Nybom – på mattan. Vi har inte låtit oss imponeras så lätt. Det demonstrativa, det utspelsmässiga blev aldrig riktigt problematiskt i den svenska politiska kulturen förrän låt oss säga för tio år sen.

Men då kom Sahlin. Hon hade egentligen inga åsikter om någonting – i alla fall inga som man fick reda på. Men hon sa: "Följ mig". Jag är Mona, jag är som ni, jag har gjort aborter, det är häftigt att betala skatt. Hon uppfyllde definitivt ett av de villkor som Michael Arthursson och Bengt Falemo ställer upp för en framgångsrik ledare: hon "talade med människor i deras vardag". Men samtidigt utplånade hon med sina åthävor och sin utspelsinriktade ledarstil skillnaden mellan privat och offentligt.[4] Och det var just detta som blev hennes fall. Hennes sammanblandning av sina båda roller, hennes oförmåga att hålla isär privatmoral och samhällelig dygd, gjorde henne extremt sårbar inför mediernas närgångna granskning. "Det som hände Mona skulle inte ha hänt Sahlin", skrev Yrsa Stenius insiktsfullt innan avgången var ett faktum (och hennes politiska inkompetens uppdagades). Moderna monarkier lever farligt av pecis samma skäl. När skavankerna döljs fungerar måhända illusionen att monarken företräder nationen på ungefär samma sätt som familjeöverhuvudet familjen – han är där och vi kan egentligen inte göra någonting åt det (annat än gå i analys möjligen).[5] Men "familjemetaforiken"

är betänklig, inte bara därför att det kan vara skönt om andra regler och normer, andra dygdebegrepp får gälla i statslivet än i familjelivet (skillnaden mellan "den stora världen" och "den lilla"). Påfallande ofta har monarkens närvaro och uppträdande sargat den nationella endräkten, slagit sönder konsensus, låtit det privata – dynastins intressen – gå före det samhälleliga kollektivets.

Inte var nu Mona Sahlin, för tidigt utkorad, vars återkomst till politiken lär dröja, en särskilt stor skurk. Tvärtom: om hon hade varit litet mera skurk, i den voltaireska meningen, om hon nämligen haft förmågan "att bedra människorna med sina dygder", istället för att avtrubba dem med sina egenskaper, diskutabla eller odiskutabla, och inte låtsats som om hon var som vem som helst av oss, så skulle hon säkert inte ha fallit så tungt. För om det första är en list, så är det senare en lögn. Och den politiska lögnen är tyvärr av det slaget att den inte får synas.

Det blir måhända den viktigaste lärdomen av Sahlins väg bort från och Perssons väg till makten.

Fotnoter

[1] I översättning av Olof Nordberg. Stockholm, Atlantis 1996.

[2] Jonas Anshelm (red): *I tider av uppbrott. Värderingar och värderingsförändringar i det moderna samhället.* Symposion, Stockholm 1995.

[3] Timbro, Stockholm 1996.

[4] Kanske hemföll hon därmed till en aristotelisk snarare än machiavellisk syn på förhållandet mellan dygd och politik. "In Aristotle, virtue is *shown* in politics; in Machiavelli it is *defined* there", skriver Harvey C. Mansfield i *Machiavelli's Virtue*, Chicago & London, The University of Chicago Press 1996.

[5] SvD:s ledarsida 30/4-96.

Presentation av författarna

Svante Nordin är bitr. professor i idé- och lärdomshistoria och forskningslektor i filosofins idéhistoria vid Lunds universitet. Han har bl.a. utgivit *Fredrik Böök. En levnadsteckning* (1994) och *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen* (1995).

Victoria Höög är universitetsadjunkt i idé- och lärdomshistoria vid Lunds universitet och sysslar med färdigställandet av sin doktorsavhandling om upplysningens filosofi.

Dr. philos. *Thomas Krogh* är professor i idéhistoria vid Universitetet i Oslo och har bl.a. publicerat *Empirisme og kapitalisme* (Oslo 1978) och *Fra Frankfurt til Hollywood* (Oslo 1991), på svenska *Frankfurtskolan. En introduktion* (1993).

Anne-Marie Mai är mag. art. et lic. phil. i nordisk litteratur och verksam som lektor vid Center for Nordiske Studier vid Odense universitet. Hon är redaktör för *Nordisk kvinnolitteraturhistoria* 1-5 (1993ff) samt ordförande för Dansk Selskab for 1700-talsstudier.

Rebecka Lettevall är fil.mag. och doktorand i idé- och lärdomshistoria vid Lunds universitet. Hon skriver en doktorsavhandling om Kant och den eviga freden.

Anders Björnsson är publicist och ekonom-historiker och medarbetare i Svenska Dagbladet. Han har utgivit bl.a. essäsamlingarna *Var 1900-talet förgäves?* (1993) samt *Den korta marschen* (1995). Tillhör styrelsen för Svenska Historiedagarna.

Den politisk-filosofiska debatten har under de senaste 10-15 åren i hög grad kommit att intressera sig för begreppen dygd och medborgarskap. Fokuseringen har under samma period lagts på problem som politikerföraktet, politikens försvagande i förhållande till marknaden och ändrade normer i samband med samhällets hastiga förändringar. Nytändningen av debatten kring dygden och medborgarskapet har sin bakgrund i den utomordentliga roll dessa begrepp spelat i en lång och för västerländsk idéhistoria central tradition, inte minst under 1700-talet. Medborgardygdens problem ansågs hänga samman med den politiska stabilitetens, liksom den politiska frihetens problem. I denna skrift presenteras variationer i synen på förhållandet mellan dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska idévärld. Volymen innehåller även en kvick odyssé över de aktuella begreppens utveckling från antiken, för att avslutas med en återknytning till vår egen tid.

Lund studies in the History of Science and Ideas
ed. Gunnar Broberg

1 Idé- och lärdomshistoria i Lund 25 år, red. Gunnar Broberg (1991)

2 Upplysningens miljöer – ett nordiskt perspektiv, red. Gunnar Broberg (1994)

3 Jakob Christensson: Carl Fredrik Nordenskiölds förlorade illusioner (1994)

4 Gunnar Broberg: Statlig rasforskning. En historik över Rasbiologiska institutet (1995)

5 Den idéhistoriska bilden, red. Gunnar Broberg och Jakob Christensson (1995)

6 Dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska tänkande, red. Svante Nordin och Rebecka Lettevall (1996)

ISSN 1102-4313