

Om velfærdsstatens udvikling efter Hegel

1. Teorihistoriske dimensioner af statsbegrebet

Af Ole Bernild, marts 2003

ISBN 87-91366-01-1

Forord

Fra d. 3/9 til d. 8/10 2002 afholdt jeg "6 forelæsninger om velfærdsstatens udvikling" hver på 3 timer, som et "åbent hus" arrangement på Institut for Arkæologi og Etnologi. Forelæsningsrækken var en slags afrapportering af det arbejde jeg havde gjort under en 1-årig ansættelse som forskningsassistent på projektet "Livsformer og velfærdsstat ved en korsvej?", under Statens Humanistiske Forskningsråd, som ledes af Thomas Højrup.

Forelæsningsprogrammet havde følgende indhold:

1. Hvad er udvikling? hvad er stat? hvad er velfærdsstat?

- a) Introduktion til forelæsningsrækken.
- b) Statsbegrebets udvikling; fra Kant til Hegel - og tilbage igen. Hvad betyder "salus populi lex suprema est"? - Retsstat eller velfærdsstat? Hvad er det moderne?

2. Hegels socialteori

- a) Individualismens udvikling fra antikken til det moderne. Arbejdets emancipation og Kojève's fortolkning. En tredimensional kulturteori: familie-samfund-stat. Det sociale spørgsmål.
- b) Fra Hegels stænderlære til livsfomsbegrebet. Sektorudviklingen 1801-1999.

3. Det begyndte i Tyskland -

- a) Steins teori om de sociale reformers kongedømme, 1850. Arbejderbevægelse, Marx og Lassalle. Wagners statssocialisme.
- b) Bismarcks statsbygning, kulturkamp og socialistforbud. Den tyske arbejderforsikring fra 1881 og dens internationale spredning.

4. - og det endte i England.

- a) Marshalls teori om citizenship, 1950. Den demokratiske udvikling fra liberalisme til socialliberalisme. Fabianismen og Webb'erne. 2. verdenskrig og velfærdsstaten. Beveridge-planen.
- b) "Great Society"'s opkomst og kollaps i USA. Marshalls syn på krisen i 1970'erne.

5. Det livsformsorganiserede danske folk indtil 1945.

- a) Philips teori om kirke, stat og fattigdom, 1947 - en sækulariseret menighedspleje? Martensen og Monrad: en biskoppelig disputs om det sociale spørgsmål 1875. Estrups socialreformer fra 1891.
- b) 1. verdenskrig og Den overorenlige Kommission. Socialdemokratiet og Det radikale Venstre. Steinckes socialreform i 1933. 50-års jubilæumsskriftet, 1941. P. Munch: Fra

stænder til folk, 1943. Myrdal'ernes familiepolitiske kampagne i Sverige og dens virkning i Danmark.

6. Den danske velfærdsstat efter 1945.

- a) Dicks teori om den herskende klasse, 1973. Socialliberal og socialdemokratisk nyorientering: strukturtilpasning. Folkepension til alle i 1956. Rold Andersens socialreform i 1970'erne. "Det glemte folk". "Oliekrisen" og massearbejdsløsheden efter 1973.
- b) Livsformer og velfærdsstat ved en korsvej? Postmoderne strukturskred i stat og samfund: livsformsopløsning og atomiseret individualisme? Professionelle forsikringsordninger eller den danske velfærdsstat som livsform? Habermas' kritik af nationalstat og sociale rettigheder i 1990'erne.

Denne forelæsningsrække er transskriberet af *Johanne Staugaard Jensen*, IAE, og findes på instituttet. De her foreliggende arbejdspapirer er en redigeret udgave af de 2 første forelæsninger, som er blevet udvidet med stof, der ikke var plads til i forelæsningsformatet. De er tænkt som en enhed med fælles indledning, sammenfatning og afslutning samt litteraturliste, men for at være brugervenlig er den delt i 2 med hver sin indholdsfortegnelse.

Indhold:

Indledning 2

Hornemann Møllers inddeling af politiske teorier om velfærdsstaten 3. Anders Boserups teori om staten som subjekt 4. Hegel 6.

Teorihistoriske dimensioner af statsbegrebet 6.

Thomas Hobbes (1588-1679) 7.

Hobbes bryder med antikkens politiske tænkning 7. Fra naturtilstand til statstilstand 9.

Samfundspagten 10. "Salus populi" 11. Den virkelige naturtilstand findes staterne imellem 11.

Ikonet 12.

Immanuel Kant (1724-1804) 13.

Kants kritik af Hobbes 13. Historisk udvikling mod evig fred 14. Kants republikanisme 16. Kants version af "salus populi" 19. Folkeforbund eller verdensrepublik? 20. Verdensborgerskab? 22.

Offentlighed 22.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) 23.

Hegels begreb om folkets sædelighed 23. Det borgerlige samfund og repræsentation 26.

Magtdelingen 27. Stat blandt stater i naturtilstand 29. Krig og fred 31. Hegels version af "salus populi" 33. Folk, stat og suverænitæt 34. Hegels forhold til menneskerettighederne 35.

Indledning

For straks at gå til sagen, så opfatter jeg velfærdsstaten som en stat, der som svar på samfundets sociale spørgsmål griber socialpolitisk ind med lovgivnings- og forvaltningsmæssige midler, dvs. jeg anser velfærdsstatens opkomst og udvikling som "sket med vilje", og ikke feks. som en automatisk refleks af funktionelle krav fra dysfunktioner i arbejderklassens reproduktion under den kapitalistiske produktionsmåde, som det ses i det marxistiske perspektiv.

Derfor følger jeg på den ene side udviklingen af den politiske teorihistorie for at se, hvordan det sociale spørgsmål formuleres og hvilke midler, der foreslåes til dets løsning, og på den anden side fokuserer jeg på den særlige politisk-historiske kontekst, der er tilstede, når socialpolitikken

implementeres. Det bliver derfor velfærdsstatens politik- og teorihistorie, som jeg skal forsøge at belyse.

Hornemann Møllers inddeling af politiske teorier om velfærdsstaten

Til en præliminær orientering i dette teoretiske følger jeg *Iver Hornemann Møller*, som i snart over et kvart århundrede har skrevet om dansk socialpolitik historie og dansk socialpolitik udvikling ud fra varierende teoretiske positioner, der startede med radikal marxisme, og nu næsten ikke er til at skelne fra Bent Rold Andersens position, for eksempel, der mere har med forvaltningsperspektivet at gøre. Fra klassekamp til forvaltning, kunne man måske kalde denne forskydning. Han har skrevet bøger om alle højdepunkterne i dansk socialpolitisk historie, om Estrups 1. socialreform i 1890'erne, om Steinckes 2. socialreform i 1933 og om Rold Andersens 3. socialreform i 1970'erne, og er derfor det indlydende udgangspunkt til en belysning af den politisk-historiske dimension. I en nys udkommet bog, en artikelsamling, fra år 2000, der hedder *Socialpolitik* og som er en "lærebog i socialpolitik", har han sammen med Jørgen Elm Larsen skrevet om *Teorier om Velfærdsstat og Socialpolitik*. Heri inddeles de politiske teorier, "aktørteoriene", i tre grupper, alt efter om aktøren er (s 28f):

arbejderklassen ("den socialdemokratiske selvforståelse")

klassekoalitioner

staten ("politikere og embedsmænd i statsapparatet")

I den første gruppe anses arbejderklassen for at være den politiske faktor, som har gennemtruffet velfærdsstaten. Det siges, at dette mere eller mindre er den socialdemokratiske forståelse, og det tror jeg egentlig, er helt rigtigt, for når man ser på den litteratur, der kommer fra Socialdemokratiets egen partihistorie, for eksempel *En bygning vi rejser*, drejer det sig godt nok i det ydre om arbejderbevægelses egen bygning, med korporationen, fagforeningen og det politiske parti, men det skinner igennem, at den bygning, de også lavede, er den danske velfærdsstat. Perspektivet er altså, at en enkelt klasse, pgra. sin store sociale udsathed, politisk tilkæmper sig en plads i solen, ved at få indrettet den fælles bygning således, at der også bliver lidt solstref til den.

I den anden version af den politiske teori er det ikke en enkelt klasse, men klassekoalitioner, der bestemmer velfærdsstatens udformning. Arbejderklassen ville gerne være en hovedfiguren, men den kan ikke komme igennem med mindre den er i koalition med andre, hvilket i den tidlige fase, før Anden Verdenskrig, først og fremmest vil sige med bønderne. I Danmark var det den meget kendte koalition mellem Det radikale Venstre og Socialdemokratiet, mellem husmandsbevægelsen og arbejderbevægelsen, der var bærende for velfærdsstatens udvikling set fra dette perspektiv. I andre lande var der andre konstellationer, og netop på grund af variationen, kommer der forskelligt historisk resultat ud af det. Det er sikkert Gøsta Esping Andersens tidlige skrifter, som Hornemann Møller her sigter til.

Så er der endelig den tredje teori, der betragter staten som politisk aktør. Her anses initiativet at komme fra reformorienterede politikere og embedsmænd i statsapparatet. Der henvises til De Swaan som repræsentant for dette teoretiske perspektiv, og Hornemann Møller anerkender synspunktet omend med stærk reservation: "Teorien om staten som selvstændig aktør er et vigtigt korrektiv til den rene politiske forståelse af velfærdsstaten. Teorien kommer dog let til at isolere statsbureaukratiet fra det samfundsmæssige pres, det er underlagt. Dermed kommer teorien til at overspille statens egen selvstændige rolle." (Møller, 2000, 32). Tilsyneladende fraskriver Hornemann Møller hermed staten en egen autonom vilje ved at betragte den som et apparat bemandet med et embedsværk, der blot filtrerer de rene politiske kræfter fra klasseaktørerne og det samfundsmæssige pres nedefra. Men det hele er noget vagt.

Derfor vender jeg mig til et af Hornemann Møllers tidligere skrifter, *Arbejderflertallet og 70'ernes*

socialreform fra 1986, hvor staten bestemmes langt mere præcist:

"Staten er således:

- ikke et villende og handlende subjekt
- ikke et redskab for en hvilken som helst klasse
- ikke storindustriens (i Danmark) eller andre kapitalfraktioners forlængede arm
- men et organ/en institution, der besidder en vis egen magt (statsmagt)
- og i langt højere grad et klassekampfelt - en arena - for klassernes indbyrdes kamp, hvor (i Danmark) den storindustrielle fraktion dominerer (klassemagt)" (Møller 1986, 36)

Hornemann Møller lægger hermed afstand til den klassiske marxistiske forståelse af staten som et redskab for den herskende kapitalistklasse i den politiske, økonomiske og sociale kamp mod arbejderklassen, idet han indrømmer den en relativ autonomi eller inertie som et socialt organ eller institution, men som dog først og fremmest blot er en ramme for en kamp mellem flere klasser, som er de egentlige politiske aktører, om hvad der skal gælde som almenviljen. Han ser staten som en genstand, et apparat og et sted.

Kort sagt: staten er et objekt og ikke et subjekt.

På trods af den umiskendelige marxistiske terminologi, der er stærkt præget af Althusser's begrebsrevision, så deles selve grundsynspunktet også af liberale og reformister: at den politiske vijesdannelse sker nedefra, gennem sociale bevægelser som arbejderbevægelsen, husmandsbevægelsen og bøndernes andelsbevægelsen, men også gennem intellektuelle bevægelser som Wagners *Verrein für Socialpolitik*, Webb'ernes *Fabian Society* og Myrdal'ernes befolknings- og familiepolitiske kampagne.

Jeg kalder dette helt dominerende grundsyn for "bottom-up"-perspektivet og anerkender fuldt ud dets berettigelse, men jeg mener også, at det modsatte synspunkt, teorien af staten som subjekt, der her ekskluderes, er ligeså berettiget og helt nødvendig for at få et stereometrisk eller parallaktisk syn på sagen.

Kort sagt: for at udvikle en dialektisk teori om velfærdsstaten.

Anders Boserups teori om staten som subjekt

Anders Boserup var født i 1940 og døde alt for tidligt i 1990. Han var oprindelig kernefysiker men kom gennem Niels Bohrs og Einsteins *Pugwash-bevægelse* ind i freds- og konfliktforskningen, hvor han med udgangspunkt i Clausewitz' krigsteori udarbejdede konceptet om "non-offensive defense" eller "defensivt forsvar", der skulle føre til en dialog mellem den kolde krigs parter om en omrustning i retning af konventionelle styrker og bort fra de atombestykkede misiler, som Europa var befængt med i 1980'erne. På Sociologisk Institut arbejdede han på at forene Clausewitz' krigslære med Hegels statsteori, og i sit eneste publicerede produkt om dette, *Staten, samfundet og krigen hos Clausewitz* fra 1986, tog han udgangspunkt i en fortolkning af Hegels koncept om anerkendelseskampen i det berømte kapitel IV A i *Åndens Fænomenologi*, men senere forstod han, at det var rigtigere at knytte an til Hegels statsteori i *Retsfilosofien*. Resultaterne af disse overvejelser i hans ugentlige seminarer om strukturel dialektik kan man i nogen grad genfinde i Thomas Højrup's *Omkring Livsformsanalysens Udvikling*, der dog - selvfølgelig - afspejler Thomas' eget personlige udbytte af seminardeltagelsen. Hvad jeg selv fik ud af Anders Boserups seminarer, er det, som jeg her vil fremlægge.

I modsætning til det ovenfor refererede almindelige synspunkt, der anskuer staten indefra og nedefra som et sted og et objekt, så skal staten forstås netop som et villende og handlende subjekt i forhold til

andre handlende og villende statssubjekter - forhold, der ganske vist tilstræber en gensidig anerkendelse og dermed fred og stabilitet, men hvor krigen altid er en mulighed, en sidste insans, der kan realiseres, fordi der ikke findes nogen ydre garantier af forholdene og ingen øverste dommer i tilfælde af strid om fortolkningen af de gensidigt indgåede traktater om forpligtelser og rettigheder.

Anders Boserup siger:

"Grundtanken... er, at staten... skal forstås, ikke som en eneboer, der først som fuldvoksen træder ud i verden og møder andre, men som et socialt væsen, hvis karakter er formet af dets omgang med andre. I sin reneste, mest abstrakte form skal staten forstås som *andres* anerkendelse af den som fuldgyldigt medlem af et sydtem af stater, en anerkendelse der altid er usikker og foreløbig." (Boserup 1986, 924)

Dette får konsekvenser for synet på statens indre organisation, der bliver et "top-down" perspektiv: "Statsbegrebet skal ikke "fyldes" med indhold "indefra", men "udefra". Staten skal slet ikke forstås som produktet af bestemte institutioner, en forfatning, et internt magtforhold eller lignende. Dens væsen er ikke indre statsret, men *ydre* statsret. *Derefter* vil man kunne forsøge at forstå statens indre opbygning, eller i hvert fald visse overordnede træk ved den indre opbygning (primært den "indre fred" og militærvæsenet og alt, hvad der kræves til dets opretholdelse), som påtvunget af vilkårene i statssystemet, dvs. af nødvendigheden af at opretholde en tilstrækkelig forsvarsevne." (929)

Det chokerende ved dette perspektiv er, at krigen bestemmes som statens rette element og som den egentlige kilde for den sociale organisation overhovedet. Derfor vil alle humanistiske, rettænkende og anstændige mennesker forkaste Anders Boserups statsteori og relegere den til den "sorte skole" sammen med Machiavelli, Hobbes og Carl Schmitt - men kun så længe, der er fred. I krigstid vil den politiske eksistentialisme føre dem til princippet om "right or wrong my country". De mere kølige politologer kalder blot perspektivet for den "realistiske skole".

