

Liberalisme og den franske revolution II

Menneskerettigheder i fransk politisk tænkning før revolutionen
Torben Mark Pedersen

Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder
Torben Mark Pedersen

Joseph de Maistre - reaktionens profet. Et essay
Søren Hviid Pedersen

Uden for tema

J.F. Struensee: Trykkefrihed og oplysning
Stefan Agger

LIBERTAS

Tidsskriftet Libertas

ISSN 0903-9341. © Libertas

Tidsskriftet Libertas, som udgives af selskabet Libertas, er et uafhængigt tidsskrift til fremme af studiet af fri markedsøkonomi og personlig frihed.

Tidsskriftet Libertas postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

Offentliggjort materiale – signeret eller usigneret – udtrykker ikke nødvendigvis redaktionens, udgiverens eller medlemmernes holdninger.

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion

Torben Mark Pedersen (ansv.)

Johan J. R. Espersen

Ryan Smith

Otto Brøns-Petersen

Filip Steffensen

Signe Bøgevald Hansen

Redaktionen kan kontaktes på:

torbenmarkp@hotmail.com

Indhold Tema: Liberalisme og den franske revolution II

Temaindledning	3
Menneskerettigheder i fransk politisk tænkning før revolutionen	4
<i>Torben Mark Pedersen</i>	
Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder	21
<i>Torben Mark Pedersen</i>	
Joseph de Maistre - reaktionens profet. Et essay	46
<i>Søren Hviid Pedersen</i>	

Uden for tema

J.F. Struensee: Trykkefrihed og oplysning	53
<i>Stefan Agger</i>	

Temaindledning

Dette er andet temanummer om liberalisme og den franske revolution. Den første artikel handler om, hvordan ideen om menneskerettigheder genopstår i fransk politisk tænkning før revolutionen. Fransk politisk filosofi i det 17. og første halvdel af det 18. århundrede var ikke individualistisk, og ideer om negativ frihed og menneskets naturlige rettigheder spillede stort set ikke nogen rolle i fransk politisk tænkning før i slutningen af 1740'erne. Det var fysiokraterne med lægen Quesnay i spidsen, der introducerede rettighedstænkningen i fransk politisk tænkning. Om det skriver **Torben Mark Pedersen**.

Hvis man skal pege på et enkelt dokument, der for eftertiden står som et symbol på den franske revolution, og som er indbegrebet af "ånden fra 1789", så er det Menneskerettighedserklæringen fra august 1789. Det er den første rettighedserklæring, der taler om *menneskets rettigheder*.

Torben Mark Pedersen skriver om, at Menneskerettighedserklæringen ikke kun var en erklæring om individets rettigheder, men også baserede sig også på den kollektivistiske ide, at suveræniteten ligger i nationen, hvilket indebærer, at nationens rettigheder i sidste ende gik forud for individets rettigheder, hvilket igen var grunden til, at Menneskerettighedserklæringen ikke blev det individualistiske rettighedsdokument, som mange har opfattet det som. Da det kom til stykket stod nationens rettigheder over individernes rettigheder, og den lovgivende forsamling kunne begrænse alle menneskerettigheder ved lov. Menneskerettighedserklæringen ydede derfor ikke nogen substantiel beskyttelse af individets rettigheder, og kunne ikke hindre den revolutionære vold forud for og under terrorregimet.

Søren Hviid Pedersen skriver om den konservative, katolske kritiker af den franske revolution, Joseph de Maistre. De Maistres politiske filosofi er baseret på to grundlæggende antagelser, en politisk-teologisk og en politisk-sociolo-

gisk. Den politiske-teologiske antagelse hviler på, at samfundsordenen stammer fra Gud og er en del af skaberværket. Den sociologiske antagelse er en konservativ sociologi om det moderne samfund og dets erosion af traditionelle fællesskaber og normer. De Maistre knytter på konsistent vis disse to antagelser sammen til en politisk-filosofisk kritik af det moderne samfunds frembrud.

Da den franske revolution destruerede de ældgamle institutioner, konkluderede de Maistre, at dette måtte være Guds straf over franskmændene.

Uden for tema bringes en artikel af **Stefan Agger** om 250-året for Trykkefrihedsforordningen, hvormed Danmark-Norge som det første land i verden fik fuldstændig pressefrihed og trykkefrihed. Det var Struensees fortjeneste. Om Struensees forhold til oplysnings-tidens ideer og trykkefriheden handler den sidste artikel i dette nummer.

Der er ikke nogen **Den synlige hånd** denne gang. På bagsiden gengives forsiden af forgængeren til Berlingske Tidende fra september 1789, der bragte en oversættelse af Menneskerettighedserklæringen på dansk.

Næste nummer af LIBERTAS vil blive det tredje og sidste temanummer om liberalisme og den franske revolution.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

Menneskerettigheder i fransk politisk tænkning før revolutionen

Torben Mark Pedersen

L'ancien régime var et kollektivistisk, standsopdelt, privilegiebaseret og korporativt samfund, og der var ikke nogen stærk individualistisk tradition i fransk politisk tænkning i modsætning til i England, Skotland og Amerika. De franske oplysningsfilosoffer var ikke optaget af at værne om individets negative frihedsrettigheder men af at frigøre mennesket fra religiøs dogmatik og gøre op med traditionsbaseret politisk tænkning. Det begyndte at ændre sig i midten af det 18. århundrede, hvor først fysiokraterne og derefter les philosophes begyndte at tale om naturlige rettigheder. Ideen med at erklære individets rettigheder stammede fra de amerikanske stater, men det var franskmændene, der opfandt udtrykket "menneskets rettigheder".

At hævde at mennesker besidder nogle naturlige og uafhængelige rettigheder, der går forud for etableringen af en statsmagt, er en oprørske tanke i et politisk system baseret på en enevældig kongemagt. Det var også en tanke, der var stort set fraværende i fransk politisk tænkning før midten af det 18. århundrede.

Rettighedstænkning udspringer af en individualisme, der stort set var fremmed for fransk politisk tænkning i modsætning til i England, hvor kulturen, samfundslivet og den politiske tænkning var mere individualistisk. Rettighedstænkning havde været en del af politisk tænkning i England siden 1640'erne, og John Lockes *Anden afhandling om styreformen* fra 1689 begrundede etableringen af en begrænset statsmagt med, at individerne søger beskyttelse af deres liv, frihed og ejendom.

Det var dog ikke læsning af Locke, der spredte rettighedstænkningen i Frankrig. Det var først og fremmest en gruppe liberale økonomer, kendt som fysiokraterne eller *les econo-*

mistes, der begyndte at tale om naturlige rettigheder. Senere begyndte oplysningsfilosofferne i kredsen omkring Encyklopædien, *les philosophes*, også at tale om naturlige rettigheder, og Rousseau og Voltaire var de første i Frankrig til at tale om menneskets rettigheder.¹ Der var dog ikke nogen rettighedsliberalisme i Frankrig svarende til Lockes liberalisme.

Der er overraskende lidt litteratur, der beskæftiger sig med spørgsmålet om, hvordan ideen om menneskerettigheder vandt udbredelse i Frankrig. Lynn Hunt (2007) fokuserer på indflydelsen af litterære og kulturelle strømninger, hvorimod Dan Edelstein i en række artikler og i en nyligt udkommet bog, Edelstein (2019), fokuserer på menneskerettighedstænkningens rødder.