Man kan med rette indvende, at dette perspektiv er lige så enøjet som det første, hvortil jeg vil svare, at ensidighed er nødvendig ved grundlæggelsen af en teori. Men jeg tror også, at det næste skridt må blive at søge en dialektisk forening af de to modsatte principper, og jeg mener faktisk, at vi netop finder dette i Hegels teori.

Hegel

I sin *Retsfilosofi* fra 1821 bestemmer Hegel staten som et subjekt, der får sin individualitet, sin "personlighed", gennem forholdet til andre statssubjekter. Det er et konkret begreb om staten, som gennem lovgivning virkeliggør retten, og som gennem forvaltning organiserer samfundet i forhold til tidens og stedets betingelser. Hegel indfører den grundlægende moderne distinktion mellem stat og markedsbaseret samfund, og fra det sidste fremstår en flerhed af fællesskaber, der er organiseret omkring fælles interesse. Af mødet mellem den statslige forvaltning ovenfra og de samfundsmæssige fællesskaber nedefra fremstår det, som jeg kalder "organiserede livsformer", og som bliver central for undersøgelsen af velfærdsstatens udvikling. Hegel bestemmer nu en modsætning i det borgerlige, markedsbaserede samfund mellem det liberale løfte om anerkendelse af alle som frie personer og industrialismens faktiske udstødelse af en "pøbel", som "det sociale spørgsmål" - en modsætning, der er uløselig for det borgerlige samfund selv, hvorfor staten må træde til. Det er i statens rolle som problemløser for det markedsbaserede samfund, at jeg vil bestemme det særlige ved velfærdsstaten: den er svaret på det sociale spørgsmål.

Derfor er titlen på hele undersøgelsen "Om velfærdsstatens udvikling efter Hegel", der skal forstås i den dobbelte betydning som dels en analyse ifølge Hegels teori, dels som den videre udvikling af såvel

teoretiske problemstillinger som praktiske politiske afgørelser i tiden efter Hegel.

Først skal der redegøres for den teoriehistoriske kontekst for Hegels statsbegreb i 'Teoriehistoriske dimensioner af statsbegrebet'. Dernæst skal der i et følgende arbejdspapir redegøres for sammenhængen mellem Hegels statsbegreb og hans videre sociale og historiske teori i 'Hegels udviklings- og socialteori'.

Teoriehistoriske dimensioner af statsbegrebet

Sigtet i er her at perspektivere Hegels statsteori, som Anders Bøseup henviste os til. Teoriehistorisk må Hegels statsteori ses som et svar på Kants statsteori, der i sin tur er et svar på Hobbes'. Det interessante ved den teoriehistoriske betragtning af triaden Hobbes/Kant/Hegel ligger i, at dette 'svarforhold' på en måde er en negation: Kants teori negerer Hobbes' og negeres selv af Hegels. På denne måde fremkommer der nogen lighed mellem Hobbes' og Hegels statsteori; men ikke helt, for forskellen mellem Hobbes og Hegel er - Kant! Det er altså ikke en formallogisk negation, hvor to gange negation blot bringer os tilbage til udgangspunktet, men en dialektisk negation, der bibeholder forskellen i sig: differencen er ophævet, dvs bevaret, i negationens negation.

I gennemgangen af de tre politiske teorier forfølger jeg deres behandling af statens forfatning, udvikling og forholdet til krig, og specielt deres udlægning af det berømte dictum: 'Salus populi lex suprema esto - folkets velfærd skal være den højeste lov', som Cicero pålagde den øverste offentlige myndighed (De legibus, III, 450/451).

Under gennemgangen forsøger jeg også at koble den politiske teoriehistorie til den almene politisk-historiske konjunktur, og jeg har bestræbt mig på kun at komme med sådanne historiske oplysninger, som findes i almen-historiske håndbøger, som feks. "dtv-Atlas zur Weltgeschichte". Dette gælder forøvrigt alment, med mindre jeg specielt gør opmærksom på noget andet. Frankrig optræder i fremstillingen som storleverandør af politiske eksperimenter og erfaringer - det er det stof, som Kants og Hegels, Marx' og Steins politiske teorier er gjort af - men ikke af politiske teorier, og jeg vil blankt indrømme, at der især mangler en skitse af Rousseaus politiske teori.

Thomas Hobbes (1588-1679)

Værk.

1647: De Cive - Om borgeren

1651: Leviathan - Om kirkeligt og civilt Commonwealth

Tid.

1642-48: Strid mellem konge og parlament i England

1649: Borgerkrig: Henrettelse af Charles I - Commonwealth

1653: Cromwell (1599-1658) bliver Lord Protector

1660: Stuarterne restaureres (Charles II) -

1688: Glorious Revolution

Iflg. Hegels *Filosofihistorie* (Hegel 20, 49f, 63f) er *subjektiviteten* den "nye tids" princip: kun hvad den enkelte for sig selv anerkender som en rigtig og sand erfaring eller tanke, kan gælde for at være en sand erfaring og en sand tanke. I religionen kommer dette subjektivitetsprincip til udtryk i Reformationen, i filosofien i Galileis og Bacons erfaringslære og i Descartes' "cogito ergo sum".

I denne principbrydningstid satte Hobbes sig for at reformulere den praktiske filosofi med udgangspunkt i den enkeltes vilje. Hegel siger: 'Hobbes forsøgte at bringe statsdannelsen,

statsmagtens natur, tilbage til principper, der ligger i os selv, som vi kan anerkende som vore egne." (Hegel 20, 226).

Medens Hobbes sad i Paris og i ro og mag planlagde en ny praktisk filosofi, der skulle bestå af tre dele i logisk orden: Om legemet, Om mennesket og Om borgeren, så gik der en revolution i svang i hans hjemland, England, og dette fik afgørende indflydelse på hans værk. I forordet til en senere engelsk oversættelse af hans latinske værk *De Cive* (1647) skriver han selv: "Medens jeg udtænkte, ordnede og langsomt og tænksomt komponerede dette materiale (thi jeg følger kun fornuften og disputerer ikke), da skete det i mellemtiden, få år før revolutionen brød ud, at mit land kogte over med spørgsmål om herskerens ret og undersåtternes pligt, hvilket er det sande tegn på, at en krig nærmer sig, og dette forårsagede, at de første dele blev lagt til side og den tredje del modnedes hos mig og blev plukkeklar. Derfor er det sket, at det, der kommer sidst i logisk orden, blev det første, der kom til i tid." (Hobbes 1647, xx)

Disse to baggrundselementer er nødvendige for forståelsen af Hobbes' statsteori: den truende nærhed af borgerkrig og statens opløsning samt det moderne subjektivitetsprincip.

Hobbes bryder med antikkens politiske tænkning

Det, der gør Hobbes' politiske teori moderne, er at den eksplicit bryder med de klassiske antikke forbilleder for politisk tænkning, det vil sige først og fremmest Aristoteles. Det er en eksplicit stillen sig i mod den antikke opfattelse af *fællesskabet* som det primære for mennesket.

Hobbes sætter modsætningen klart op:

"(Politiske teoretikere) beg of us to believe, that man is a creature born fit for society. The Greeks call him "zoon politikon"; and on this foundation they so build up the doctrine of civil society."

(Hobbes 1647, 2-3). Hvorimod:

"We ... resolve, that the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear they had of each other." (Hobbes 1647, 6)

Hos Aristoteles hedder det simpelthen, at mennesket er et "zoon politicon", et socialt, et politisk dyr. Det er et karaktertræk ved arten, ligesom koen er en drøvtygger. Det ligger i selve den zoologiske artsbestemmelse af mennesket, at det er socialt. Så fællesskabet træder altid foran den enkelte i den antikke filosofi. Og ikke nok med det, men hver gang individualismen stikker sit hoved frem, så får den én på torsk, så den kan komme ned igen. Det gik jo heller ikke for godt for Sokrates, individualismens grundlægger. Det første sædekorn, han smed, betragtedes af samtiden som værende dybt sædelighedsfordærvende, og det bedste man kunne gøre var at give han et bæger gift, så var man nok færdig med det problem. Man blev færdig med Sokrates, men selvfølgelig ikke med problemet.

Det er karakteristisk i 1600-tallet, at *nu* er den subjektive individualisme fra det lille sædekorn i antikken blevet til en rodfæstet overbevisning hos alle filosoffer hele vejen rundt: "cogito ergo sum", altså at det er fra *jeg'et*, at hele verden udgår. Herfra min verden går, fra mit eget jeg.

Man kan ikke mere gå ud fra, at fællesskabet bare er der på forhånd. Vi skal finde ud af, hvordan det *opstår*, fordi på forhånd, siger Hobbes, der er det ikke, som grækerne vil bilde os ind, at mennesket er en "zoon politicon", og det enkelte menneske er fyldt med god vilje overfor sine medmennesker. Mennesket er først og fremmest egoistisk, og lever i frygt for at blive myrdet af sin nabo. Så det er altså *frygten* i stedet for fællesskabet - den individuelle frygt i stedet for fællesskabets tillid - der er basis, udgangspunktet for konceptet om samfund og stat. Fællesskab er noget, der bygges op af på forhånd værende individer, der er isolerede som atomer. Så det for sig selv værende individ er primært over for fællesskabet, mens det var omvendt i antikken, dér var fællesskabet primært overfor individet.

Det, der derfor skal forklares er fællesskabets artificielle opkomst. Jeg sætter Hobbes' forklaring op skematisk:

Fra naturtilstand til statstilstand

NATURTILSTAND	STATSTILSTAND
Frihed, lighed, frygt	Ufrihed, sikkerhed
Fornuften og naturlovene virker ej	Retstilstand ved magtbud
Alles krig mod alle	Statens krig mod andre

====>>>>

SAMFUNDSKONTRAKT

Overdragelse af al
ret og magt til trediemand

Argumentet hos Hobbes lyder nu, at mennesket i sin naturtilstand - det vil sige før det er trådt ind i en statstilstand - er solist på banen, og fra naturens side har en ret til sit eget liv. Dette er den basale naturret: retten til eget liv.

Dette udvikles videre således: retten til eget liv implicerer retten til selv at bestemme hvilke midler, der er nødvendige for at opretholde eget liv. Så med retten til livet følger friheden til midlerne, dvs. fra retsbegrebet, som nu er sat, følger *frihed*. Den enkelte har i naturtilstanden frihed til selv at finde ud af, hvordan han bedst muligt opretholder sit eget liv. Den næste træk ved naturtilstanden er, at alle disse solo-individer er *lige*. De er lige i en mærkelig negativ forstand hos Hobbes, nemlig derved, at enhver kan myrde enhver anden - om natten eller ved list eller ved gift eller noget helt tredje. Men et hvilket som helst menneske er i stand til at myrde et hvilket som helst andet, og dette beviser menneskets lighed. Så der er *frihed*, og der er *lighed*, og derfor er der *frygt*. Frygt for at naboen skal komme og putte pillen i glasset, frygt for, at kniven pludselig skal sidde i ens ryg. Denne frygt for, hvad naboen skal gøre, findes på trods af, at mennesket har en fornuft, som tilsiger det - med Jesu ord, som Hobbes kalder essensen af naturlovene - "gør ikke mod andre, hvad du ikke vil have, at de skal gøre mod dig". For fornuften kan ikke komme til orde og til virkelighed i naturtilstanden, fordi jeg aldrig kan vide om mine gode gerninger mod naboen ikke vil blive givet tilbage med en kniv i ryggen. Så hvis jeg skal sikre mit eget liv, er det nok klogere, at jeg giver naboen kniven, før han giver mig den. Det er denne *usikkerhed* omkring aftaler og om gerningers gensidighed, denne usikkerhed om hvad man får tilbage, der bevirker, at alle kommer i en tilstand af *præventiv* krig mod alle, hvor det er bedre at myrde naboen, før naboen myrder mig, og dette er *alles krig mod alle*.

Så brutalt er det sat op, det er nærmest hugget ud med en økse i træ, det er en primitiv totempæl, vi her har, det er en arkaisk maske af en naturånd, vi ser her. Naturtilstanden er en tilstand, hvor mennesket myrder for ikke selv at blive myrdet, hvor alle er i krig mod alle, hvor, som Hobbes selv siger, "life is short and nasty". For at komme ud af denne elendighed er der kun én ting at gøre, nemlig at individerne må finde sammen om at *fralægge* sig al den frihed og lighed og ret, de havde i naturtilstanden, og *overgive* den til en tredje mand. Det er det, han kalder samfundskontrakten eller *samfundspagten*.

Samfundspagten

"(A) covenant of every man with every man, in such a manner, as if every man should say to every man: "I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner." This done, the multitude so united in one person, is called a commonwealth, in Latin civitas. This is the generation of the great Leviathan ... of that mortal god, to which we owe under the immortal God, our peace and defence." (Hobbes Leviathan, XVII, 158)

Gennem samfundspagten er der af alle de individuelle og modstridende viljer blevet dannet en fællesvilje, en *almenvilje* - "A union of wills to one will". Staten er således ikke et naturgivet forhold, men en artificiel konstruktion, som mennesket skaber gennem overenskomst, hvor al magt og ret samles eet sted, i eet punkt, hos den tredje person, som får al magt og ret, *suveræn myndighed*, og det er Leviathan, som kaldes "den dødelige gud", fordi den dør, når der opstår borgerkrig for eksempel, hvilket skete på Hobbes' egen tid, og derfor var det så vigtigt for ham.

Suverænen er "terminus ultimus", som indehaver den magt, der begrænser al anden magt, og derfor selv er ubegrænset. Det er magten til at udstede og inddrage love; til at beslutte om krig og fred; til at dømme i stridigheder enten selv eller ved udpegede dommere; til at udpege embedsmænd; og sidst: suverænen står over loven (da magten ellers ville være begrænset). (Hobbes 1647, 88-89)

Suveræniteten er udelelig og må ikke splittes; for når det sker, så gælder det gamle ord, at "*et splittet kongedømme kan ikke bestå i sig selv*"; medmindre der sker en deling, vil splittelsen i modstående hære aldrig ske. Hvis ikke den mening var blevet udbredt i det meste af England, at magten skulle deles mellem King, Lords and the house of Commons, så ville folket aldrig være blevet splittet og styrtet ud i denne borgerkrig... som dog har belært mennesket om dette punkt i suverænitetsretten således, at der nu kun er få i England, der ikke kan se, at denne ret er udelelig" (Hobbes 1651, 168)

Når mennesket på denne måde træder ud af naturtilstanden og ind i statstilstanden, så afleverer det sin frihed uden for døren, så det bliver ufrit, fordi det bliver underlagt statens love (som er suverænenes vilje) og pålagt skatter og alt, hvad dertil hører, men til gengæld har det *sikkerhed*. Nu kommer der ikke nogen nabo og stikker dig i ryggen, nu kan du gå ud fra, at hvad du aftaler med dine medmennesker, og skriver under på en kontrakt, at det rent faktisk også bliver opfyldt. Så nu begynder der at kunne komme forudsigelighed, og så videre ind i billedet, *ordnede* sociale tilstande, ganske enkelt. Denne orden er udformet konkret *oppefra*, det er altså en rigtig "top-down"-model, vi har her, nemlig dét at der skabes love og retstilstand ved magtbud ovenfra. Det hedder simpelthen, at Leviathans, altså fyrstens ord er lov. Det er den simple ytring af en vilje, og så er det lov. Det er en retstilstand ved magtbud. "Auctoritas non veritas facit legem".