Ideen om menneskets naturlige rettigheder

Ideen om, at der eksisterer en naturlig lov,

¹ Hutcheson (1725, 187) nævner "Rights of Mankind"

går tilbage til senantikken og til middelalderens skolastiske tænkning, og det var i senmiddelalderen, at den idé opstod, at rettigheder er subjektive og tilhører individet. I England kom forestillingen om individets naturlige rettigheder til at spille en fremtrædende rolle i politisk tænkning fra 1640'erne og frem med Levellers og Hobbes og senere John Locke.

Engelsk og fransk politisk tænkning udviklede sig overvejende forskelligt i det 17. århundrede, og der var ikke en individualistisk tradition i fransk politisk tænkning som i England. Naturretten var ikke slået igennem på franske universiteter, end ikke på de juridiske fakulteter, og ideen om en naturlig lov spillede ikke nogen større rolle i fransk juridisk tænkning, Edelstein (2019, 65). Der eksisterede i det hele taget ikke en politisk liberalisme i Frankrig som i England før i slutningen af det 18. århundrede, med Montesquieu som en delvis undtagelse.

Begrebet naturlige rettigheder, *droit naturel*, nævnes kun af meget få forfattere og i meget få bøger i en lang periode før 1750, jf. Edelsteins (2014b, 544). Tidligt i 1500-tallet skete der en opblomstring i anvendelsen af begrebet om naturlige rettigheder blandt teologer og filosoffer ved universitetet i Paris, men efter mordet på Henrik IV i 1610 blev doktrinen om naturlige rettigheder betragtet som en kongemordsdoktrin pga. forbindelsen til jesuiten Marianas naturrettslige retfærdiggørelse af drab på tyranner, Edelstein (2018, 6). I 1600-tallet var det primært huguenotter, der talte om naturlige rettigheder.

I første halvdel af det 18. århundrede var der kun få bøger, der omtalte naturlige rettigheder. Voltaire gør ikke, og Montesquieu nævner heller ikke naturlige rettigheder i nogen af sine større værker. De franske oplysningsfilosoffer var også overraskende fjendtligt indstillede over for tidligere tiders naturretstænkere, hvilket gør det vanskeligere at forklare, hvordan ideen om menneskerettigheder opstår, Israel (2014, 77-78), Edelstein (2019, 65).

Først fra omkring 1750 ændrer billedet sig, og det er ifølge Wright (1994, 230) det væsentligste brud i fransk politisk tænkning i det 18. århundrede. Antallet af omtaler af *droit naturel* tredobles mellem 1740 og 1760, Edelstein

(2019, 13).

Fra midten af det 18. århundrede blev fransk politisk tænkning i stigende grad påvirket af politiske teorier udviklet i England i det 17. århundrede, Edelstein (2014a), men ideer om individuel frihed slog aldrig rødder i Frankrig som i den angelsaksiske verden. De franske oplysningsfilosoffer var ikke liberalister, og de var ikke optaget af spørgsmål om indretningen af de politiske institutioner med henblik på at værne om individets frihed. Det er derfor stadig ikke helt klart, hvorfor rettighedstænkningen vandt frem i Frankrig. Det kan hænge sammen med, at Burlamaquis i 1747 offentliggør sin berømte lærebog i jura, *Principes du droit naturel*, der blev en primær kilde til naturretstænkning for jurister i store dele af Europa.² I 1749 udkommer også Francis Hutchesons (1725) *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* på fransk, og den indeholdt en tidlig skitse til Hutchesons teori om naturlige rettigheder, herunder hans skelnen mellem afhængelige og uafhængelige rettigheder, Hutcheson (1725, 186-87). Hobbes' politiske tænkning var også kendt i Frankrig, selv om kun *De Cive* var oversat til fransk i 1649, og Hobbes blev citeret vidt og bredt.

Det var ikke de franske oplysningsfilosoffer omkring Encyklopædien, der først begyndte at skrive om naturlige rettigheder, men derimod fysiokraterne med Quesnay i spidsen, der fra 1740'erne begyndte at formulere en sammenhængende politisk filosofi baseret på rettighedstænkning, Edelstein (2016, 2019). Fysiokraterne gjorde en del ud af sammenhængen mellem selvejerskabet og andre rettigheder, ligesom de tillagde den private ejendomsret til jord en afgørende betydning, Fox-Genovese (1976).

Fysiokraterne

Fysiokraterne, der blev omtalt som *les économistes*, var en gruppe økonomer og filosoffer, der blev anført af lægen Francois Quesnay (1674-1774), marquis de Mirabeau og Pierre

² Bogen blev hurtigt oversat til engelsk (1748) og derefter til hollandsk (1750), dansk (1757), Italiensk (1780) og spansk (1825), Hunt (2007, 248). Via den engelske oversættelse blev værket også kendt i de amerikanske kolonier, Edelstein (2019).

Samuel du Pont de Nemours. Turgot (1727-81), der var Ludvig XVI's finansminister i 1774-76, var ikke fysiokrat, men delte mange af fysiokraternes ideer og var en slags "fellow-traveller". Du Pont de Nemours var assistent for Turgot i en periode. Der var andre "fellow-travellers" som

Condorcet og den revolutionære Mirabeau, søn af foromtalt marquis de Mirabeau. Også Sieyès var påvirket af fysiokraternes ideer, Pedersen (2019a, 12).

Quesnays økonomiske hovedværk, *Tableau économique*, udkom i 1758, og som økonomisk teori havde Fysiokratismen sin storhedstid fra midten af 1760'erne til midten af 1770'erne, hvor Turgot måtte forlade posten som finansminister.

Fysiokraternes politiske idéer foregreb deres økonomiske og stammede fra Quesnays *Essai physique sur l'économie animale* fra 1747. Allerede der finder vi Quesnays tanker om bevarelsen af menneskets naturlige rettigheder i samfundstilstanden.

I sit lille skrift om *Droits naturel* definerer Quesnay (1765) naturlige rettigheder nærmest som Hobbes: "the right which man has to whatever is advantageous to him (...) the right which man has to whatever is necessary to his enjoyment", men andet sted i samme skrift omtaler Quesnay (1765, 12) de naturlige rettigheder som ejendomsrettigheder: "the natural right of each man is in reality limited to that portion which he can acquire through labor." Det minder mere om Lockes opfattelse af rettigheder som ejendomsret. Der er dog ikke noget, der tyder på, at Quesnay havde læst Lockes *Anden afhandling om styreformen*. Han citerer fra den en enkelt gang, men kilden er ikke Locke men en anden forfatter, Edelstein (2019, 256).

Quesnay henviser derimod flere steder til Thomas Hobbes, som han skriver i opposition til, og Quesnay afviser hele samfundskontraktankegangen. For Quesnay er der ikke nogen skarp grænse mellem en oprindelig naturtilstand og en samfundstilstand. Ifølge Quesnay har mennesker altid levet sammen i samfund, og der er således ikke tale om, at mennesker

afgiver nogle af deres naturlige rettigheder, når de træder ind i en samfundstilstand. De befinder sig hele tiden i en form for samfundstilstand, og "men always have natural and legitimate rights," fordi lovene er dem, som borgerne er enige om at etablere blandt sig, og som nødvendigvis

må afspejle de naturlige rettigheder, Edelstein (2019, 75-76).