"Salus populi"

Som eneste modvægt mod suverænenes magtudfoldelse bestemmer Hobbes Leviathans opgave og pligt overfor folket, dens "business", som "*Salus Populi, the people's safety*" (Hobbes 1651, x), og fortolker hermed Ciceros "højeste lov" som Leviathans forpligtigelse til at skaffe folket sikkerhed - udadtil ved at forsvare det mod fjender og indadtil ved at undertrykke borgerkrig. Dette uddybes med nogle tilføjelser i *De Cive*:

"Salus populi består for det første i forsvaret mod ydre fjender. For det andet i bevarelsen af den indre fred. For det tredje i offentlig sikkerhed til velstandens befordring. For det fjerde i nydelsen af en uskyldig frihed ["*libertate inoxia*"]." (Hobbes 1647, 169; smlgn *De Cive*, kap XVIII, 4)

Bernhard Willms (Willms 1972, 37-38) fortolker tilføjelsen af de to sidste punkter til "Salus populi" som den første spire til den begrebslige deling mellem staten og det markedsbaserede borgerlige samfund, som først optræder fuldt udviklet hos Hegel. Dette er nok en overfortolkning, men det er vigtigt at notere, at Hobbes ved siden af sikringen af den ydre og indre fred også anser befordringen af bogernes næringsveje, erhvervsliv og velstand for at være Leviathans konkrete opgave. Og at der bør indrømmes undersåtterne en *uskyldig* frihed dvs. en frihed, som suverænen anser forenelig med kampens og borgerkrigens udelukkelse.

Den virkelige naturtilstand findes staterne imellem

Det sidste aspekt af denne menneskeskabte gud er, at den fred, der etableres indadtil - altså den borgerkrig eller den krig, alle mod alle, der ophæves ved samfundspagten, og indtrædelsen i statstilstanden - *kun er lokal*. Det er kun noget, der skabes inden for et område. Der er andre områder, hvor der er andre Leviathan'er, og *imellem* dem råder der stadig alles krig mod alle, dvs. naturtilstand. Således transformeres alles krig mod alle nu til statens krig mod andre. Hobbes siger ligeud:

"Men skønt der måske aldrig har været en tid, hvor enkelte mennesker var i en krigstilstand med hinanden, så har til alle tider konger og personer med suveræn magt været i kontinuerlig konflikt på grund af deres uafhængighed og indtaget positurerer som gladiatorer med øjnene fikserede på og våbnene pegende mod hinanden... og dette er krigens positur. Men fordi de herved opretholder deres undersåtters næring og industri, så følger ikke heraf den elendighed, som følger af de enkelte menneskers frihed." (Hobbes 1651, 115)

I denne statenes naturtilstand har naturlovene samme virtuelle og uvirkelige status som i menneskets naturtilstand:

"Med hensyn til de forhold som den ene suveræn står i til den anden, og som indeholdes i den lov, som almindeligvis kaldes "*law of nations*", behøver jeg ikke sige noget på dette sted; for "*law of nations*" og "*law of nature*" er det samme. Og hver suveræn har samme ret til at skaffe sit folk sikkerhed, som enhver partikulær kan have til at skaffe sikkerhed for sit eget legeme. Og den samme lov, som dikterer til mennesker, der ikke har borgerlig ("civil") regering, hvad de burde gøre og hvad de burde undgå at gøre i forhold til hinanden, dikterer det samme til commonwealths, dvs. til de suveræne fyrsters og suveræne forsamlings samvittighed; der er ingen anden domstol for naturlig retfærdighed, end den i samvittigheden, hvor ikke mennesket, men Gud regerer." (Hobbes 1651, 342)

1. og 2. naturlov lyder: "to seek peace, and to follow it" og "by all means we can, to defend ourselves". Tilsammen lyder disse love: "that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use all helps, and advantages of war." Herved er der introduceret den subjektive tvetydighed og usikkerhed, som i naturtilstanden (dvs. uden Leviathan, stat) fører til alles krig mod alle. 3. naturlov omhandler *kontrakter*, *covenants*, *pagter*, og lyder: "that men perform their covenants made: whithout which, covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war." (I, 15 p 130).

Der er flere sider af Hobbes' Leviathan-model, som man er blevet grundig utilfreds med. Først at retten skulle være et magtbud fra oven, og ikke noget, vi kunne tænke og forhandle os til for eksempel, at magten skulle være udelelig og at krigen stadig vedvarer – at det kun var en *lokal* ophævelse af krigen, at krigen vedbliver staterne imellem. Dette var forhold, som *straks* – både politisk og teoretisk – fik folk i op på dupperne, og i opposition til Hobbes.

Umiddelbart skete det med "Glorious Revolution" 1688 i England med John Locke som pennefører og

på længere sigt blev det hovedtemaer i Oplysningstidens Europa, og her var ingen mere oplyst end Immanuel Kant, selv om han boede i ravnekrogen Königsberg (nu: Kaliningrad).

Ikonet

Hobbes lod Leviathan pryde forsiden af sin bog, et billede, der er blevet berømt og berygtet som et ikon. Leviathan er en gigantisk figur, der tårner sig op over et landskab, og som er sammensat af en hel masse små mennesker, der har samlet sig og organiseret sig. Leviathan bærer i sin højre hånd et sværd, den verdslige magts symbol, og nedenunder dette vises nogle ting, der illustrerer dets brug: en kongekrone, en fæstning, en kanon, en trofæ-samling og en slagmark. I den venstre bærer han den gejstlige magts symbol, bispestaven, under hvilken man ser: en bispehue, en kirke, symbolet for banlysning, symbolerne for de logiske argumentationsformer og en synode, en gejstlig forsamling til at fastslå rettroenheden. At disse to sider samles i samme person signalerer, at det er en protestantisk stat, som Leviathan repræsenterer, hvor kirken hører under kongen, medens den i de katolske lande hører under paven.

Leviathan ser tilsyneladende mod læseren, men fra den ovenfor citerede tekst ved vi, at hans blik i virkeligheden er fikseret på en anden og ligeså stærkt bevæbnet gladiator.

Immanuel Kant (1724-1804)

Værk.

1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* (Idee)

1795: *Zum ewigen Frieden*

1797: *Die Metaphysik der Sitten* (MdS)

1800: *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (Antopologien)

Tid.

1789: Den franske revolution

1791: Ny forfatning: konstitutionelt monarki med magtdeling (stærk legislativ og svag eksekutiv under kongen)

1793: Guillotineret af Louis XVI ("borger Capet")

1793: Konventsforfatningen: ophævelse af magtdelingen; "Comité de Salut Public" (Robespierre); terroren

Ligesom Hobbes levede og formulerede sin politiske teori i revolutionære tider, så man kun på denne baggrund kan forstå hans værk, så var også Kants tid revolutionær og det er på denne baggrund, at man skal forstå hans politiske teori. Forskellen er dog, at det for Kant ikke drejer sig om revolution i eget land, men i et andet, i Frankrig. Det samme kan siges om Hegel, også hans blik var rettet mod den politiske udvikling i Frankrig. Og Frankrig var sandelig et politologisk laboratorium; efter 1789 har man der formuleret og efterprøvet ikke mindre end 12 forfatninger foruden flere forfatningsløse regimer. Af denne grund har jeg relateret Kants og Hegels statsteorier til 3 vigtige franske forfatninger: Konstitutionen og Menneskerettighedserklæringen fra 1791, Konventforfatningen med revideret Menneskerettighedserklæring fra 1793 og Charte Constitutionelle, hvor monarkiet restaureredes, fra 1814. I store træk kan man sige, at Kant er positiv overfor konstitutionen fra 1791, medens Hegel er positiv overfor den i 1814, og at begge er negativ overfor den i 1793.

Kants kritik af Hobbes

Kants politiske teori kan ses som et svar på de kritisable sider ved Hobbes, som jeg før nævnte. Som grundprincip godtager Kant dog Hobbes' tese: "exeundum esse e stato naturali" (man bør forlade naturtilstanden). Allerede i *Kritik af den rene Fornuft* (II, I, II) fra 1781, siges det således: "Det

forholder sig, som Hobbes påstår: naturtilstanden er en uretens og voldsdådens tilstand, som man nødvendigvis må forlade for at underkaste sig en lovmæssige tvang, der kun indskrænker vor frihed så meget, at den kan bestå sammen med enhver andens frihed og netop derved sammen med det fælles bedste." (Kant IV, 640)

Men sidste del af citatet, om at friheden kun indskrænkes så meget, så at den kan sameksistere med alles frihed, står helt for Kants egen regning. Det udtrykker til gengæld det centrale i Kants retslære, nemlig *retsbegrebet*, der er defineret således i *Metaphysik der Sitten*: "Retten er altså indbegrebet af de betingelser under hvilke den enes "Willkür" (frihed) kan være forenelig med andres "Willkür" i en almenen frihedens lov... Det almene retsprincip lyder: "Den handling er ret, som i sig selv eller ved sin maxime lader hver enkelt "Willkür"s frihed bestå sammen alles frihed"" (Kant VIII, 337). "Willkür" er den enkeltes frie viljes handlinger (Kant VIII, 317) og er et centralt begreb - også for Hegel, som kalder det "subjektiv frihed", der også signalerer vilkårlighed. Da handlinger sker med noget ydre, er viljens stilling hertil impliceret i begrebet - ejendom over for ting, kontrakt over for personer. Dobbeltkonflikten "Willkür's frihed" betyder derfor et ydre frihedsrum ("det ydre mit og dit") hvor den frie vilje ("det indre mit og dit") kan realiseres i handling.

Men Kants tilføjelse er imidlertid helt i strid med det eksklusive enten-eller, som Hobbes sætter mellem frihed og lovsikret ret, ved at friheden placeres i naturtilstanden, hvor den fører til alles krig mod alle og derfor ikke kan føres med ind i statstilstandens sikkerhed, hvor den er annulleret af den udelelige suverænitæt. Men Hobbes' liberale modstandere hævdede, at man godt kunne have et både-og. Den franske Menneskerettigheds erklæring 1791 forkynder det ligefremt: "§2: Målet for al politisk association er bevarelsen af menneskets naturlige og umistelige rettigheder. Disse rettigheder er frihed, ejendom, sikkerhed og modstand mod undertrykkelse" (Debbasch 1983, 8). Kants tilføjelse er derfor en indirekte kritik, som gøres eksplicit i afsnittet "Mod Hobbes" i hans skrift "Über den Gemeinspruch..." fra 1793, hvor han siger, at Hobbes mener, "at statsoverhovedet ikke er forpligtiget overfor folket i kontrakten og derfor ikke kan gøre borgerne uret (han kan behandle dem, som han vil).- ... helt alment er denne sætning skrækkelig" (Kant XI, 161).

Dernæst skal vi se på en anden kritik fra Kants side, som går på, at Hobbes med sin Leviathan kun halvt har infriet sin tese om, at mennesket må ud af naturtilstandens krigsforhold, da der stadig er rum for krig i forholdet stat blandt stater. Kant mener, at naturen har stillet mennesket den opgave at skabe en fuldstændig borgerlig retstilstand for *hele menneskearten*, og at det næste skridt derfor må blive, at staterne slutter sig sammen under et *folkeforbund* med en lovgivning, hvorved den internationale vilde naturtilstand kan kultiveres til en duftende have.

Denne kritik, hvor Hobbes aldrig nævnes ved navn, men umiskendelig er stedse nærværende, udgør højdepunktet i Kants politiske teori og er hovedtemaet i de værker, jeg har listet ovenfor.

Historisk udvikling mod evig fred

Til den ende anlægger Kant i *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* fra 1784 et nyt og fra Hobbes stærkt afvigende synspunkt, der er *historiefilosofisk* og *teleologisk*. Det vil sige, at historien anskues som en udvikling mod et mål ved brug af midler, som "naturen" (eller "forsynet") har sat i værk for at virkeliggøre sin plan.

Det er et lille værk på kun 9 paragraffer, men de er tæt pakkede. I §2 siges det, at alene arten menneske har fået *fornuften* som naturanlæg, og at denne kun kan udvikles fuldt i arten og ikke i individet. §3: Som middel til udvikling af fornuften betjener naturen sig af modsætningen i menneskets "asociale socialitet" ("der Antagonism die ungesellige Geselligkeit"), således at det ikke slår sig til ro, som græssende får. §5: "Menneskeartens største problem, som naturen tvinger det til at løse, er

oprettelsen af et alment borgerligt samfund ("bürgerliche Gesellschaft") til at forvalte retten." §7: Dette kan først ske, når der er skabt "lovmæssige (gesetzmässigen) ydre statsforhold og kan ikke løses uden sådanne." Fornuften tilsiger staterne "at træde ud af den vilde og lovløse tilstand og ind i et folkeforbund, hvor hver stat, selv den mindste, kan forvente at opnå sin sikkerhed og ret, ikke ved egen magt og egne afgørelser, men alene fra dette store folkeforbund (Foedus Amphictyonum) gennem en forenet magt og retsafgørelser efter den forenede viljes love" (Kant XI, 33f)

Fra dette historiefilosofiske synspunkt kan det erkendes, at krigen trods sin vederstyggelighed dog har været et middel i udviklingen: §7: "Alle krige er forsøg på (ikke som menneskets, men som naturens hensigt) at frembringe nye tilstande i og mellem staterne... indtil endelig dels den bedst mulige indre borgerlige forfatning opnås, og dels at der ved ydre traktater og lovgivning opstår en tilstand, der ligner den indre borgerlige og kan opretholde sig selv som en *automat*" (ss).

Kant kalder selv denne "verdensborgerlige tilstand" for en "filosofisk Chiliasme" i analogi til den kristne lære om "tusindårsrigets" komme, men finder ledetråde i den historiske erfaring, der kan begrunde den. Derfor (§8): "kan man i store træk anse menneskeartens historie for at være fuldbringelsen af en skjult naturplan om at bringe en indre - og til dette formål også en ydre - statsforfatning i stand som den eneste tilstand, hvori alle menneskehedens anlæg fuldstændigt kan udvikle sig" (ss).

Og filosofien får, som fornuftens udkårne, herved en rolle at spille i den sociale virkelighed: §9: "Et filosofisk forsøg på at bearbejde den almene verdenshistorie som en naturplan, der tilsigter en fuldkommen borgerlig forening af menneskearten, må anses for mulig og endog for befordrende for denne naturhensigt" (ss).

Når målet er lokaliseret, når historiens teleologi er fattet, kan midler udfindes til at hjælpe udviklingen på sin vej.

Det er denne gejst, der ligger i *Zum ewigen Frieden* fra 1795, hvor det tydeligt fremgår, at Kant har en praktisk intention: filosofien skal hjælpe mennesket ud af de genvordigheder, som krigen bringer det i. Hvis ikke fyrsterne og staterne kan finde ud af det selv, så skal filosofen nok lave et udkast til en fredstraktat, og det er det, Kant her har lavet for bogen er formet som en fredstraktat. Den er et humoristisk udformet, men alvorligt ment "filosofisk udkast" til at eliminere krigen mellem staterne, og er en videreførelse af den historiefilosofiske ide fra 1784. Skriftet er sat op som en konventionel fredstraktat, med 6 "præliminærartikler" om hvordan kontrahenterne bør forholde sig på visse konkrete områder for at afslutte og undgå krig, 3 "definitivartikler" om iværksættelse af positive foranstaltninger til fredens opretholdelse, et tillæg om fredsgaranti, hvor naturen selv, med sine planer og mål og midler, optræder som garant, og morsomt nok er der sågar en hemmelig artikel om offentlighedskrav, og der afsluttes med en diskussion af forholdet mellem politik og moral i et appendiks.