At mennesker bevarer deres naturlige rettigheder i samfundstilstanden går igen i mange af fysiokraternes skrifter. Marquis de Mirabeau den ældre – fader til den senere berømte revolutionær – skriver i 1774 i *Les droits et les devoirs de l'homme*, at individer bevarer deres naturlige rettigheder, når de indtræder i samfundstilstanden, Edelstein (2016; 2019, 81). Le Mercier de la Rivière skriver i 1767 om, at vi aldrig kan miste vores naturlige rettigheder, eftersom vi altid forbliver inden for "the natural and essential order of society". Og Mirabeau den yngre skriver i sin *Essai sur le despotisme*, at "Men retain in a well-ordered society the full extent of their natural rights, and acquire a much greater facility to use these rights". Mirabeau henviser adskillige steder til "menneskets naturlige rettigheder" i pågældende skrift, Edelstein (2019, 259).

For Quesnay var naturlige rettigheder først og fremmest ejendomsrettigheder. Ejendomsretten er mennesket første naturlige, sociale rettighed. Mennesket fødes med en grundlæggende ret til at holde sig selv i live, og overlevelsen afhænger af hans ejendomsret til sig selv, og deraf følger også retten til "ejendom, liv, sikkerhed", Fox-Genovese (1996, 48).

Den oprindelige fokus på ejendomsrettigheder blev senere udstrakt til at inkludere andre rettigheder, men ikke politiske rettigheder eller politisk selvbestemmelse. Quesnay var ikke demokrat men tilhænger af et "legalt despoti", hvilket dog ikke skal forstås som støtte til et absolut monarki men til et styre, der regerer i overensstemmelse med den naturlige lov, der stammer fra Gud. Med despoti mente Quesnay heller ikke, som Montesquieu, et politisk system, hvor en monark lovgiver alene efter sin egen vilje.

For Quesnay var de naturlige rettigheder individuelle rettigheder og ikke menneskehedens eller nationens rettigheder, og på et tidspunkt, hvor de fleste franske filosoffer og forfattere knap nok nævnte naturlige rettigheder, placerede Quesnay de naturlige rettigheder i centrum af sin politiske tænkning.

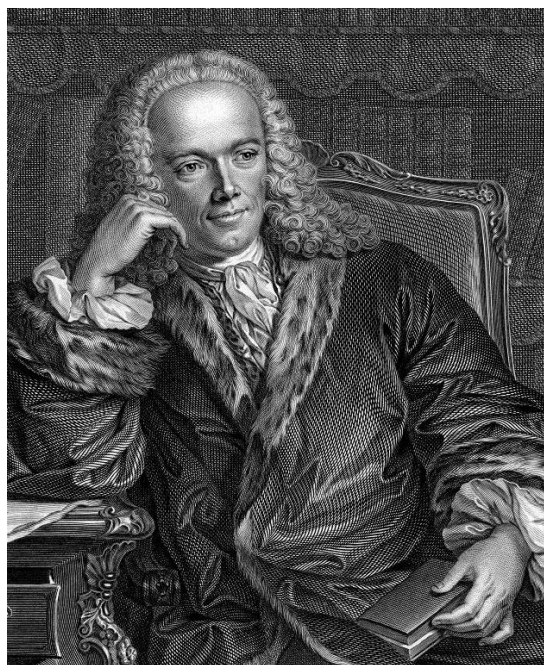
Fysiokratisme betyder "naturens styre", og fysiokratismen antager, at når økonomiske love er styret af naturen, må naturen også være styrende for de gode love i samfundet. Mennesker skaber ikke love, skriver Quesnay, de opdager kun de love, der er i overensstemmelse med "the supreme reason which governs the universe", Himmelfarb (2005, 165).

Politisk og økonomisk teori var derfor en del af en fælles videnskab om samfundet, der baserer sig på privat ejendomsret. Denne samfundsteori udgjorde en samlet teori om "den naturlige og grundlæggende orden for det politiske samfund". Fysiokraternes samfundssyn var individualistisk og stod i modsætning til den traditionelle hierarkiske orden.

Fysiokraterne delte Rousseaus opfattelse af, at mennesket af naturen er godt, og at al ulykke og elendighed stammer fra, at man har overtrådt naturens love. Den naturlige orden består i at indrette samfundet, så menneskets naturlige godhed kan udfolde sig, hvilket forudsætter folkeopdragelse baseret på oplysning fra de mennesker, der har indset, hvori den naturlige orden består, Møller (1998, 209). De mente, at grundlaget for den naturlige orden er individuel frihed, men de delte samtidig Rousseaus kollektivistiske opfattelse af, at i et frit samfund vil egeninteresserne falde sammen med fællesinteressen. Til forskel fra Rousseau mente fysiokraterne dog, at den naturlige orden ville opstå af sig selv, blot man lod egeninteresserne kæmpe frit med hinanden. En opfattelse der næsten lyder som inspireret af Adam Smiths beskrivelse af markedet som en spontan orden, der er resultatet af den usynlige hånds virke. Quesnay og Smith kendte hinanden, og Smith havde besøgt Quesnay på sin rejse på kontinentet i 1764. Selve begrebet om den naturlige orden havde fysiokraterne dog fra Malebranche, Edelstein (2019, 122).

Det var især Mirabeau og dennes søn, der udstrakte Quesnays fokus på ejendomsret-

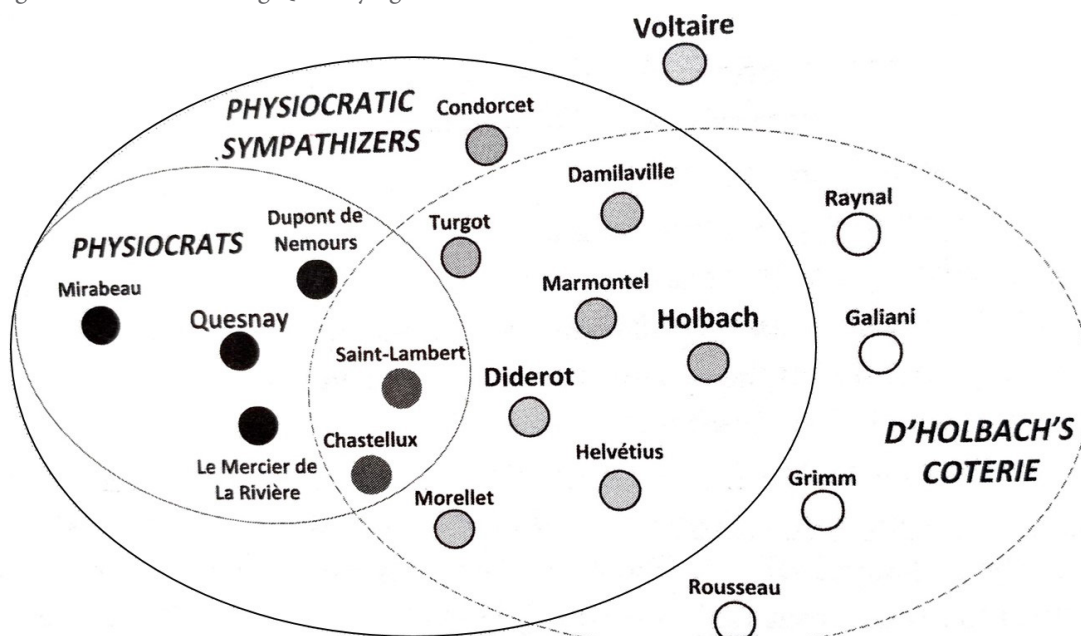
Figur 1. Francois Quesnay



tigheder til at gælde politiske rettigheder, og ifølge sønnen, comte de Mirabeau, var det uvidenhed om menneskets rettigheder, der var hovedårsagen til menneskehedens ulykker. Det bibragte flere af dem den noget mærkværdige opfattelse – der påvirkede både Condorcet og Sieyès – at selve det at erklære menneskets rettigheder var det afgørende, og at det i sig selv ville virke som en modgift mod despotiet. Den offentlige viden om de rationelle principper for den sociale orden ville i sig selv udgøre et værn mod magtmisbrug. Derimod var de modstandere af enhver form for magtdeling og checks and balances. Den politiske magt skulle være forenet men rationel.

Fysiokraterne mente også, at mennesker har en naturlig ret til offentlig velfærd. Det er ikke bare en pligt for andre at hjælpe dem, der ikke kan klare sig selv, men en ret og dermed et krav, som mennesker, der ikke kan klare sig selv, har på andre mennesker, Edelstein (2019, kapitel 4-5). Det blev et nøglebidrag fra fysiokraterne til den franske debat om menneskerettigheder. Turgot delte Quesnays opfattelse af, at de fattige har en ret til hjælp, hvis de ikke kan finde arbejde eller er for syge til at arbejde: "De fattige har unægtelige rettigheder på de riges overflod", citeret i Edelstein (2019, 82). Dupont de Nemour fik princippet indskrevet

Figur 2. Kredsen omkring Quesnay og d'Holbach



Kilde: Edelstein (2019, 86).

i *cahiers* fra sin hjemby Dupont de Nemour: "Anyone in a state of infancy, impotence, invalidity, or disability, has a right to free assistance from other men", Rials (1988, 550-555), Edelstein (2019, 83), og de Nemour mente også, at uddannelse var en grundlæggende rettighed, Popkin (2019, 158). Også Sieyès (1789d) overtog fysiokraternes ide om, at borgere har en ret til offentlig velfærd.

Fysiokraterne påvirkede les philosophes gennem deres skrivelser og personlige kontakter. Diderot og Helvétius stiftede bekendtskab med Quesnay i 1750'erne, hvor de deltog i hans saloner i Quesnays lejlighed på slottet i Versailles. D'Holbach var positivt indstillet over for fysiokraternes ideer, og de blev diskuteret i kredsen omkring d'Holbach. Ifølge d'Holbach var et retfærdigt samfund et, der sikrede "the possession of their natural rights", Citeret i Edelstein (2019, 87).

Der var et betydeligt overlap mellem fysiokraterne og kredsen omkring d'Holbach, figur 2, og fysiokraterne spillede en nøglerolle i udbredelsen af ideen om, at mennesker besidder nogle naturlige rettigheder.

Menneskerettigheder

Efter omkring 1750 blev begrebet om na-

turlige rettigheder populariseret³ og omtalt i flere politiske skrifter, hvor det hidtil kun var filosoffer og jurister, der skrev om naturlige rettigheder. I den proces blev begrebet transformeret.

For det første begyndte de at tale om menneskehedens eller menneskets rettigheder, hvor de tidligere udelukkende havde talt om naturlige rettigheder, og for det andet hævdedes det, at det ikke er med fornuften, at den naturlige lov skal erkendes, men med følelserne, Edelstein (2014b, 2019).

Ifølge Hunt (2007, 23-24) var det Rousseau (1762, 21), der første gang taler om "menneskehedens rettigheder", men allerede i sin diskurs om ulighed og om økonomi taler Rousseau (1755a) om "hver mands naturlige rettigheder", og Rousseau (1755b, 83) henviser til de "filosoffer, der tør påberåbe sig menneskehedens rettigheder. Edelstein (2018, 4) nævner dog, at en mindre kendt forfatter, de La Chambre, i 1754 havde talt om "menneskets rettigheder". I 1756 omtaler Voltaire ligeledes "menneskehe-

³ Les philosophes skrev for et bredt publikum, de skrev på fransk og ikke på latin (som Grotius og Pufendorf), og de udelod litteraturhenvisninger, noter og citater, så deres skrifter fremstod lettere tilgængelige for almindelige læsere.

dens rettigheder”⁴ og igen i sin afhandling om tolerance, Voltaire (1763). Helvetius omtaler ligeledes “menneskehedens rettigheder” i 1758, Edelstein (2019, 64), og fra 1763 var menneskets rettigheder blevet et alment benyttet begreb, Hunt (2007, 24).

Selv om Rousseau og Voltaire var de første til at tale om menneskets rettigheder, var ingen af dem forkæmpere for individuelle rettigheder. Voltaire var godt nok den af de franske oplysningsfilosoffer, der kæmpede mest ihærdigt for religiøs tolerance og for pressefrihed, men han var ikke tilhænger af religionsfrihed. Han var generelt imod religion, især hadede han kristendommen og den katolske kirke, og han var en glødende antisemit, Himmelfarb (2004). Mht. pressefrihed var hans meritter også tvivlsomme. Han var tilhænger af censurens afskaffelse, og han omtalte ytringsfrihed som en naturlig ret, Voltaire (1764), men andre steder har han udtalt, at censuren burde vende tilbage til fortidens strengere censur, og at trykkefriheden kun burde gælde for den intellektuelle elite, der skrev for hinanden og ikke truede samfundets stabilitet, Voltaire (1734). Voltaire forsøgte også i flere tilfælde og med held at få forfatterkollegers bøger forbudt og fik sendt forfatterkolleger i fængsel, fordi de havde formastet sig til at kritisere ham, Pedersen (2017). Hver gang hans tilslutning til naturlige rettigheder blev udfordret, foretrak han orden frem for frihed, Martin (1954, 137).

Les philosophes

Selv om *les philosophes* skriver om menneskets rettigheder, er der ingen af *les philosophes*, man kan kalde for rettighedsliberalister, for så vidt de overhovedet beskæftigede sig systematisk med politisk filosofi. De var generelt ikke optaget af personlig frihed eller af de politiske forudsætninger for frihed, og de havde et tvedydigt forhold til både religions- og ytringsfrihed. De dyrkede fornuften næsten som en religion, og de var mere optaget af positiv frihed og her især frigørelse fra enhver form for religiøs dogmatik.

Det var en indgroet del af fransk politisk tænkning, at der er et kollektivt mål for staten, 4 *Poème sur la Loi naturelle* – et digt dedikeret til Frederik den Store, Edelstein (2019, 111).

der står over individernes interesser. Denne statslige enhed var personificeret i monarken, men mod slutningen af oplysningstiden vandt den opfattelse frem, at staten er til for borgerens skyld. Det var ifølge Israel (2012, 634) det måske vigtigste område, hvor filosofien blev opfattet som havende frigjort mennesket, at den redefinerede staten som et instrument for sikring af den fælles interesse eller af almenviljen hos Diderot og Rousseau.