Præliminærartiklerne indeholder normer for afslutning af igangværende krigstilstand, der var gængse i folkeretten på den tid, og som allerede berørtes af Hobbes, og som senere gentages af Hegel. En vigtig grundtanke om interstatslige forhold er udtrykt i Kants afsluttende overvejelser i §6 om, at krigen for staten "kun er en tragisk nødløsning for, i en naturtilstand, hvor der ikke findes nogen domstol til at dømme lovformeligt, med magt at hævde sin ret... således at krigens udfald afgør, hvilken side der får ret, ligesom det tidligere afgjordes ved gudsdom" (Kant XI, 200). Af denne grund har Kant forfattet sine artikler i "bør-form", det er "Sollen"-sætninger, helt svarende til, at staterne i naturtilstand vel handler som moralske aktører, men at de ikke har nogen retslig sikkerhed for reaktionen på deres handlinger, hvorfor deres indbyrdes forhold alene er moralsk, et "bør", som også Hobbes fastslog.

Medens præliminærartiklerne således indeholder betingelserne for krigstilstandens afslutning, så indeholder *de tre definitivartikler betingelserne for fredstilstandens opretholdelse*:

"Første definitivartikel til den evige fred. Den borgerlige forfatning bør i alle stater være republikansk." (204)

"Anden definitivartikel til den evige fred. Folkeretten bør grundlægges på en *føderation* af frie stater." (208)

"Tredie definitivartikel til den evige fred. *Verdensborgerretten* bør være indskrænket almindelig *gæstfrihed* ("Hospitalität)." (213)

Kants republikanisme

Men hvordan kan republikanisme være en fredsbevarende styrke og kraft? Iflg. Kant på to måder: For det første ved at folket gennem repræsentation i lovgivningen forhindrer krig, da de selv må bære omkostningerne. For det andet ved at almenviljen fornuftigvis kun kan ville mindst mulig beskæring af den personlige frihed gennem at indskrænke sig til sikringen af personens, ejendommens og kontraktens ukrænkelighed, hvorved de forskellige retsordener i verden vil konvergere og retstvisterne mellem staterne derfor formidskes.

Da den republikanske forfatning nemlig "fordrer statsborgernes tilslutning til, "om der skal være krig eller ej", så er intet mere naturligt, end at de vil være meget betænkelige ved at påbegynde så farligt et spil, fordi de derved pådrager sig alle krigens trængsler, da de selv skal slås, udrede krigsomkostningerne" osv, hvorimod despoten i en ikke-republikansk stat, "som ikke er statsmedlem, men statsejer, ikke riskikerer det mindste, og derfor kan beslutte sig til krig ud fra helt ubetydelige årsager og overlade det til det altid beredte diplomati at retfærdiggøre den." (205). Dette svarer til den franske Revolutionsforfatning fra 1791, III, III, I, §2: "Krig kan kun besluttes af den lovgivende forsamling med et dekret, der gives et formelt og nødvendigt forslag fra kongen, og sanktioneres af ham" (Debbasch 1983, 24)

Den republikanske forfatning er en følge af den "oprindelige kontrakt": "den eneste forfatning, der fremgår af ideen om den oprindelige kontrakt, og hvorpå et folks hele retslige lovgivning må begrundes, er den *republikanske*" (204). Og dette i naturretten så nødvendige begreb lyder i Kants version således:

"Den akt, hvormed folket konstituerer sig selv som stat - egentlig dog blot ideen herom efter hvilken statens retsmæssighed alene kan tænkes - er den *oprindelige kontrakt*, ifølge hvilken alle i folket (omnes et singuli) opgiver deres ydre frihed for straks derefter at få denne igen som medlemmer af et fællesskab..." (Kant MdS, VIII, 434)

Det centrale i den frihed, som det enkelte medlem af det ny fællesskab får igen, er *ejendomsretten*. Ejendom er en institution, der går forud for staten, men da var den blot provisorisk og skulle forsvares med ejerens egen magt. Først staten sikrer endegyldigt ejendommen som ret, og "befrier ejeren for besværet med at forsvare den med egen kraft" (Höffe 2000, 235)

Vi bemærker, at der i Kants samfundskontrakt ikke er nogen adressat på folkets frihed, magt og ret i naturtilstanden, i modsætning til Hobbes', hvor en trediemand, suverænen, var modtager. Der er ikke tale om en overdragelse, men om en opgivelse. Der skal "straks" og uden trediemand ske en omkveksling af den vilde frihed til en lovfæstet. Hvordan løses denne svære ligning?

Kant gør brug af to centrale begreber: "*magtens deling*" og "*repræsentation*".

Magtens deling: "Enhver stat indeholder tre magter i sig, nemlig den almene forenede vilje i trefoldig person (trias politica): herskermagten (soveræniteten) ved lovgivernes, den udøvende magt (der

følger lovgivningen) ved regeringens, og den dømmende magt (hvor enhver tilkendes sit efter loven) ved dommerens person" (Kant MdS, VIII, 431).

Magtdelingen, som Hobbes anså for at være statens opløsning og som hans udelelige suverænitetetsbegreb skulle imødegå, blev det teoretiske våben, som John Locke og alle hans liberale og oplyste efterfølgere tog op i kampen mod den hobbesianske *despotisme*. I den franske Menneskerettigheds erklæring 1791 hedder det ligeud: "§ 16. De samfund, i hvilke... magtens deling ikke er bestemt, har ingen konstitution." (Debbasch 1983, 9)

Dette siger Kant dog ikke (det ville nok også have ført til konflikt med den preussiske konge), han nøjes med at opstille en teoretisk dikotomi: *republik (med magtdeling) vs. despoti (uden magtdeling)* (Kant XI, 206-7).

Med magtdelingen følger nødvendigvis et repræsentativt system, for medens der hos Hobbes var et sammenfald mellem suverænitet og Leviathans egen person - han *var* suveræn, hans handlinger var suverænitetshandlinger i eget navn - så kan de forskellige personer, som magten fordeles på, ikke handle for egen persons regning, i eget navn, men må handle i folkets navn, som dets repræsentanter.

Repræsentation: "Den sande republik er og kan ikke være andet end et *repræsentativt system* af folket i hvis navn, gennem statsborgernes forening og formidlet af deres tilforordnede (deputerede), deres ret forvaltes", som det hedder i *Metaphysik der Sitten* (Kant, VIII, 464).

Skabelonen for Kants "sande republik" er helt klart den franske Konstitution 1791, hvor indholdet lægges frem under overskriften "Om offentlig magt" ("Des pouvoirs publics"):

1. Suveræniteten er en enhed, udelelig, umistelig og uafhængelig; den tilhører nationen; ingen del af folket og intet individ kan tilegne sig dens udøvelse.
2. Nationen, fra hvilken alene al magt emanerer, kan kun udøve den ved delegering. Den franske Konstitution er repræsentativ: repræsentanterne er den lovgivende forsamling og kongen.
3. Den lovgivende magt er delegeret til en nationalforsamling sammensat af midlertidige repræsentanter, der frit er valgt af folket, for at de kan udøve den, med kongens godkendelse, på en måde, der nedenfor bestemmes.
4. Regeringen er monarkisk; den udøvende magt er delegeret til kongen for at udøves under hans autoritet af ministre og andre ansvarlige embedsmænd ("agents"), på en måde, der nedenfor bestemmes.
5. Den dømmende magt er delegeret til dommere, som folket har valgt for bestemt tid." (Debbasch 1983, 13)

Med begrebsparret republik/despoti, som kaldes stats- eller regeringsart, lægger Kant afstand til den klassiske begrebsinddeling i monarki/aristokrati/demokrati, som kaldes *statsformer*: både republik og despoti kan antage alle tre statsformer. Med denne distinktion får han albuenum til kamp på forskellige fronter.

Således forbeholder han "monarki" som betegnelse for en republikansk statsform, medens den modsvarende despotiske statsform kaldes "autokratisk", "fordi monarken er blot den øverste, hvorimod autokraten er en selvhersker, som har al magt; denne er selv suveræn, hin repræsenterer den blot", som det hedder i *Metaphysik der Sitten* (Kant, VIII, 461-2). Dette er vendt mod Hobbes' Leviathan, der altså er autokrat, men det giver også Kant mulighed for et forsvar for den gældende politiske tilstand i Preussen (som han jo som professor i Königsberg må stå inde for), idet han kan henvise til Frederik II's berømte ord om, "at han blot er statens øverste tjener" (Kant XI, 207). Faktisk siger Kant, at monarkiet er den statsform, der kan komme *ånden* i den republikanske

forfatning nærmest (207-8). Wolfgang Kersting forklarer dette med, at kongen "i sin magtudøvelse kan forholde sig som om ("als ob") den lovgivende vilje var de forenede statsborgeres" (Kersting 1995, 103). Men han siger også, at sådanne "als ob" konstruktioner bringer uklarhed ind i Kants politiske teori. For kongen kan jo også lade være med at lade "als ob", når der ingen faktisk magtdeling er. Den konsekvente republikanske forfatning må vel være det *repræsentative demokrati* med magtdeling, som vi kender det i dag og som har rødder i den franske revolutions 1791-forfatning.

Distinktionen muliggør også et angreb på *den jacobinske terror*, hvor Robespierre og hans "Velfærdskomité" gik i krig mod alle afvigere i folkets velfærds navn, og hvis chock-bølger siden 1793 var gået over Europa. Revolutionsforfatningen af 1791 kodificerede magtens deling på en måde der, som sagt, ligger tæt op ad Kants forestillinger om en sand republik: med en lovgivende forsamling, der var valgt af "aktiv-borgere", der betalte direkte skat, og som udtrykte almenviljen, og en eksekutiv under kongens ledelse og med embedsmænd udpeget af ham, og dommere, der valgtes af borgerne. Men mistillid mellem konge og nationalforsamling bevirkede, at den sidste inddrog stadig mere eksekutivmyndighed, og sluttelig henrettedes kongen, og den ny forfatning af 1793 ophævede magtdelingen for at virkeliggøre et direkte demokrati. Det er dette, som Kant vender sig imod: "Blandt de tre statsformer er *demokratiet*, i ordets egentlige forstand, nødvendigvis et *despoti*" (Kant XI, 207).

I sit sidste værk, *Antropologien* fra 1800, kommer Kant med en ny indfaldsvinkel på bestemmelsen af "republikken", hvor hverken magtdeling eller repræsentation indgår:

"*Frihed og lov* (gennem hvilken den første indskrænkes) er de to krumtappe omkring hvilke den borgerlige lovgivning drejer. - Men, for at den sidste også kan have virkning og ikke være tom lovprisning, så skal en "Mittleres" [note: analog til syllogismens medius terminus, der, når det forbindes med udsagnets, "Urteil"s, subjekt og prædikat, frembringer de 4 syllogistiske figurer] komme til, nemlig *magt*, som, når den er forbundet til disse, skaber resultater af disse principper. - Nu kan man imidlertid tænke sig fire kombinationer af det sidste med de to første.

- A. Lov og frihed, uden magt (anarki)
- B. Lov og magt, uden frihed (despoti)
- C. Magt, uden frihed og lov (barbari)
- D. Magt, med frihed og lov (republik)" (Kant XII, 686)

Der er ikke tale om ren kombinatorik (der jo har 8 udfald), da der er en *binding* mellem elementerne, som antydes af vendingerne "have virkning" og "skabe resultater": friheden kan først blive virkelig, når den underlægges og begrænses af lovene, og lovene kan først blive virkelige, når der står magt bag. Alle 4 kombinationer "uden magt" må rent sprogligt klassificeres som A. Anarki, og kombinationen "med magt", "uden lov", "med frihed" er vel en umulighed. C. Barbari er tydeligt nok Hobbes' naturtilstand og B. Despoti er Leviathan-modellen. D. Republik er den sande republikanske forfatning, hvor frihed, lov og magt formidles gennem hinanden til en symbiose, hvor de enkelte elementer ikke står adskilt fra hinanden, men indgår i hinandens bestemmelser. Magten står ikke alene, men bestemmes af lov og frihed.

Kants version af "salus populi"

Udover at sløjfe magtdelingen provokerede den nye 1793-model af Menneskerettigheds-erklæring og Konstitution også Kant ved som aller første punkt at erklære: "§1. Samfundets mål er den fælles lykke ("Le but de la société est la bonheur commune") (Debbasch 1983, 44), i stedet for 1791-erklæringens bestemmelse af målet som sikringen af rettighederne. Til brug for denne nye målsætning er føjet nogle flere paragraffer til menneskerettighederne: "§21. Den offentlige hjælp er en hellig pligt. Samfundet skal sørge for de ulykkelige borgeres underhold, enten ved at skaffe dem arbejde, eller

ved at sikre eksistensmidler til dem, der ikke er i stand til at arbejde. §22. Undervisning er alles behov. Samfundet bør af al sin kraft begunstige fornuftens fremskridt og gøre undervisning tilgængelig for alle" (Debbasch 1983, 46)

For at bekæmpe dette eudamonistiske lykke-princip og hævde retsprincippet gav Kant en ny version af Ciceros gamle regel. Hos Hobbes hed det jo, at "salus populi" er "safety of the people". Hos Kant lyder det i *Metaphysik der Sitten*:

"Således er de tre forskellige magter (potestas legislatoria, executoria, iudiciaria) hvorpå statens (civitas) autonomi hviler. - I deres forening består statens helse ("Heil") (salus reipublica suprema lex est); hvorunder man må ikke forstå statsborgernes vel ("Wohl") eller deres lykke ("Glückseligkeit"); thi det kan (som også Rousseau påstod) være meget mere rart og behageligt i naturtilstanden eller under et despoti; derimod skal det forstås som den største overensstemmelse med de retsprincipper, som fornuften forpligtiger os at stræbe efter gennem et kategorisk imperativ." (Kant VIII, 437)

Dette er en helt klar stillingtagen til den politiske konflikt i Frankrig og angiver den grundlæggende tendens i Kants politiske filosofi: at formålet med staten er virkeliggørelsen af retsprincippet og intet andet; at sikre personens, ejendommens og kontraktens ukrænkelighed; at være en retsstat.