Voltaires forsvar for en naturlig moral var almindelig i den franske oplysning, og den havde rod i en stoisk opfattelse af den naturlige lov, der blev betragtet som noget, der gik forud for alle konventioner og menneskeskabte love. Hvor stoikerne insisterede på, at den naturlige lov er rationel og kan erkendes med fornuften, der argumenterede *les philosophes* modsat for, at den naturlige lov skulle erkendes med følelserne. Talrige forfattere taler om, at den naturlige lov er indskrevet i hjerterne med en henvisning til Paulus,⁵ hvori det hedder, at lovens gerning er “skrevet i deres hjerte”. Paulus’ formulering blev udlagt som en henvisning til en naturlig lov, og den indgik i kanonen af kristen naturlovstænkning. Vi møder afvisningen af, at den naturlige lov kan forstås med fornuften i Rousseaus *Emile*, hvor det hedder, at den er “founded on a natural need in the human heart”, men det var bestemt ikke kun Rousseau, der dyrkede følsomheden. Det var en del af hele tidsånden, der var præget af en veritabel følsomhedskult, der ikke kun kom til udtryk i litteraturen men også i moralfilosofien, Hunt (2007). I indledningen til *Encyklopædien* taler d’Alembert (1751) om den naturlige lov “which we find within us”, og som er et udtryk for et “cry of nature, resounding in all men,” og selv den hyperrationalistiske Condorcet (1790a) taler om, at vores naturlige rettigheder stammer fra, at mennesket er et følende væsen. Også under de indledende debatter i Nationalforsamlingen om en menneskerettighedserklæring

⁵ Paulus’ brev til romerne, kapitel 2 vers 14-15:

“For når hedningerne, der ikke har loven, af naturen gør, hvad loven siger, så er de, uden at have en lov, deres egen lov. De viser, at de har den gerning, som loven kræver, skrevet i deres hjerte, og deres samvittighed optræder som vidne, og deres tanker anklager eller forsvarer hinanden.”

henviser både Lafayette, de Ciccé, Crénieri, Dèmeunier og Mirabeau til, at rettighederne er "skrevet i hjerterne".

I en berømt artikel i Encyklopædien om *Autorité politique* angriber Diderot (1751) det absolutte monarki med udgangspunkt i den naturlige lov og kontraktteorier, og i 1755 skrev Diderot et opslag om naturlige rettigheder, som han skriver, er "et udtryk, der er anvendt så ofte, at der næppe er nogen, der ikke i sit eget hoved er overbevist om, hvad det betyder". Det er ikke klart, hvad der kunne få Diderot til at hævde, at begrebet om naturlige rettigheder "er anvendt så ofte", når der rent faktisk fandtes så få henvisninger til begrebet i tidligere fransk litteratur, men det er måske baseret på den sikkert rigtige antagelse, at alle dannede mennesker på den tid var bekendt med stoicismens moralfilosofi og Ciceros udlægning af den naturlige lov.

Når Diderot (1755) definerer den naturlige lov som, hvad "every individual may demand from his fellow-man, and what his fellow-man has a right to demand of him," så er det en lettere omskrivning af den romerske jurist, Domitius Ulpianus (170-228), maksime om, at "justitia est constans et perpetua voluntas jussuum cuique tribuens", der kan oversættes til "retfærdighed er den konstante og evige vilje til at give til hver sin". Det er i øvrigt samme formulering, Diderot anvender til at definere almenviljen.

Efter 1770 blev henvisninger til naturlige rettigheder langt mere almindelige i de franske oplysningsfilosofers skrifter, specielt blandt dem der havde forbindelse til d'Holbachs salon. I d'Holbachs forbudte *Système de la nature* fra 1770 anklager d'Holbach tyranner og præster for at have frataget os vores naturlige og menneskelige rettigheder. Samme kritik rettede Raynal i sin *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770-80)⁶ mod europæisk kolonialisme og de europæiske lan-

⁶ Raynals værk, som blandt andre Diderot bidrog til anonymt, betegnes af Israel (2012, 413-42) som det mest undergravende værk i oplysningstiden. Første udgave udkom i 1770 og med en stærkt udvidet tredje udgave i 1780. Værket udkom i 30 udgaver over 20 år.

des krænkelse af de indfødtes naturlige rettigheder. Diderot havde – som omtalt nedenfor – skrevet et bidrag med en nærmest Lockesk opfattelse af rettigheder som ejendomsret.

Inspiration fra Locke?

Eftersom fransk oplysningstænkning fra første halvdel af det 18. århundrede var påvirket af engelsk politisk filosofi, er det en nærliggende tanke, at John Lockes *Anden afhandling om styreformen* må have været en vigtig inspirationskilde for den genopdagede interesse for naturlige rettigheder. Locke og Newton var blevet hyldet af Voltaire, og i første halvdel af det 18. århundrede opstod en begejstring for alt engelsk, der nærmest blev til en veritabel "anglomani", Israel (2006, 344-71). Det var dog primært Lockes erkendelsesteori, Voltaire var bekendt med, og det var først og fremmest den religiøse tolerance i England, som Voltaire (1734) fremhævede fra sin rejse til England, hvorimod han ikke var synderlig interesseret i det engelske politiske system, og intet sted i sit omfattende forfatterskab nævnes Lockes *Anden afhandling om styreformen*. Det er ikke klart, om Voltaire nogensinde havde læst den, Edelstein (2019, 69).

Det var først og fremmest Montesquieu, der med *Lovenes Ånd* fra 1748 udbredte kendskabet til det engelske parlamentariske system med dets magtdeling mellem konge og parlament. Montesquieu var påvirket af Locke, men ikke af hans rettighedstænkning.

Der er ikke noget, der tyder på, at Lockes *Anden afhandling om styreformen* – på trods af udgivelsen af flere oversættelser fra 1691 og frem – spillede nogen større direkte rolle for fransk politisk tænkning. Han blev stort set ikke omtalt af nogen forfattere, men hans tanker har været formidlet af andre. Jean Barbeyrac var stærkt inspireret af Lockes rettighedstænkning, og han formidlede Lockes tanker i sine noter til oversættelsen af klassiske værker af Grotius og Pufendorf, Livesey (2001, 30), Edelstein (2019, 69). Mange af disse noter og kommentarer citerede og gengav Burlamaqui i sin lovbog, der er omtalt ovenfor.

Man kan tydeligt spore inspirationen fra Locke i Diderots bidrag til Raynals' berømte *Histoire philosophique et politique des éta-*

blissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, hvor Diderot skriver, at «Liberty is having ownership of yourself» og «Natural liberty is the right which nature has given every man to dispose of himself as he wishes.» Og «Without liberty, or the property of your body and the enjoyment of your mind, you cannot be a husband, father, relative or friend,» Diderot (1770, 186-87). Det er dog uklart, om Diderot havde disse Lockeske ideer fra læsning af Locke eller fra anden hånd, og som praksis var for de franske oplysningsfilosoffer, så var der ingen kildehenvisninger.

Der var andre forfattere som Hobbes, Grotius, Pufendorf, Spinoza og Rousseau, der skrev om naturlige rettigheder, og blandt disse var det især Hobbes og selvfølgelig Rousseau, der blev henvist til.

Der er således ikke evidens for noget, man kunne kalde for en Lockesk tradition i fransk politisk tænkning i modsætning til i Amerika, hvor Locke spillede en betydelig rolle.

Striden mellem kongen og parlamenterne

Op gennem det meste af det 18. århundrede udspillede der sig en konflikt mellem det næsten absolutte monarki og parlamenterne med Parisparlamentet⁷ i spidsen. Parlamenterne hævdede, at de værnede om en ældgammel forfatning, og at de repræsenterede nationens interesser. Konflikten var overvejende konstitutionel og handlede om grænser for monarkiet, og dommerne argumenterede primært med henvisning til retstraditioner og gamle forfatningsprincipper, og de insisterede på nødvendigheden af *nationens* samtykke for udskrivning af nye skatter i fredstid, jf. Pedersen (2019c, 36-39).

Omtrent samtidig med at det individualistiske begreb om rettigheder vandt frem i Frankrig, vandt også den opfattelse frem, at nationen har rettigheder. Det forekom ikke mindst i parlamenternes opgør med Maupeous reformer, og teorien om nationens rettigheder baserede sig på en opfattelse af nationen som en præ-po-
⁷ «Parlamenterne» var ikke parlamentariske forsamlinger men regionale højesteretter, der skulle registrere alle nye love, for at de kunne træde i kraft, se Pedersen (2019b).

litisk enhed, der gik forud for indstiftelsen af monarkiet.