Kant oplyser yderligere sagen i *Antopologien* (Kant XII, 686-7), hvor han siger, at kun republikanismen "fortjener at kaldes en sand borgerlig forfatning; hermed må man imidlertid ikke kun tænke på den ene af de tre statsformer (demokratiet) [de to andre er: monarki og aristokrati], men med *republik* forstås en stat overhovedet og det gamle "Brokardikon" [= en som fyndig "formel" udtrykt retsgrundsætning - Kant taler feks. om det kategoriske imperativ som en "formel"]: Salus civitatis (ikke civium) suprema lex esto betyder ikke, at fællesskabets sanselige vel, "Sinnenwohl" (borgerens *lyksalighed*) skulle tjene som øverste princip for statsforfatningen, thi denne velfærd, "Wohlergehen", som enhver kan udmale sig på den ene eller anden måde alt efter privattilbøjelighed, duer overhovedet ikke som objektivt princip, hvilket fordrer almenhed; thi denne sentens siger ikke andet end: *forstandens vel*, "*Verstandeswohl*", opretholdelsen af den engang bestående *statsforfatning* er et borgerligt samfunds højeste lov overhovedet; thi dette består kun gennem hint." (Antopologien, XII, 686-7)

Her får vi forklaringen på, hvorfor Kant hel tiden fejlciterer Cicero og undgår ordet "populi" og istedet bruger "reipublica" eller "civitatis": det er statens og forfatningens vel, det drejer sig om og ikke borgernes, fordi der ikke findes noget objektivt kriterium for disses velfærd, hverken enkeltvis eller samlet. Og vi ser, at det er den mennekkelige forstands velfærd og ikke den fysiske eller sociale, der bekymrer Kant: ordet "*Verstandeswohl*" udtrykker glimrende hele tendensen i hans statsforfatningsteori.

Endelig skal man ikke misforstå de sidste ord om opretholdelsen af den engang bestående forfatning som konservativisme, for med ordene menes der helt sikkert: bevarelsen af en engang oprettet sand republikansk forfatning uden iblanding af eudamoniske principper om folkets velfærd, som det skete med 1793-forfatningen. Kant er den liberale retsstats teoretiker par excellence.

Folkeforbund eller verdensrepublik?

2. *definitivartikel* i *Zum ewigen Frieden* tilsiger dannelsen af en føderation af frie stater til at grundlægge en folkeret, der udelukker krigen og sikrer freden og således bringer staterne ud af deres naturtilstand, hvor "staterne ikke kan forfølge deres ret ved uafhængige domstole, men kun gennem krig... for i denne tilstand er enhver dommer over sin egen sag... og hvor de vel kan slutte den aktuelle krig ved en fredstraktat, men krigstilstanden som sådan tager ingen ende" (Kant VIII, 355).

"Fornuften fordømmer fra sin tronstol med den højeste moralsk lovgivende magt krigen som rettergang" (356), og påbyder staterne, som tidligere enkeltmenneskene, at "gå ud af naturtilstanden", og gør fredstilstanden til en umiddelbar pligt. Derfor må der dannes et fredsforbund (foedus pacificum), der kan gøre en ende på alle krige (ss).

Da dette forbunds mål er sikringen af hver enkelt stat, kan forbundet ikke bero på en enkelt stats magt og heller ikke på, at staterne, i lighed med enkeltindivider, der går ud af naturtilstanden, underkaster sig offentlige love med tvangseksekution (ss).

Der optræder her, hvad Kant interessant nok selv betegner som en "Wiederspruch", for da formålet er at sikre staternes ret overfor hinanden i et "folkeforbund", et forbund af folk som stater, dvs et statsforbund, må dette ikke blive en "folkestat" eller verdensstat. En sådan ville nemlig gøre de forskellige statsfolk til et enkelt folk, hvilket står i modsætning til "de enkelte folks ret overfor hinanden, som her skal overvejes" (354). På den ene side kan freden kun rigtig sikres i en verdensstat, "Völkerstaat (civitas gentium)", men samme verdensstat ville udslutte den staternes ret til forskellighed og selvstændighed, som det er "folkerettens idé" at sikre (357).

I 1793, i skriftet *Über den Gemeinspruch...*, havde Kant tiltro til retsprincippet og til teorien om, at både enkeltmenneskene og staterne må træde ud af naturtilstanden og påbegynde en "almen folkestat", og han antager, at denne er mulig i praksis, fordi naturen hjælper til ("in subsidium") ved at menneskets asociale socialitet tvinger det derhen, hvor "den moralsk-praktiske fornuft efter flere mislykkede forsøg endelig vil sejre" således, at påstanden om "hvad der ud fra fornuftegrunde gælder for teorien, det gælder også for praksis" også er rigtig set ud fra "det kosmopolitiske synspunkt" (Kant VIII, 313).

Men denne tiltro har Kant ikke i 1795. Nu hedder det: "Hvad der teoretisk er rigtig som tese må i praksis forkastes som hypotese" (VIII, 357), hvilket fører til den berømte ambivalente konklusion på den anden definitivartikel: "For at alt ikke skal tabes, må der derfor i stedet for den positive idé om *en verdensrepublik* være et stadigt udvidende *forbund* som *negativt surrogat* til at afværge krigen og holde retsstridige og fjendelige tilbøjeligheder nede, dog med stadig fare for deres udbrud ("Indefra fnyser det rædsomme ugudelige raseri med blodig mund", Virgil)" (Kant VIII, 357).

Det er svært at se forskellen mellem dette negative surrogat af et folkeforbund for fred, hvor krigen alligevel kan bryde ud, og så den krigstilstand, som hele øvelesen skulle bringe staterne ud af.

Derfor spaltes "naturens garanti" af 2. definitivartikel i to dele, hvor den første, som anført, er den asociale socialitet, der først fører mennesket til statsdannelse og derefter til et verdensforbund for fred. I den anden del sørger naturen for, at foreningen af verdenen ikke bliver til en verdensstat, "et universalmonarki", da dette ville være enten et "åndløst despoti" eller "anarki", ved at anvende to midler: forskellene i sprog og forskellene i religion, som holder folkene adskilte fra hinanden, og hindrer dem i at blande sig med hinanden. Det er således en kantiansk version af den bibelske myte om Babelstårnet, som hindrer nedsmeltningen af folkenes forskellighed til en universel grå masse ved at holde tendensen til verdensregering, -lovgivning og -domstol i skak og således frembringe en "ligevægt gennem en livlig kappestrid." (VIII, 367)

Samme funktion har krigen i Hegels statsteori - simpelthen og uden komplikationer.

Kant vender sig nu mod den aktuelle politiske virkelighed og åbner her en chance for, at den nye franske republik kan spille en positiv rolle i dannelsen af et fredsforbund: "Gennemførligheden og den objektive realisering af denne forbunds side, der efterhånden skal udstrække sig til alle stater og således

føre til evig fred, lader sig påvise. For når lykken har maaget det så, at et mægtigt og oplyst folk skaber sig en republik (som iflg. sin natur må have tilbøjelighed til evig fred), så vil det danne midtpunkt for en føderativ forening, som de øvrige stater kan tilslutte sig, og således kan staternes fredstilstand sikres i henhold til folkerettens idé" (356). Man mener, at Basel-freden 1796, hvor Preussen sluttede separatfred med Frankrig (bekræftet med freden i Lunéville 1802), var den direkte anledning og inspiration til Kants evige fredstraktat (Höffe 1995 (a), 6). I så tilfælde kan man ikke tænke sig to mere forskellige fortolkninger af samme politiske begivenhed end Kants, der så det som en begyndelse til en republikansk fredstid og Hegels, der heri så undergangen af tysk kultur, ret og stat i et fremmed despoti. Ingen af de to havde ret. Den franske republik udviklede tendenser i retning af et despotisk universalmonarki, og fra ruinerne af det tyske riges teatersuverænitet rejste der sig virkeligt suveræne stater.

Og Kant må have følt sig sørgeligt skuffet over den politiske udvikling i Frankrig, for ganske vist havde 1791-forfatningen generøst og oplyst forkyndt, at "den franske nation renoncerer på at føre krig med henblik på erobring og vil aldrig bruge sine styrke mod noget folks frihed" (Debbasch 1983, 37), men så udstedte Nationalforsamlingen 19/11-1792 et dekret, der lovede "broderlig hjælp" til alle "folk, der ville være fri", hvilket vel ikke stred mod forfatningens ordlyd, men som blev den ideologiske fomel, hvormed nabolandene blev indraget i det nye imperium.

Verdensborgerskab?

3. *definitivartikel* omhandler "verdensborgerretten", som hvert enkelt individ har qua menneske til at besøge ethvert sted på jorden og til fri passage og til denne menneskeret svarer en pligt på staternes side til gæstfrihed og hospitalitet. Verdensborgerretten kan knægtes ved at staterne ikke honorerer deres værtspligt, som Japan, der helt lukkedes sig af for fremmede i flere hundrede år, indtil amerikaneren Perry selv skaffede sig adgang i 1857, eller ved at gæsterne opfører sig alt andet end høfligt, som europæerne, der tiltvinger sig handel og privilegier i det fremmede, hvis de da ikke ligefrem kolonialisere værternes land og sælger dem som slaver. Men om verdensborgerretten kan opretholdes indenfor disse grænser, så vil den i det lange løb sørge for en "kontinuelig tilnærmelse til den evige fred" (VIII, 360).

Verdensborgerretten er egentlig en følge af, at når det ikke kan blive til verdensstat, hvor alle mennesker har verdensborgerskab, men kun til forbund af stater, så er den et nødvendigt supplement for at folkene kan nærme sig hinanden og ikke være fremmede. Naturens garanti for denne artikel er menneskenes *handelsgejst*, der driver dem til at formidle forskelle mellem hinanden og således være den direkte modvægt og modprincip til menneskenes ufordragelighed og krige. Forestillingen om, at den internationale handel skulle bidrage til verdensfreden har jo igen været meget fremme i den moderne globaliseringsdiskurs efter at man i før- og mellemkrigstiden mente at det førte til staternes rivalisering og krig. Hegel ignorerer fuldstændigt Kants verdensborgerret, og taler i *Retsfilosofiens* §339 blot om, at "hvad en stat i fredstid indrømmer en anden stats undersåt af rettigheder til privathandel osv. beror på nationens sædvaner og skikke". Der er ingen ret over og imod folkets sædelighed - det er netop statens opgave at sikre dette.

Offentlighed

Objektivt er det en selvmodsigelse med en hemmelig artikel om offentlighed, men subjektivt er det for "autoriteten" en aflastning stiltiende at tillade en fri offentlig meningsudveksling om "filosoffernes maximer" (om det moralske imperativ og menneskerettigheder) i forhold til krig og fred og at lade sig råde heraf.

Det ser åbenbart ud til, at Kant her tildeler filosofferne en særlig rådgivningsstatus, men Volker

Gerhardt viser i sin udlægning af teksten, at "filosofferne" ikke skal forstås som en særlig profession, men som talerør for "den almindelige menneskefornuft", hvori alle har del: "Det hører til ironien i den for "hemmelig" erklærede maxime, at Kant her kun taler om filosoferne. For faktisk mener han alle, der er egnede til offentlig fornuftsbrug" (Gerhardt 1995, 174). Han henviser til en kernesætning i *Kritik af den rene fornuft*: "Til denne frihed (i fornuftsbrugen) hører også at fremstille sine tanker og den tvivl, som man ikke selv kan løse, til offentlig vurdering, uden derfor at blive udskreget til en urolig og farlig borger. Dette ligger allerede i den menneskelige fornufts oprindelige ret, der ikke kender anden dommer end selve den almene menneskefornuft, hvori enhver har stemme" (loc. cit.).

Men alligevel drejer det sig for Kant om, hvad alle fornuftigvis må give sin stemme, og ikke hvad de faktisk mener, og derfor er det filosofernes maximer, som udtaler "forpligtigelsen overfor den almene (moralsk lovgivende) menneskefornuft" (Kant XI, 227), der er ledetråden.

Den hemmelige artikel fører til en stillingtagen til forholdet mellem politik og moral. Kant forkaster Platons ide om sammensmeltning af filosofi og politik, hvadenten fyrster bliver filosoffer eller filosoffer fyrster, da dette "hverken er at forvente og ej heller at ønske, da besiddelse af magt uundgåeligt fordærver fornuftens frie vurdering og dom" (228). Det kommer derfor til en arbejdsdeling mellem politik og moral, mellem konkrete handlinger i ikke fuldt overskuelige interessekonstellationer og den frie og fornuftige dom og vurdering. I denne deling må den politiske praksis ikke forfalde til en "almen klogskabslære, dvs. til en teori om maximer for valg af midler, der kan beregnes som bedst egnede til opnåelse af egen fordel, dvs. til en benægtelse af, at der overhovedet findes moral" (229).

Til sikring mod dette politikkers forfald til statsræson, kan *offentligheden* formidle mellem politik og moral ved at politikken underkastes "den transcendentale formel for offentlig ret": "Al handling i forhold til andre menneskers ret, hvis maxime ikke er forenelig med offentlighed, er uret" (245). Den *kritiske* belysning og opklaring af politiske motiver og interesser i al offentlighed, hvori filosoferne deltager som borgere, kan vel ikke en gang for alle ophæve forskellen mellem politik og moral, men kan give energi til en formidlingsproces, der som historisk tendens fremmer en international retsorden og kommer den evige fred imøde.

Det er oplagt, at vi her har skabelonen til Habermas' "deliberative demokrati" etc, blot begrundet Habermas det ikke med en "transcendental formel", men med en diskursetik beroende på strukturen i den ideelle kommunikation, som det senere skal vises. I nærværende sammehæng er det vigtige dog, at Kant understreger, at denne formel alene drejer sig om ret, hvorfra der "er fjernet alle empiriske betingelser (lyksalighedslæren)" (251), og altså alene omhandler et "forstandsgode", som ikke inkluderer velfærdsgoder.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Værk.

1807: *Phänomenologie des Geistes*

1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

1837/40: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*

Tid.

1799: Napoleons statskup. Bureokratisk specialisering af forvaltningen og retssystemets tilpasning hertil

1804: Code civil (Napoleon) - s.å. Kejserdømme

1814: Restauration; Louis XVIII (1814-24); "Charte constitutionnelle": 2-kammer-system efter engelsk forbillede; lovgivningsinitiativ alene hos kgl udnævnte ministre

Hegels begreb om folkets sædelighed

Hegels stående kritik af Kant er, at han tænker i abstrakte begreber og formelle principper, han er subjektiv idealist, siger Hegel, medens han selv er objektiv idealist og tænker begreberne og principperne konkret, som virkelige og virkende ideer. Hovedeksemplet er Hegels kritik af *Kants kategoriske imperativ*, der påbyder: "handel efter en maxime, der også kan gælde som en almen lov" (Kant VIII, 331). Maximer er leveregler, normer og rettesnore for handling, som den enkelte forefinder i sit daglige liv, og altså skal tage stilling til med denne "lakmus-prøve": rigtigt eller forkert. Kritikken går nu på, at disse maximer ikke findes hulter til bulter i virkeligheden og at deres mening og betydning ikke ligger i maximerne selv, men i deres samspil i en helhed, som Hegel kalder *sædelighedens system*. Man kan derfor ikke pille en enkelt ud og generalisere den og så finde dens moralske værdi. Hvad feks. med bøddelens eller soldatens handlingsmaximer? (eksemplet er mit eget hjemmestrikkede). Disse kan umuligt gælde som almene love for menneskelig handling, men samtidig går Kant ind for dødsstraf (Kant VIII, 457), hvorfor bøddelens gerning vel ikke moralsk kan fordømmes. Den enkelte handler ikke i vacuum, men i et arbejdsdelt samfund, så begrundelsen for handlingen ligger ikke hos den enkelte selv, men i det differentierede sædelighedssystem, hvori "maximerne" for den enkeltes handlinger er indlejret. Det "usædelige" i Kants moralitet består altså i, at slå ned på tilfældige steder i systemet og hér forlange almenlydighed, når det almene findes i systemet. (jvnf Bubner 1984, 192f).