Dommerne henviste til de historiske rettigheder som franskmændene havde haft fra før absolutismens indførelse i slutningen af det 16. århundrede, og det var rettigheder, der var knyttet til stænderne, de korporative enheder, og de henviste til endnu ældre rettigheder, som det franske folk havde bevaret, siden de for første gang dannede et politisk fællesskab og indstiftede det første monarki. Disse rettigheder omfattede bl.a. reglerne for den franske regeringsmagt og den kongelige arvefølge, og ifølge den opfattelse var det i sidste ende i nationen, at suveræniteten lå.

Disse *patrioter*, som de blev kaldt, forsvarede også den ældgamle tradition om, at kongen ikke kunne udskrive nye skatter i fredstid uden nationens samtykke, hvilket ville sige uden Generalstændernes samtykke. Parlamenterne argumenterede dog fra tid til anden for, at i fraværet af Generalstænderne talte parlamenterne på nationens vegne. Indtil kongen skulle finde på at indkalde Generalstænderne som nationens repræsentanter, sov den suveræne magt, nationen, men hvis monarken vækkede den sovende suveræn, kunne den genindtræde i sin rolle som den suveræne magt med ret til at udfærdige en ny forfatning. Det var præcis, hvad der skete i maj 1789, Pedersen (2019c).

Ideen om nationens rettigheder var langt fra ny. Vattel (1758) havde i *Nationernes love*, der omhandler international ret, omtalt nationens fundamentale love som nationens rettigheder. Hvis monarkiet var bundet af forfatningsmæssige love, som de saliske love for arvefølgen, så gav de love nationen tilsvarende rettigheder. Det synspunkt blev testet, da en døende Ludvig XIV forsøgte at indsætte sine uægte sønner i arvefølgen, hvor det blev mødt med modstand og argumenter om, at det krænkede nationens ret til at vælge kongen.

Det var fortalerne for monarkiet, der under konflikten om Calottes reformplaner, der indebar en ophævelse af de privilegerede stænders skatteprivilegier, argumenterede for en lighed i rettigheder, hvad angår beskatning og til dels politisk repræsentation. Der var implicit tale om en opfattelse af nationen som bestående af individer med lige rettigheder, men

med tryk på lighed og ikke på rettigheder, iflg. van Kley (1994), Pedersen (2019c).

Nationen blev betragtet som en kollektiv enhed, og nationens rettigheder var kollektive rettigheder, der ikke blot var summen af alle individers rettigheder, og det skabte potentialet for en konflikt mellem nationens og menneskets rettigheder. Det var en opfattelse, der tydeligt kom til udtryk i en af de fremtrædende pamfletter fra den før-revolutionære periode, comte d'Antraignes' *Mémoire sur led Etats Généraux*, Edelstein (2018, 16). Det var også en konflikt der var indbygget i teorien hos de teoretikere, der som Sieyès og Rousseau mente, at suveræniteten lå i nationen og ikke i individerne, som Hobbes og Locke mente.

Parisparlamentets erklæring om nationens rettigheder

Under adelsrevolten i 1788 udstedte Parisparlamentet den 3. maj en "Erklæring om nationens rettigheder", hvormed parlamentet præsenterede sig selv som forkæmpere for nationens rettigheder, Rials (1988, 522).

Baker (1994) omtaler erklæringen som den første franske rettighedserklæring, men det var, som titlen lød, en erklæring om *nationens rettigheder*. Af de fundamentale love, der nævnes i erklæringen, fremgår det dog, at det også var en erklæring om kongens, provinsernes, dommernes, og parlamenternes rettigheder – og som noget helt nyt, var der to artikler, der omtalte borgernes rettigheder, Pedersen (2019c, 47).

Nationens rettigheder hos Sieyès og Rousseau

Den franske revolutions førende filosof, Sieyès, skrev et udkast til en menneskerettighedserklæring i juli 1789, Sieyès (1789d,e), men i sine vigtige før-revolutionære pamfletter omtaler han ikke individuelle rettigheder som naturlige, og spørgsmålet om individets rettigheder optog ham ikke. Det var tredjestandens kollektive rettigheder, dvs. nationens rettigheder, der optog Sieyès – ikke individets rettigheder.

For Sieyès er nationen oprindelsen til alt, nationen går forud for alt, og nationen har rettigheder. Ifølge Sieyès (1789a, 94, 101) udgør

tredjestanden hele nationen, tredjestanden er ALT, Sieyès (1789a,b). Det er i nationen, suveræniteten ligger, dens vilje er lov, og den er loven selv.

Ingen enevældig konge har givet klarere udtryk for absolutismens ide: Tredjestanden er den suveræne magt, suveræniteten er absolut og udelt, nationen udgør en enhed, og har en forenet vilje, og nationens vilje er lov, Pedersen (2019a, 19-27). Sieyès benægter ikke, at individer har rettigheder, men det er ikke naturlige rettigheder, og de kan til enhver tid ændres af nationen. Nationens rettigheder går forud for individernes.

Hos Rousseau skabes nationen med samfundskontrakten, og det er nationen, der er suverænen. Nationen har en forenet almenvilje, der er absolut og udelelig. Med samfundskontrakten afhænder hvert individ alle sine rettigheder og al sin ejendom til fællesskabet. Friheden i samfundstilstanden kan godt omfatte en række negative frihedsrettigheder og politiske rettigheder, men de vil til enhver tid være begrænset af almenviljen, og kan til enhver tid ændres, hvis det er i fællesskabets interesse. Hvis en borger sætter sig op mod almenviljen, vil fællesskabet "tvinge det til at være fri," Rousseau (1762; bog I, 7), hvilket betyder, at det vil blive tvunget til at gøre de fælles mål til sine egne.

Hos Rousseau udgør individ og fællesskab en sådan enhed, at individuelle rettigheder aldrig kan være i strid med nationens rettigheder. Følgelig er der heller ikke behov for på nogen måde at beskytte individerne mod statsmagten, "fordi det er umuligt, at legemet ville skade alle sine medlemmer," Rousseau (1762; bog I,7). Selve ideen om, at borgerne har rettigheder, der skal beskytte individet mod statsmagten, er derfor i modstrid med hele Rousseaus politiske filosofi.

Inspirationen fra de amerikanske rettighedserklæringer

Især efter 1776 blev franske forfattere og intellektuelle inspireret af begivenhederne i Amerika, og det var amerikanerne, der førte an i formuleringen af menneskerettighedserklæringer, som dels byggede på oplysningstidens ideer om menneskets naturlige rettigheder og

dels byggede på common law traditionen og engelske rettigheder, der gik tilbage til Magna Carta og den engelske Bill of Rights.

George Mason var den første til at formulere en rettighedserklæring med Virginias Bill of Rights fra d. 12. juni 1776. Den inspirerede Thomas Jefferson, da han skrev udkastet til Uafhængighedserklæringen, og det blev Uafhængighedserklæringens ord om, at "Vi anser disse sandheder for selvindlysende, at alle mennesker er skabt lige, at de af deres skaber er udstyret med visse uafhængelige rettigheder, at iblandt disse er liv, frihed og stræben efter lykke," der tændte frihedens flamme i Frankrig og i andre Vesteuropæiske lande. Condorcet omtalte Uafhængighedserklæringen som "a simple and sublime exposition of these rights, so sacred and so long forgotten," Condorcet. (1786, 25).