Dette betyder dog kun en relativisering og ikke en affærdigelse af Kants synspunkt, for det udtrykker det moderne subjektivitetsprincip - at den enkelte ikke kan slå sig til tåls med, hvad "man" gør, men for sig selv og med sin egen samvittighed selv afgør, hvad der er rigtigt og forkert. Og Hegel fremhæver jo selv subjektivitetsprincippet som den centrale åndelige kraft i det moderne sociale liv. Så hvis individene pgra. deres moralitet bliver fremmede for den systemiske sædelighed og forlader den eller modarbejder den, så vil systemet ændres. Måske kan "humaniseringen" af strafferet etc., ses som en virkning af moraliteten, men man må da huske at sammenligne med tilstanden i USA, som idag er den førende kulturnation, der viser vejen for os andre.

Samme kritik kan rettes mod Kants statsbegreb (Kant kalder det det borgerlige samfund og følger her den kontraktteoretiske naturret): det er en abstrakt konstruktion, der svæver mellem det autonome individ og menneskearten som sådan, det er et midlertidigt ståsted mellem naturtilstandens krig og den evige fred i universelle borgerlige samfund, der fungerer som en automat. Staten er et slags nomadetelt, man kan flytte rundt på og slå sammen med andre, og ikke en grundmuret bygning.

For den teoriehistoriske baggrund for Hegels konkrete sædelighedsbegreb må man gå til Montesqieu. Hegel har i såvel Naturretsartiklen som i Retsfilosofien mange rosende ord tilovers for Montesqieu's "skønne bog", og Hasso Hofmann mener, at indflydelsen fra ideerne deri er dybtgående. Observationen af den positive rets og lovenes relativitet, som indebærer, at hvad der på et sted og til en tid er ret, er uret på et andet sted eller i en anden tid, og som bragte Pascal til fortvivlelse, blev af Montesqieu optimistisk fortolket som en variationsrigdom i fornuftens virkeliggørelse blandt folkene, deres livsbetingelser og kultur (Hofmann 2000, s 89). De forskellige retsordner ses således som forskellige oversættelser, forskellige konkrete manifestationer, af fornuften under varierende geografiske og kulturelle vilkår: "Loven i almindelighed er den menneskelige fornuft for så vidt som den styrer alle jordens folkeslag; og hver nations statsretlige og borgerretlige love bør kun være særtilfælde, hvor denne menneskelige fornuft finder anvendelse." (Montesqieu 1998 (1757), I, 3, s 8)

For Montesqieu hænger forskelligheden mellem retsordnerne, dvs. forskelle i lovenes ånd, sammen med forskelligheden mellem nationernes "almene ånd". I 19. bog "Om lovene set i forbindelse med de grundsætninger som former en nations almen ånd, sæder og opførsel", 4. kapitel "Hvad man skal forstå ved "den almene ånd"", hedder det: "Der er forskellige ting som styrer menneskene: klimaet,

religionen, forfatningens grundsætninger, fortidens eksempler, sæderne og opførslen. Derved formes den almene ånd. Alt efter om en af disse årsager har den overvejende indflydelse i en nation, træder de andre mere i baggrunden. Naturen og klimaet er næsten enerådende hos de vilde; den gode opførsel styrer kineserne, de tyranniske love japanerne; de gode sæder angav i gamle dage tonen hos spartanerne; forfatningens grundsætninger og de gamle skikke gjorde det i Rom." (s 329)

Hegel fortolker, sikkert inspireret af Herder og romantikken, Montesquieu's koncept om nationens ånd som folkeånd ("Volksgeist"), der manifesterer sig i folkets sædelighed og udtrykker sig i folkets love og forfatning. Folkeånden kommer ind som en nødvendig formidling i den hegelianske teori ved at verdensånden, den absolutte fornuft - der ikke selv direkte kan træde ind i verden (in actu), for da ville den dialektiske forskel (potentia) blive ophævet, og historien afsluttes - fremtræder som en varieret flerhed af folkeånder "an-sich", der bestemmer sig objektivt i folkenes sædelighed, love og forfatninger "für-sich", og som ved denne genstandsgørelse kommer til bevidsthed om sig selv i de levende menneskers viden "an-und-für-sich". Denne bevægelse fra anlæg over udfoldelse til refleksiv selvbevidsthed er det centrale i Hegels begreb om (åndens) udvikling, og kan godt ses som en *ekspressivisme*, som Charles Taylor kalder det (Taylor 1979, 1).

I Hegels konkrete koncept er statens organisation og dens love således *udtryk* for folkets sædelighed set fra den passive side, men den er også en aktiv styrende og regulerende *magt* i denne.

I *Retsfilosofiens* §141 bestemmer Hegel sædelighedsbegrebet således:

"Sædeligheden er *frihedens ide* om det levende gode, som i selvbevidstheden har sin viden og vilje og gennem dens handlinger sin virkelighed, såvel som den [:selvbevidstheden] i den sædelige væren har sit i og for sig værende grundlag og bevægende mål - den er det til forhåndenværende verden og til selvbevidsthed udviklede frihedsbegreb." (Hegel 7, 192)

Til denne bestemmelse vil jeg knytte følgende bemærkninger:

- Den sædelige selvbevidsthed gennemløber forskellige udviklingstrin, både historisk og gennem forskellige stadier i den moderne differentierede sædelighed: familie, borgerligt samfund og stat, i dens kommen til sig selv.
- Den sædelige selvbevidsthed er ikke en isoleret størrelse, som Kants autonome vilje, men kender sig som et med fællesskabet gennem Hegels smukke formel i *Fænomenologien*: "jeg, som er vi, og vi, som er jeg" (Hegel 3, 145).
- Det er fællesskabets "levende gode" der udstikker målet for selvbevidstheden, hvis højeste form er staten. Dette betyder dog ikke, at Hegel stiller sig på Konventforfatningens grund (samfundets mål er den fælles lykke - det fælles gode), og dermed i skarpest mulig opposition til Kant, men at dette indholdsmæssige gode skal supplere Kants formelle "forstandsgode".

Korresponderende til åndens eller den sædelige selvbevidstheds niveauer, inddeler Hegel i *Retsfilosofiens* §157 den moderne sædelighed i følgende sfærer i den sociale arkitektur:

"A. den umiddelbare eller *naturlige* ånd; - *familien*

Denne substantialitet mister sin enhed og går pgra. differentiering og relativisme over i B. *det borgerlige samfund*, hvis dele som *selvstændige enkelte* gennem deres *behov* er forbundne til en derved *formel almenhed*, hvis *retsforfatning* er middel for persons og ejendoms sikkerhed og hvis *ydre orden* er for deres særlige og deres fælles interesser.

Denne *ydre stat*

C. sammenfattes og tilbageføres til sit mål og til den substantielt almene virkelighed og det hertil viede offentlige liv - i *statsforfatningen*" (Hegel 7, 306)

Jeg vender tilbage til sædelighedens historiske udvikling og til det borgerlige samfunds placering heri i næste forelæsning. Men her, hvor det drejer sig om statsbegrebet, er det vigtigt at fastslå, at Hegels i sin

teori om den moderne stat tager sit afsæt i det borgerlige samfund, og ikke som naturretsteoretikerne i menneskets naturtilstand. Hos Hegel er det det borgerlige samfund, der er den moderne stats "andethed", og ikke en naturtilstand. Fra Hegels begrebsdistinktion mellem stat og samfund følger distinktionen mellem politik og økonomi, som i nutiden er så dominerende.

Det borgerlige samfund og repræsentation

Hegels borgerlige samfund er *markedsbaseret*, det er skuepladsen for den enkelte person, der udveksler sin ejendom - såsom arbejde, kapital, jord eller fast ejendom - med andre i kontraktens form, enten formelt, tinglyst, eller blot implicit som i kontanthandel. I markedsudvekslingerne realiseres "retsforfatningen", som Hegel kaler "abstrakt ret", der svarer til Kants "privatret" og til de franske erklærede menneskerettigheders "lighed (for loven), frihed, ejendom og sikkerhed". I de retslige forhold og i de løbende udvekslinger sker også den gensidige anerkendelse personerne imellem, og Hegel er meget mere interesseret i dette forhold end i "menneskets stofskifte med naturen", som Marx fokuserer på, selvom han heller ikke er fremmed for dette.

Det er en liberalismens sfære, hvor den subjektive frihed udfoldes, hvor den enkelte selv bestemmer og søger sit eget bedste og videst muligt klarer sig selv. Den sædelige enhed synes her tabt og gået til grunde i personernes egennyttige selvbevidsthed, der er sig selv nok og for så vidt ligner naturtilstanden.

Men bag ryggen på de egennyttigt agerende etablerer de arbejdsdelte udvekslinger et atomistisk system, en uvillet, ikke-intenderet enhed, og der udkrystalliseres nogle objektive særinteresser i de forskellige erhvervsgrøene, som socialt kommer til udtryk i, hvad Hegel kalder "korporationer", og som vi idag kalder interesseorganisationer.

Det er nu en hovedtanke hos Hegel, at *det er disse udkrystalliserede særinteresser, der skal repræsenteres i staten*, og ikke enkeltpersonernes tilfældige meninger og holdninger. Herved adskiller han sig radikalt fra Kants repræsentationsbegreb - og fra det demokratikoncept, som har domineret tidsånden i 200 år, og som idag er os så naturlig. Det hegelske koncept er en af de få modspillere til den moderne demokratikonsensus, og er derfor lagt for had i offentligheden som organisationsvælde, lobbyisme og korridorpolitik, og kun ydmygt diskuteret i fagmiljøet som "Korporativisme" med udgangspunkt i Schmitter's "Still the Century of Corporatism?" fra 1974 (Sidenius 1997).

Hegel optager således repræsentationsproblematikken, som var så central for Kant, i sin statsteori, men pgra. det forskellige teoretiske anlæg, får den et helt andet udseende. Det samme gælder for magtdelingsproblematikken.

Magtdelingen

I *Retsfilosofiens* §273 bestemmer Hegel magtdelingen således:

"Den politiske stat deler sig således efter substantielle forskelle:

- a) magten til at bestemme og fastsætte det almene - den *lovgivende myndighed*,
- b) subsumtionen af særlige områder og enkelte tilfælde under det almene - *regeringsmyndigheden*,
- c) subjektiviteten i viljens ultimative beslutning - den *fyrstelige myndighed*, hvori de adskilte myndigheder sammenfattes til en individuel enhed, som således er både toppen og begyndelsen på helheden i det *konstitutionelle monarki*." (Hegel 7, 435)

Vi ser, at den dømmende myndighed er gledet ud i forhold til Kants treenighed; den er hos Hegel forlagt til det borgerlige samfunds sfære under regeringens tilsyn. Istedet har vi monarken (som hos Kant blot er chef for regeringen), der ligesom dommeren træffer principielle afgørelser om konkrete forhold - men monarkens afgørelser er de sidste i staten, monarken er chef for staten.

Processen ser ud til at være denne: den lovgivende forsamling udfinder og udtrykker folkets almenvilje, regeringens embedsmænd bestemmer den som lov og indpasser den på dens særlige plads i gældende lov og i forvaltningen, medens monarken skriver under og ved denne viljesytring giver loven gyldighed og virkelighed i verden. Dette svarer også til begrebets form i den hegelske logik, hvor det almene bestemmer sig, differentierer sig, til det særlige og virkeliggør sig i de enkelte - feks. som arten deler sig i køn og eksisterer som individer.

Da den lovgivende forsamling hos Hegel består af repræsentanter for samfundets objektive særinteresser, bliver opgaven at harmonisere eller sammensveje særinteresserne til en almeninteresse, der kan udtrykkes i lovgivningens almenvilje. På denne måde mener Hegel at have løst dilemmaet i Rousseaus tese om, at almenviljen ("volonté générale") ikke er alles vilje ("volonté de tous"): almenviljen er produktet af særinteressernes bøjning sig mod hinanden og ikke fællesmængden af alle enkeltviljerne. Et andet aspekt af almeninteressen som en organisation af særinteresserne er, at de forskellige staters almeninteresser bliver forskellige alt efter sammensætningen af det borgerlige samfunds særinteresser - de fremstår som forskellige *nationale* interesser (min formulering; Hegel benytter aldrig denne vending om almenviljen).

Nogenlunde sådan, som et moderne dansk konstitutionelt monarki, fortolkes forholdet af en i nyere tid dominerende skole, som Ottmann kalder "apologien fra den hegelske midte" (Ottmann 1977, 225), der forsvarer Hegel overfor den liberale kritik, som i Hegels statsteori dels finder roden til den "Machtstaatsgedanke", der førte Tyskland ud i 100 års ulykker, dels ser den som "akkomodation" til restaurationstidens preussiske stat. Feks. lægger Shlomo Avineri vægt på Hegels bemærkninger til §280, der siger, at monarkens rolle "i en helt organiseret stat blot er toppen af den formelle beslutningsproces, og at man som monark blot behøver et menneske, der kan sige "ja" og sætte prikken over i-et... monarken har blot at føje sit subjektive "jeg vil" til", og Avineri afviser på dette grundlag den liberale kritik: "Kongen er således blot et symbol på statens enhed... Kongen bør være hævet over striden mellem de modsatrettede kræfter i samfundet. Dette er en teori om monarkiet, som på den tid Hegel formulerede den, var langt fra at være virkeliggjort noget steds i Europa. Den var i hvert fald ikke paradigmet på det preussiske monarki." (Avineri 1972, 188)

Avineri forsoner os også med Hegels modstand mod demokratiet, idet han siger: "Hegel er således blandt de første politiske teoretikere, der erkendte, at den direkte og almindelige valgret i et moderne samfund ville skabe et system, der afveg meget fra det, som foresvævede fortalerne for et sådant direkte repræsentationssystem. *Fremkomsten af det moderne partisystem opfyldte den medierende rolle, som Hegel tildelte korporationerne*" (Avineri 1972, 163, min fremhævelse). Nemlig ved at en politisk ide knyttes til en objektiv særinteresse i organiseringen af et politisk parti i det parlamentariske, repræsentative demokrati.

I Hegels model om stænderforsamlingens forhandlinger er det ikke en *mening*, der skal fremføres og forsvares i en *alt eller intet* situation, som en advokat med en sag, men en *interesse*, som repræsentanten selv har og derfor kan fire på i forhold til andre for at få *nogen* del i almeninteressens virkeliggørelse. Hegel kræver offentlighed omkring disse forhandlinger (§314), hvortil pressefrihed er nødvendig. Det gode ved denne offentlighed er, at hér *dannes* de enkelte til at anskue deres særinteresser i alment lys, som en del af en helhed. Det slemme er, at man får en af pressen formidlet *offentlig mening*, der er lige så vilkårlig som private meninger, der vel bevæger sig omkring det

væsentlige, men aldrig rammer det. Af denne grund kunne det aldrig falde Hegel ind at forlange offentlighed om statsinteresserne i udenrigspolitikken, som Kant gjorde.

Tvetydigheden i §273 - at monarkens magt både er "toppen og begyndelsen på helheden" - fortolkes altså ensidigt som en blot formalitet i en grundlæggende "bottom-up" bevægelse i statens viljesdannelse og selvbestemmelse. Men den modsatte "top-down" fortolkning har også stærke kort på hånden og kan henvise til §275, hvor det simpelthen hedder:

"Vi begynder med den fyrstelige myndighed, dvs. med momentet den enkelte, fordi dette indeholder alle statens tre momenter i sig som en totalitet." (Hegel 7, 441)

Dette er en fuldstændig kovending af rækkefølgen i fht. §273; i stedet for at begynde med formuleringen af den almene vilje af folkets repræsentanter i den lovgivende forsamling, begyndes der med monarkens "letzte Entscheidung".