Blot fire dage efter vedtagelsen af Uafhængighedserklæringen, den 8. juli 1776, blev en kopi af den sendt til den amerikanske gesandt i Paris med instruktioner om hurtigst muligt at levere dokumentet til det franske hof, og den 30. august offentliggjordes den første franske oversættelse i *Gazette de Leyde* og med endnu en oversættelse den 10. september. Der udkom yderligere to oversættelser i 1777 og en i 1783, Echeverria (1953).

Mellem 1777 og 1786 blev flere af statsforfatningerne og deres Bills of Rights publiceret mindst fem gange. Indtil den fransk-amerikanske alliancetraktat i 1778 måtte de trykkes anonymt uden for Frankrigs grænser, men formentlig i flere tilfælde på Louis-Alexandre duc de la Rochefoucaulds anledning, Marienstras and Wulf (1999). Efter 1778 kunne de frit trykkes i Frankrig, og i 1778 blev franske oversættelser af de amerikanske statsforfatninger offentliggjort i propagandatidsskriftet *Affaires de l'Angleterre et de l'Amérique*, en avis knyttet til Rochefoucauld og Benjamin Franklin. Teksterne var oversat af Rochefoucauld.

De 13 delstaters forfatninger, hvoraf seks

også havde udarbejdet en Bill of Rights, blev udgivet sammen med Uafhængighedserklæringen i bogen *Constitutions des treize États-Unis de l'Amérique* i 1783 udarbejdet med assistance fra Benjamin Franklin, Birn (1994), Blackman (2019, 208-9). La Rochefoucaulds oversættelser blev genudgivet i andre publikationer. Dét var den vigtigste udgivelse af amerikanske politiske dokumenter, men der var mange andre.

Der var tre franske tidsskrifter, der var særlig aktive mht. at offentliggøre nyheder og dokumenter fra Amerika. Den vigtigste var *Courrier de l'Europe*, der blev udgivet i London, men genoptrykt i Frankrig, og som blev udgivet af Brissot, Montlosier mfl. *Nouvelles extraordinaires de divers endroits* var kendt som udgiver af de seneste og mest autentiske rapporter fra Amerika.

Den italienskfødte Filippo Mazzei offentliggjorde også oversættelser i sin *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis* fra 1788.

Udkastet til den amerikanske forfatning, der blev udarbejdet i sommeren 1787, blev oversat til fransk to måneder efter dens underskrivelse. Den var således kendt, da de delegerede til Nationalforsamlingen gik i gang med at udfærdige deres egen forfatning i juli/august 1789, men de lod sig ikke i synderlig grad inspirere af den amerikanske forfatning, Echeverria (1953).

Jefferson havde fået oversat sit udkast til *Virginia Statute of Religious Freedom* til fransk, og James Madisons udkast til den amerikanske Bill of Rights, der blev introduceret i New York den 8. juni 1789, var også kendt i Paris, før den franske menneskerettighedserklæring blev udfærdiget i sidste del af august måned. Lafayette havde i et brev dateret den 6. juli bedt Jefferson om en kopi af Bill of Rights, Gottschalk and Maddox (1969, 81).

De amerikanske rettighedserklæringer

Mange franske adelige var som Lafayette vendt tilbage fra den amerikanske uafhængig-

hedskrig som republikanere og nogle endda som demokrater, og det var først og fremmest den amerikanske revolution, der åbnede øjnene i Europa for betydningen af frihed, politisk lighed, princippet om at politisk magt må udspringe af de regeredes samtykke, og at folket har ret til at gøre oprør mod en regeringsmagt, der har udviklet sig til et despoti.

Der var en lille gruppe *américains*, deriblandt Lafayette, Rochefoucauld og Bailly, der var stærkt påvirket af de amerikanske erfaringer, og som nærmest ønskede at kopiere dem.

Selv om de amerikanske eksempler på rettighedserklæringer var den vigtigste inspiration, var de deputerede i Nationalforsamlingen også opmærksomme på, at der var vigtige forskelle mellem Amerika og Frankrig. De amerikanske staters Bill of Rights kodificerede langt hen ad vejen eksisterende engelske historiske friheder og "rights as Englishmen". I Frankrig skulle lovgiverne konstruere en ny politisk orden baseret på frihed og lighed i et opgør med århundreders privilegier. De franske deputerede ønskede både en menneskerettighedserklæring, der var mere universel og kunne gælde hele menneskeheden, samtidig med at den kunne udgøre grundlaget for en ny politisk orden.

For Condorcet havde den amerikanske revolution blot banet vejen for den franske, der skulle basere sig på sandere, renere og mere dybsindige principper. Filosofen Dupont de Nemours talte om at realisere "the best that is possible", og Saint Etienne talte om, at Frankrig skulle sætte et eksempel for alle, Dunn (1999, 18).

Amerikanernes regeringsprincipper levede ikke op til de franske oplysningsfilosoffers rationelt udtænkte principper om folkesuverænitet og lighed.

Amerikanske udsendinge til Frankrig: Benjamin Franklin og Jefferson

De amerikanske frihedsideer blev også spredt af de amerikanske gesandter til Frankrig. Benjamin Franklin havde besøgt Frankrig i 1767 og 1769, og han blev den nye konføderations første udsending til Frankrig i 1776. Franklin var indbegrebet af oplysningstidens ideal som videnskabsmand, filosof, forfatter og

politiker, og han blev genstand for en enorm beundring. Der dannedes ligefrem en kult om frihed og revolution omkring ham, Dunn (1999, 6). Selv kongen blev grebet af den revolutionære ånd, og selv om han blev advaret mod at støtte et kolonionoprør og principper om frihed og lighed, kunne han ikke modstå fristelsen til at give arvefjenden England et lag stryg, og fra 1781 deltog Frankrig i krigen mod England.

I Frankrig fulgtes begivenhederne på den anden side af Atlanten tæt, og den franske of-fentlighed hyldede alle de amerikanske sejre. Den amerikanske revolution var *à la mode* i Paris i en grad, så den nærmest var blevet en ny religion blandt de intellektuelle og med Jeffersons Uafhængighedserklæring som Bibelen. Thomas Jefferson, USA's minister i Paris fra 1784-89, kunne skrive hjem til Washington, at Frankrig "has been awaked by our revolution, they feel their strength, they are enlightened".

Lynn Hunts hypotese

Hunt (2007) fokuserer på, hvordan romanlæsning påvirkede de sentimentale følelser og fremmede medfølelse og identifikation med mennesker, der ellers kom fra en helt anden social baggrund, og hun peger på, hvordan det bl.a. kan have påvirket kampagnen for afskaffelsen af tortur.

Der var også en række filosoffer, der som Montesquieu (1748) angreb brugen af tortur i det franske retsvæsen både under forhør og som straf. Montesquieu foreslog også, at blasfemi, helligbrøde og homoseksualitet ikke længere skulle kriminaliseres. Fra 1766 tilsluttede Voltaire sig kampagnen mod tortur. Brissot vandt i 1780 en essaykonkurrence med en kritik af brugen af tortur og barbariske strafformer, som han erklærede var i strid med de hellige rettigheder, som mennesket har fra naturen, Hunt (2007, 105), og i løbet af 1780'erne blev ophævelsen af tortur og barbariske strafformer en del af doktrinen om menneskets rettigheder.

I 1780 ophævedes brugen af tortur til at fremkalde tilståelser, og i 1788 ophævedes midlertidigt brugen af tortur umiddelbart før henrettelsen, der blev anvendt for at fremtvinge navne på medsammensvorne. I 1789 ophæ-

vede den revolutionære regering enhver form for tortur, og i 1792 introduceredes guillotinen som en mere human henrettelsesmetode.