Hertil kommer, at begge paragraffer siger, at fyrstemagten "indeholder" eller "sammenfatter" de to andre myndigheder "i sig", dvs at monarken er delagtig i såvel lovgivning som regering.

Hele dette "top-down"-aspekt af Hegels statsteori, hvor monarken deltager aktivt i alle myndighederne, har umiskendelig lighed med det franske Charte Constitutionelle fra 1814, der kan betragte som restaurationens forfatningsmanifest. Det hedder heri: "Den eksekutive myndighed tilkommer alene kongen (§13). Kongen er statens øverste chef. Han kommanderer de væbnede styrker til lands og til vands, erklærer krig og afslutter traktater om fred, alliancer og handel, udnævner alle embedsmænd til den offentlige administration og udfærdiger de nødvendige reglementer og ordinanser til lovenes gennemførelse og statens sikkerhed (§14). Den lovgivende magt udøves kollektivt af kongen, overhuset ("chambre des pair") og underhuset ("chambre des députés des départements") (§15). Kongen foreslår love (§16). Kun kongen kan sanktionere og promulgere lovene (§22)" (Debbasch og Pontier 1983, 116-117).

Alle disse bestemmelser genfindes i Hegels statslære. At Hegel også inkluderer to-kammer-systemet i sin teori understreger dens affinitet til restaurtionstidens konservative og antiliberala politiske projekt.

Hvordan skal man forstå disse to modsatrettede tendenser mellem den liberale, demokratiske "bottom-up" og den konservative, autoritære "top-down" bevægelse?

Vittorio Hösle mener, at den abrupte omvendning af den logiske udviklingsfølge i §275, er "en eklatant begrebsfejl af Hegel", fordi enkeltmomentet nu fremtræder alene, uden formidling af det almene, og således bliver et "decisionistisk moment i Hegels statslære", og han mener, at det skyldes "et elementært indbrud af Hegels subjektmetafysik", som hævder subjektiviteten i stedet for intersubjektiviteten som primær virkelighedsgestalt, hvorfor "det højeste punkt i denne gestalt selv må være et subjekt" (Hösle 1987, 201, 204-5, 207).

Jeg tror nu, at forklaringen skal søges i Hegels grundsyn, at staten får sin "individualitet" og "personlighed" gennem forholdet til andre stater. At statens enhed ligeså meget - og måske mere afgørende - bestemmes af, at andre stater udefra betragter den som en enhed man kan slutte traktater med og holde ansvarlig og føre krig med, som ved, at folket i fællesskab indefra og nedefra gennem repræsentation selv udfinder og formulerer sin almenvilje og herved bestemmer sig selv. At statssubjektet konstitueres i den internationale intersubjektivitet.

Stat blandt stater i naturtilstand

Folkets selvbestemmelse som stat med egne love, forfatning og organisation, adskiller det fra andre

som stat organiserede folk, der dog alligevel er af samme slags. "En stat er defor i suveræn selvstændighed overfor andre. At være sådan for andre, dvs. *at være anerkendt af dem* er dens første og absolutte ret. Men denne ret er blot formel, og statens krav om anerkendelse, blot fordi den eksisterer, er abstrakt... anerkendelsen... beror ligeså meget på de andres syn og vilje" (Hegel 7, §331, 498)

Kravet om og retten til anerkendelse er abstrakt og formel, fordi der ikke findes nogen retsinstans over staterne til at give dem deres ret opfyldt deres krav. Det forbliver ved et "bør" og en blot moralitet uden retstilstand, fordi *staterne er i naturtilstand*: "Fordi deres forhold har deres suverænitet som princip, så er de faktisk i naturtilstand overfor hinanden, og deres ret kommer ikke til *virkelighed* i en over dem konstitueret magt, men gennem deres forskellige viljer. Enhver almen bestemmelse forbliver derfor et *bør* ("Sollen")... Der findes ingen prætor, ingen øverste dommer og mægler mellem staterne" (Hegel 7, §333, 500). Derfor afviser Hegel også Kants forestilling om en evig fred gennem et statsforbund, der som anerkendt magt kunne dømme staterne imellem, fordi det "forudsætter en *enstemmighed*... som igen beror på de særlige suveræne viljer og dermed forbliver behæftet med tilfældighed" (ss). Et forbund af suveræne stater giver ingen retssikkerhed, kun en verdensstat kan gøre dette, men denne tanke forlod Kant jo selv, som tom og despotisk. I stedet for Kants vision om en international domstol til at dømme ret staterne imellem, sætter Hegel det berømte diktum om "verdenshistorien som verdensdomstol" (Hegel 7, §340, 503), der stammer fra Schiller.

Naturtilstanden er en virtuel krigstilstand, der altid kan blive virkelig: "Strid mellem stater kan derfor, når der ingen overenskomst kan findes mellem deres særlige viljer, kun afgøres med krig" (Hegel 7, §334, 500). Og strid hidrører ikke alene fra virkelige traktatbrud, men også fra blotte formodninger om sådanne hensigter og andre farer fra den andens side (§335). Altså naturtilstandens præventive krig.

Hegels statsteori indoptager således fuldstændigt, og nogle gange ordret, Hobbes' koncept om staternes naturtilstand, hvor naturlovene og fornuftens lov ganske vist er vejledende - man bør komme overens med de andre, bør slutte traktater, bør overholde dem og bør søge fred - men hvis det skulle glippe, så forbeholder man sig retten til at forsvare sig med alle midler.

Anerkendelse er et centralt begreb i Hegels syn på forholdet stat blandt stater, med dybe rødder i hele hans socialfilosofi. Vi så, at anerkendelsen havde to sider, en formel og abstrakt, der hidrørte fra, at når man selv vil anerkendes som stat af andre, så må man også anerkende andre som stater, altså pgra. den simple refleksivitet i forholdet, og en anden, virkelig side, som var naturtilstandens kamp, strid og krig.

I *Encyklopædien* sammenfattes hele "den ydre statsret" i en enkelt paragraf, hvori det siges: "Gennem krigstilstanden sættes staternes selvstændighed på spil, hvilket resulterer i den gensidige anerkendelse af de frie folkeindividualiteter gennem *fredsaftaler*, der bør være evigt, og som dels fastslår den almene anerkendelse mellem folkene og dels deres særlige beføjelser overfor hinanden" (Hegel 10, §547, 346) - altså en almen anerkendelse som stater af samme slags og en særlig anerkendelse af de forskellige nationale interesser. Der henvises i denne passus til den fænomenologiske sfære i Hegels åndsfilosofi (§§430-31), hvor det om "Den anerkendende selvbevidsthed" hedder: "Det er en selvbevidsthed for en selvbevidsthed og først og umiddelbart en anden for en *anden*." Den enes selvbevidsthed behøver den anden; for at vide og være sig selv, må der være en anden. "Denne selvmodsigelse giver... anerkendelsesprocessen". Men da der ingen sædelig forforståelse findes i mellem parterne, bliver det en kamp: "Det er en *kamp*; for jeg kan ikke vide og kende den anden som mig selv, da den anden for mig umiddelbart er en anden tilværelse" (Hegel 10, 219-220). Først når parterne deltager i samme sædeligheds åndelige fællesskab, hvor formlen "jeg, som er vi, og vi, som er jeg" gælder, ophæves kampen og den gensidige anerkendelse institutionaliseres - i moderne tid i

retsvæsenet og realiseret i de løbende udvekslinger i det borgerlige samfund.

Den centrale §547 i *Encyklopædien* fortsætter med at sige, at den ydre statsret består af to dele. For det første af de omtalte fredsaftaler, "disse positive traktater, som dog blot indeholder rettigheder, der mangler sand realitet", da retsinstansen er fraværende. For det andet af folkeretten, der indeholder normer for staternes handlinger i krig, og herom siger Hegel noget, der bringer modsigelser ind i billedet: "den såkaldte *folkeret*, hvis almene princip er, at staterne er forudsat at være *anerkendte*, hvilket indskrænker de ellers ubundne handlinger mod hinanden således, at muligheden for fred stadig er der, - herunder at der skelnes mellem stat og individer som privatpersoner og at de [krigshandlingerne] i det hele taget beror på sæd og skik ("Sitten")" (Hegel 10, 346).

Man har tolket dette som en "skjult kantianisme" i Hegels retsfilosofi således, at der selv i krigstilstanden eksisterer en fælles sædelighed mellem staterne, og hvis dette er tilfældet, skulle det kunne udvides til fredstilstanden og videre til Kants evige fred (Peperzak 1994, Mertens 1995). Men for det første mener jeg ikke, at der ligger mere i Hegels udsagn end i Hobbes' 1. naturlov: at man bør søge fred, at man i krigen bør holde sig en kommende fred for øje, og krigsførelsen underordnes dette politiske mål. Men som historien og Clausewitz' teori om eskalationen i den "eksplosive krig" har vist, så overhaler den militære logik nogle gange den politiske. Faktisk mener Hegel (7, §329), at Kants tro på, at krigen vil forsvinde, når folket overtager fyrstens beslutningsret om krig og fred, er en vildfarelse, og at monarken og hans rådgivere er bedre til at holde sig fredsafslutningen for øje end folket, hvis lidenskaber var brændstoffet for Napoleontidens folkekrige.

For det andet mener jeg at kunne vise, at Hegels sædelighedsbegreb ikke kan være universelt og globalt, men kun kan eksistere som flerhed og forskellighed, fordi det negative og eksklusive forhold mellem staterne - deres naturtilstand og virtuelle krigstilstand - er en betingelse for sædelighedens opretholdelse.

Jeg mener altså, at i staternes internationale selskab findes denne sædelighed ikke, selvom man i Kants ånd forsøger at skabe den med FN og Human Rights, for iflg. Hegel kan det ikke ske, fordi det sædelige fællesskab negativt er bestemt af den altid mulige og virtuelle, og en gang i mellem aktualiserede krig. For i krigstilstanden "viser statens substans sig som en indtil abstrakt negativitet fremstående individualitet, som en magt, hvorved den enkeltes selvstændighed og dennes nedsænkethed i sin ejendoms og sit naturlige livs ydre eksistens føles som en *ubetydelighed*", der "opofres for bevarelsen af den almene substans", sædeligheden (*Encyklopædien* §546). Det er krigens aktuelle negativitet eller erindringen om den eller forventningen om den, der konstituerer et folks sædelighed i Hegels forstand.

Herbert Schnädelbach, der ellers er sympatisk overfor Hegel, siger herom: "Det er vel for os idag ikke muligt, i betragtning af erfaringerne fra vort århundrede, at acceptere, at krigen skulle være sædelighedens virkelighedsprøve eller testfald ("Ernstfall")" (Schnädelbach 2000, s 45). En underlig måde at argumentere på. For det er klart, at man i Tyskland efter de to verdenskrige ikke kan acceptere en mulig politisk brug af krig, og at det var med et dybfølt lettelsens suk, at man overdrog den "letzte Entscheidung" til USA og indordnedes under dennes beskyttelse. Og det samme kan vel siges om Europa i almindelighed. Men efter at USA gennem verdenskrigene blev inddraget i den globale politik, er dens statsbygning i stigende grad blevet gearret til virtuel og reel krig, så hér har man sandelig ikke afskrevet krigens mulighed, og man skal nok ikke undervurdere betydningen heraf for nationens sammenhængskraft. Og det samme gælder mange andre stater i verden.

Fordi Hegel tænker staten konkret, som virkeliggjort ide, der står i verden, er den henvist til eksistentielle vilkår og valg, hvorfor den må være organiseret til at kunne tæffe eksistentielle beslutninger.

Men altså: jeg mener, at det er de eksistentielle vilkår i statens forhold til andre stater i naturtilstand, der forklarer, at monarken, som øverstbefalende for de væbnede styrker, er placeret som den første, største og afgørende myndighed med "letzte Entscheidung". Det er på denne måde, at jeg mener, man skal forstå Anders Boserups tese: staternes gensidige anerkendelse er resultatet af tidligere aktuelle og altid værende virtuelle anerkendelseskampe, at der bag disse ligger staternes naturtilstand, og at der bag denne intet er. Og at det er denne negativitet, der ansporer staterne til stadige indre reorganiseringer.

Krig og fred

Hvis krigen altså er nødvendig, så må der, iflg. Hegels diktum om, at det i historien går fornuftigt til, også være fornuftige aspekter af selv så vederstyggelig og blodig en sag som krig - "historiens slagtebænk", som han selv kalder den i *Historiefilosofien* (Hegel, 12, 35). I *Retsfilosofiens* §324 siger Hegel, at "det er en plat beregning, når man anser det for statens formål blot at sikre det borgerlige samfunds princip om sikringen af individernes liv og ejendom. For denne sikring kan dog ikke ske ved ofring af det, som skal sikres. Tværtimod" (Hegel 7, 492). For når staten skal forsvare borgernes rettigheder, må borgerne ofre sig selv, med samt deres ejendom og rettigheder. "I dette ligger der det sædelige moment, at krigen ikke må anses for et absolut onde og en blot udfra kommende tilfældighed, stammende fra magthavernes eller folkenes lidenskaber, uretfærdigheder osv... Det er nødvendigt, at det timelige, det begrænsede og endelige - ejendom og liv - i virkeligheden sættes som noget tilfældigt og forgængeligt, fordi sådan er begrebet om det endelige... Fra naturens side sker ved død og forfald, men i den sædelige verden er denne nødvendighed ophøjet til en frihedens gerning; forgængeligheden bliver til en villet overgang, og den grundlæggende negativitet bliver til bekræftigelsen af det sædelige væsens individualitet." (loc. cit.) Hvor mange patriotiske hymner er der ikke lavet over dette tema? - "Det haver så nyligen regnet...", "Kæmp for alt hvad du har kært, dø om så det gælder..."; men efter 2. verdenskrig er denne følelse klinget ud, så det idag er svært at acceptere Hegels udsagn om, at krigen sikrer "folkets sædelige sundhed og immuniserer det mod at gro fast i endelighedens bestemte former, ligesom stormen sikrer havet mod at blive dovent som under permanent vindstille, og som en vedvarende eller sågar evig fred ville udsætte folket for." (op. cit. 493) Krigen har altså for Hegel ikke alene den funktion at opretholde verden som et pluriversum, men også at sikre, at det borgerlige samfunds krav ikke udfylder hele statshorisonten. I krig underordnes det borgerlige samfunds individualisme eftertrykkeligt under den kollektive nødvendighed hos staten.

Krigens disciplinerende og fokuserende virkning på stat og samfund giver Hegel anledning til i *Retsfilosofiens* §278 at skelne mellem krig og fred som to kontrasterende sociale tilstande: "I *fredstilstanden* går forretningerne i de forskellige sfærer deres egen gang efter deres forskellige målsætninger, og det er kun den bevidstløse nødvendighed i sagen selv, der fører til, at disse egennyttige forretninger fører til gensidig underhold og helhedens opretholdelse", dvs at markeds kræfternes folder sig ud og flourer og det borgerlige samfund ekspanderer i fredstid, medens "i *nødstilstanden* indordner og sammensmelter organismen disse forskelligheder under suverænitets enkle begreb og staten reddes under opofrelse af deres [:borgenes] ellers berettigede selvstændighed, og suverænitets idealisme fremtræder i sin særegne virkelighed" (Hegel 7, 444)

Distinktionen mellem krig og fred som to forskellige tilstande eller historiske tider med hver sin karakteristiske sociale proces forklarer på en ligefrem måde den dialektiske spænding i Hegels politiske teori mellem bottom-up og top-down bevægelserne: I fredstid genererer markedet og det borgerlige samfund de særinteresser, konflikter og problemer, som skal forsones i parlamentets konsensusdannende arbejde, som administrativt udarbejdes af embedsværket og formelt besluttet af monarken; dette er Avineris og apologetikernes Hegelbillede. I krigstid vendes billedet om, fordi de ydre forhold nu stiller staten i eksistentielle valgsituationer, hvor fyrsten træffer beslutninger i samråd

med embedsmænd og måske med repræsentanter fra parlamentets interesseorganisationer. Det pålægges nu disse sidste at overbevise deres organisationer og medlemmer om, at det er nødvendigt at opofre dele af særinteressen for det almene velskyld; dette er Hellers, Poppers og Kiesewetters billede af Hegels "Machtstaatsgedanke".

Hegels version af "Salus populi"

Hegels stilling til Ciceros diktum er i første omgang den samme som Kants: han afviser implicit hovedprincippet i den franske 1793-konstitution om, at folkets velfærd er statens mål, idet han siger, at tanken om folkets velfærd som et *ydre* mål for staten, istf. en *indre* tilstand, er resultatet af overfladisk ræsonneren, og at "det kun er altfor bekendt, hvilke konsekvenser, der kan drages af dette folkets *velfærd* (salut du peuple)" (Hegel 7, 452, §281). Nemlig de handlinger som Robespierre og hans Velfærdskomité iværksatte under dette motto, og som førte til terroren, hvor retstilstanden ofredes for et formodet højere gode.

Men Hegel bliver ikke stående ved Kants enten-eller mellem statens "forstandsgode" overfor borgernes "Glückselichkeit". Begge dele skal med, og i *Retsfilosofiens* §336 kommer den substantielle velfærd karakteristisk nok i første omgang til udtryk i statens forhold til andre stater:

"Da staten står overfor andre stater som en selvstændig, særlig vilje, så beror traktaternes gyldighed på denne helheds særlige vilje, der *indholdsmæssigt er statens velfærd*, som er dens højeste lov i dens forhold til andre" (Hegel 7, 501)

Her drejes Ciceros "brøkdikon" om til udenrigspolitik: at det er statens pligt at forsvare og fremme den nationale interesse, der bestemmes således: "Statens substantielle velfærd er dens velfærd som *særlig* stat, med sine bestemte interesser og tilstande og sine ligeså bestemte og egenartede ydre forhold" (loc. cit.). Denne bredere nationale interesse omfatter, ud over den økonomiske, som er resultatanten af den specifikke konstellation af særinteresser i det borgerlige samfund, også de særlige geopolitiske og religiøse interesser, hvortil må føjes den særligt politiske interesse, der siden den franske revolutions løfte om "broderlig hjælp til alle frihedselskende folk", har stået højt på listen.

Herved bliver sagen stående i *Retfilosofien*, men af *Historiefilosofien* fremgår det, at folkets velfærd også er styrende princip for indenrigspolitikken. Igen sker det ved, at Hegel først godtager Kants "forstandsgode" med ret og frihed, men dernæst fastslår, at der også skal være et indhold knyttet hertil: retten til næringsfrihed er god, men der skal også være en næring, som borgerne kan drive, og det er regeringens pligt at tilvejebringe denne. Hegel siger:

"Fornuftens *love*, retten i sig selv, den objektive eller reelle frihed: herhen hører persons og ejendoms frihed... Til den reelle frihed hører endvidere næringsfrihed, således at menneskene kan bruge deres kræfter, som de vil, og den frie adgang til alle statsembeder... Men handlekraften bag lovenes virkeliggørelse er overhovedet *regeringens*. Regeringen står først og fremmest for den formelle udøvelse af lovene og deres opretholdelse; udadtil forfølger den statsmål, som er nationens selvstændighed som individualitet overfor andre; og indadtil skal den sørge for statens og alle dens klassers vel og er hermed forvaltning; thi det drejer sig ikke alene om at borgeren må udøve et erhverv, han må også kunne have et udbytte deraf; det er ikke tilstrækkeligt, at mennesket må bruge sine kræfter, det skal også have lejlighed hertil. Således ikke bare findes det almene i staten, det er også handlekraftigt. Handlekraft hører til en subjektiv vilje, en vilje der beslutter og afgør. Allerede det at lave love - at udfinde bestemmelserne og stille dem positivt op - er handlekraft. Hertil kommer så beslutningerne og deres udførelse" (Hegel 12, 500-501).

Der er i denne passus, særlig den sidste del, en umiskendelig tendens i retning af, at staten griber regulerende ind i det borgerlige samfund og dets markedsøkonomi som i den moderne velfærdsstat.

Dette er ellers fremmed for Hegels grundkoncept og ødelæggende for dets logiske struktur, i hvilken det borgerlige samfund er den liberale sfære, hvor borgernes ret og frihed realiseres, medens staten er sfæren, hvori almenviljen formes i offentlighed og præsenteres udadtil som national interesse. Den logiske rækkefølge mellem sfærerne såvel som det bærende princip i det borgerlige samfund bliver brudt i den citerede passus. Og dette er sikkert grunden til, at synspunktet ikke kommer til orde i *Retsfilosofien*. Men modsigelsen, den dialektiske spænding er der, og det er netop her, at Lorenz Stein tager afsæt i sit koncept om *de sociale reformers kongedømme*, som jeg vender tilbage til i 3. forelæsning.

Folk, stat og suverænitet

Hegels statsteori er i umiddelbar konflikt med den idag dominerende forestilling om folkesuverænitet, der har rod i den franske 1791-konstitution, som forkynder, at suveræniteten tilhører folket, nationen; herfra udspringer al magt, og denne kan følgelig kun udøves efter at være delegeret (jvnf. ovenfor).

Hegel kritiserer denne indstilling og i *Retsfilosofiens* §279 stiller han argumentet således op: "Man kan tale om et suverænt folk, når det udadtil er selvstændigt og udgør en egen stat; således er Storbritanniens folk suverænt, men ikke de engelske, skotske, walisiske eller irske folk, for de er ophørt med at have egen fyrster og regeringer" (Hegel 7, 446). Det er i denne forstand, at det kan siges, at "det er den største ære for et folk at være en stat" (§322), for da lever det i sin egen objektiverede sædelighed, medens folk, der lever i andres stater, ikke får deres sædelighed anerkendt og må leve som subkultur. Det kan være samlet, som walisere, skotter og irere i England, og det kan være delt, som polakkerne i tre kejserriger eller spredt, som jøderne i diaspora.

Et suverænt folk er et som stat organiseret folk. Et folk, hvis sædelige substans er organiseret til statssubjekt, anerkendt af andre stater; hvor substansen er blevet subjekt.

Men sædvanligvis menes folkesuverænitet i modsætning til monarkens suverænitet og dette er i følge Hegel tom snak, "for folket uden sin konge og uden den dertilhørende konstruktion af helheden er blot en formløs masse, der ikke mere er en stat og som ikke har nogen af de karakteristika, som kun forefindes i strukturerede helheder såsom suverænitet, regering, domstole, øvrighed, stænder osv" (Hegel 7, 447). Folket er da en uorganiseret hob, en tom abstraktion. Staten er det organiserede folk, er selve organisationen, og suveræniteten ligger i organisationens spids. Et suverænt folk har en stat, der er suveræn. Så Hegels løsning på dilemmaet lyder: det er hverken folket eller monarken, der er suveræn, men staten.

Hegel nærer altså ingen romantiske forestillinger om en folkeorganisme; organisme betyder først og fremmest organisation for ham, og det kun qua sine ytringer i objektiv ånd som stat, at folket er andet end en abstrakt forestilling. Begrebet folk er den begrebslige nødvendighed af et logisk subjekt, som kan tilskrives prædikater, ting og egenskaber som sædelighed, organisation, stat, lov og ret, ånd og historie. Dets hovedfunktion er at signalere, at der her er tale om noget begrænset og bestemt i den timelige verden og ikke om en ubegrænset, uendelig universalisme som feks. begreberne om verdenssamfund, evig fred og mennesket som art (Marx' "Gattungswesen").

Den virkelige modpol til begrebet folk er derfor ikke staten. Det er feks. ikke det folkelige liv, der rører sig under skræppebladet til forskel fra og i opposition til dem med myndighed, til det officielle liv med embeder, kasketter, regler osv, for dette er blot et abstrakt magtperspektiv. Den historiske virkelige modpol er et andet som stat organiseret folk.

Hegels forhold til menneskerettighederne

Det er klart, at når Hegel mener, at retten kun kan findes indenfor staten, og at staten skal betragtes som betingelsen for rettens virkeliggørelse i verden, så kan hans forhold til menneskerettigheds erklæringerne, der hævder individernes rettigheder udenfor og over staten, ja endog imod staten, ikke være ligetil og ukompliceret. Det er faktisk dialektisk.

Når Hegel kritiserer den liberale politiske opfattelse, der baserer sig på menneskeret og demokrati, som det f.eks. sker i *Reformbill skriftet*, så kritiserer han den politiske opfattelse og brug af disse "Grundrechten" for at være abstraktionernes fanatisme:

"Disse principper består som bekendt i almene forestillinger om frihed, lighed, folket og dets suverænitet osv. Lovgivningen i staten er for disse princippernes mænd i det væsentligste udtømt med de af Lafayette forfattede og i den tidligere franske konstitution optagne "Droits de l'homme et du citoyen"; den videre konkrete lovgivning, organisationen af statsmyndighederne og af administrationens embedsværk, såvel som folkets indordning under disse offentlige autoriteter, indrømmes ganske vist at være nødvendig. Men når det kommer til institutionernes virksomhed, som er den offentlige orden og den virkelige frihed, så vender man tilbage til disse almenheder og fordrer frihed, hvorved grundloven selv bliver en modsætning. Det medgives, at det er nødvendigt at adlyde lovene, men når dette kræves af embedsmænd, dvs. af individer, så synes det at stride imod friheden; ligesom beføjelsen til at befale... overhovedet er imod ligheden. En mængde af mennesker kan kalde sig for et folk, og med god ret bære denne titel, for folket er denne ubestemte mængde. Herfra adskiller sig imidlertid embedsmænd og tjenestemænd og overhovedet alle, der hører til den organiserede statsmagts forgreninger, og de synes derved uretfærdigt at være trådt ud af ligheden og stillet sig op mod folket, der dog har den uendelige fordel at være anerkendt som den suveræne vilje. Det er disse modsætninger, som de kredse af en nation, der er blevet grebne af de formelle kategorier [om menneskeret], kastes rundt i." (Hegel 11, 126-127)

Det er modsætningen mellem på den ene side rettens og frihedens abstrakte form, som er ubegrænset, og på den anden side rettens og frihedens organiserede virkeliggørelse, der består i begrænsninger, fastsættelser, myndighedsdelegation, hierarki, osv., som falder de udialektiske princippryttere for brystet, og i denne forstand er menneskerettighederne som principper et opløsningsmiddel for al organisation og en opskrift på anarki.

Men når Hegel kritiserer de konservative, som mener, at restaurationen efter revolutionstiden skulle indebære en genindførelse af de gamle stænders privilegier, så er tonen en anden, som det ses i Hegels *Stænderskrift* fra 1817, hvor han klandrer den württembergske stænderforsamling for ikke at indse vigtigheden af, at det forfatningsudkast, der var dem forelagt, indeholdt en bestemmelse af grundrettighederne:

"Feks. §52. Alle undersåtter er lige for loven; de har adgang til alle statsembeder, hverken fødsel eller tilhørsforhold til en af de tre kristne trosretninger udelukker dette. - §53. Alle skal efter loven bidrage forholdsvis ligeligt til alle offentlige tynger og byrder - §55. Enhver undersåt, der er fri for militærtjeneste eller som har aftjent denne har ret til udvandring. - §56. Det står enhver undersåt frit for, at vælge stand og erhverv efter egen tilbøjelighed og at uddanne sig dertil osv" (Hegel 4, 491).

Hegel understreger vigtigheden af, at sådanne "grundbestemmelser for undersåtternes rettigheder og pligter gøres *udtrykkelige*. Hvordan end ældre forfatninger har forholdt sig til sådanne grundlove (Grundsätzen), så var de knyttede til *partikulære og ydre* omstændigheder, nedsænket i dem, ja ofte fordunklet af dem; det var ikke for princippets skyld, dvs. for at frembringe fornuft og absolut ret, at rettigheder fandtes der, men de fremstod som erhvervede under særlige omstændigheder og begrænset til dette og hint tilfælde, som om de

under uheldige omstændigheder lige så godt kunne gå tabt igen. Det er et uendeligt fremskridt i dannelsen, at man er kommet til erkendelsen af det enkle grundlag for statsindretningen og har formuleret dette grundlag i *enkle sætninger* som en *elementær katekismus*. Om stænderforsamlingen havde foranlediget, at de 20 §§, der indeholder disse almene bestemmelser, var blevet hængt op på tavler i kirkerne, bibragt den opvoksede ungdom og gjort obligatorisk for undervisningen i skole og kirke, da havde man undret sig mindre end over, at landsforsamlingen har ignoreret dem og ikke fundet det værd at anerkende dem offentligt og lade sådanne grundlove (Grundsätze) komme til almen viden. Men bestemmelserne af denne almenhed udgør blot en første *grundplan* for lovgivningsudkast, ligesom de mosaiske love eller de berømte *Droits de l'homme et du citoyen* i nyere tid. For en bestående lovgivning, regering og forvaltning udgør de vedvarende regulatorer, hvorpå såvel en revision som udvidelse af allerede bestående lovgivning må begrundes, når det ene eller andet bliver nødvendigt. Det kongelige forfatningsudkast bliver stående ved dette almene grundlag og indeholder hverken deres videre udvikling eller eller nærmere bestemmelser, der vedrører allerede eksisterende statsindretninger. Organiske forfatningsbestemmelser og egentlige love grænser overhovedet tæt op ad hinanden, og det videre arbejde med udvikling og subsumtion af de allerede bestående indretninger kunne udgøre den fremmeste genstand for stænderforsamlingens fortagsomhed." (Hegel 4, 492f)

Her fremhæver Hegel betydningen af menneskerettighedsprincipperne: de bør stå i grundloven, bør indgå som obligatorisk led i den opvoksede generations dannelse og spredes grundigt til meningsdannelsen i offentligheden.

Hegel anerkender *princippernes regulerende funktion for den nationale lovgivning*, således at de fremskridt i retsbevidstheden, der trods mange og blodige fejltrin skete med den franske revolution, ikke skal glemmes igen, men være en ledetråd ved rettens virkeliggørelse i den enkelte stat - ved siden af folkets velfærd og det fælles bedste. Derimod kan man ikke forlange abstrakte universalier virkeliggjort i vor begrænsede verden her og nu og ydermere forlange dette uden den nødvendige organisation hertil, som kun findes i den konkrete stat.

Kun i den konkrete stat kan der ske en virkeliggørelse af fornufts- og menneskeretten til positiv ret og lov, men altid under de dér forefundne ydre og indre betingelser. I modsætning til Kant mener Hegel ikke, at der kan findes virkelig ret og retsmyndighed udenfor, over eller i modsætning til staten.