Condorcet

Marquis de Condorcet blev den franske revolutions mest konsistente forsvarer for menneskerettigheder, og med sin erklæring fra februar 1789 var han en af de første til at udfærdige et udkast til en "déclaration des droits", Condorcet (1789a), Rials (1988, 546-550).

Condorcet var stærkt påvirket af fysiokraternes rationalisme og rettighedstænkning, og han havde en forestilling om, at politik kunne bedrives rationelt, og at der findes en universel moral. Menneskerettigheder må følgelig være baseret på universelle principper, og såvel rettigheder som love må være gode for alle mennesker på samme måde som matematiske beviser er universelt sande. En rettighedserklæring må derfor være baseret på, at "truth and justice are the same in all countries and for all men", for "Reason alone can teach us what justice consists in", Condorcet (1788).



Condorcet.

Figur 3. Marquis de Condorcet

Condorcet bifaldt ikke Jeffersons Lockeinspirerede henvisning til Gud som en begrundelse

for menneskets naturlige rettigheder, og han indtager på en og samme tid en mere rationalistisk og en mere ubestemt tilgang til menneskets rettigheder. Condorcet mener, at menneskets rettigheder må kunne erkendes med fornuften, og i Condorcet (1787) insisterer han på, at menneskets natur logisk medfører princippet om universelle rettigheder: "These rights are called *natural* because they derive from the nature of man; because it is a clear and necessary consequence of the very fact that a sentient being capable of reason and moral ideas exists that he must enjoy these rights and could not justly be deprived of them," Condorcet (1987, 297).

I Condorcet (1790a) hedder det, at: "menneskerettighederne er alene et resultat af, at menneskene er følsomme væsner, der er i stand til at erhverve sig moralske idéer og ræsonnere over disse idéer..."

Man kan ikke sige, at Condorcet (1787) *udleder* menneskets rettigheder fra "the nature of man", som han selv påstår. Der er ikke nogen logisk udledning. Condorcet argumenterer blot for, at et menneske må have disse rettigheder fra det tidspunkt, hvor det er gammelt nok til at kunne ræsonnere og have moralske idéer. Det første følger imidlertid ikke af det sidste, og Condorcets argument lider under den naturalistiske fejlslutning: han udleder en moralsk dom fra en positiv beskrivelse af mennesket. Det kan man ikke.

Condorcet henviser flere steder til Virginias Bill of Rights, der var den første rettighedserklæring, og i forlængelse heraf gav han i flere tekster sit eget bud på, hvori menneskets naturlige rettigheder består, Condorcet (1786, 1789b). I februar 1789 udfærdigede han selv et udkast til en menneskerettighedserklæring.

Condorcets menneskerettighedserklæring havde et andet og mere rationalistisk udgangspunkt end de amerikanske rettighedserklæringer, Israel (2012, 905; 2014, 78), Baker (1975, 266), og den var en lang (15 sider) filosofisk afhandling snarere end en opremsning af menneskerettigheder.

Det er bemærkelsesværdigt, at der ikke er nogen højtravende retorik om menneskets naturlige og uafhængelige rettigheder eller noget om, at alle mennesker fødes frie og lige eller lig-

nende. Condorcet taler heller ikke om menneskets rettigheder eller om naturlige rettigheder, men slet og ret om rettigheder, og han indleder med at erklære, at kun enstemmig samtykke fra alle medlemmer af samfundet kan legitimere nogen krænkelse af rettighederne. Dermed afviser Condorcet altså, at folkesuveræniteten kan stå over individets rettigheder.

Condorcets rettighedserklæring ligner et juridisk dokument, og det er på mange måder en imponerende stringent og detaljeret erklæring om især retsstatsprincipper med fokus på den rette indretning af lovene. Størstedelen af erklæringen består i en detaljeret opremsning af rettigheder begyndende med retssikkerhedsmæssige principper, omtale af strafformer osv. under overskriften ”personlig sikkerhed”, Condorcet (1789a).

Condorcet var den første til at definere rettigheder som sikring af ejendomsretten, personlig sikkerhed, ret til en upartisk og fair retssag, og retten til at deltage i udformningen af lovene, Hunt (2007, 24).

Condorcet anvender den samme sproglige form som i den senere amerikanske Bill of Rights, hvor det i den første tilføjelse hedder ”Kongressen skal ikke...” Hos Condorcet bliver det til ”Den lovgivende magt må ikke...” På det punkt følger Condorcet den Lockeske måde at beskytte rettigheder på ved at sætte grænser for statsmagten.

Condorcet var påvirket af fysiokraternes rettighedstænkning, og for ham bestod den sande barriere mod magtmisbruget i Frankrig i udstedelsen af en erklæring om menneskets rettigheder, som de oplyste kan ræsonnere sig frem til med fornuften. For Condorcet drejer det sig – som for fysiokraterne – om at erklære menneskets universelle rettigheder. Selve det at erklære individets rettigheder skulle udgøre den grundlæggende modgift mod ethvert despoti, og selve offentliggørelsen var det afgørende: “The only way to prevent tyranny, which is to say the violation of human rights, is to gather all these rights in a declaration, to expound upon them with clarity and in great detail, to publish this declaration with solemnity, ordaining therein that the legislative power, will not be able to prescribe anything contrary to any of these articles.” Condorcet (1789b, 74).

Lafayettes menneskerettighedserklæringer

Lafayette var helten fra den amerikanske uafhængighedskrig, der var blevet nære venner med George Washington og Thomas Jefferson. I 1784 vendte han tilbage til Frankrig, hvor han kastede sig ud i arbejdet med flere liberale sager fra frihandel til ophævelse af negerslaveriet i de franske kolonier, og han var en del af ”De Tredives Selskab”, der fra november 1788 førte kampagne for dobbeltrepræsentation til tredjestanden og afstemning efter hoved i Generalstænderne, og for at Frankrig skulle have en forfatning, Pedersen (2019c).

Lafayette var nok den i Frankrig, der var den mest direkte arvtager af de amerikanske idealer om, ”at alle mennesker er skabt lige, at de af deres skaber er udstyret med visse uafhængelige rettigheder,” som det hedder i den amerikanske Uafhængighedserklæring, og Lafayette havde hængt en kopi af Uafhængighedserklæringen op på væggen i sit hjem i Rue de Bourbon i Paris som første panel i en dobbeltramme, og til dem, der spurgte, lød svaret, at det andet, tomme panel var reserveret til et fransk modstykke til den amerikanske Uafhængighedserklæring, Gottschalk and Maddox (1969, 8).

Lafayette delte Jeffersons skuffelse over, at den amerikanske forfatning ikke indeholdt nogen rettighedserklæring, og Lafayette påbegyndte arbejdet med at udfærdige en fransk rettighedserklæring.

Lafayette udfærdigede i alt tre udkast. Den første version stammer fra januar 1789, Rials (1988, 528-29). Lafayette sendte udkastet til Jefferson for kommentarer. Det er uvist, om Jefferson havde hjulpet Lafayette med at udfærdige det første udkast. Det var formentlig ikke tilfældet, men han kommenterede på det efterfølgende, og med Lafayettes godkendelse sendte Jefferson udkastet til James Madison den 12. januar,⁸ der senere samme år var hovedforfatter på den amerikanske Bill of Rights, Gottschalk and Maddox (1969, 14).

Gouverneur Morris, der kom til Paris den 3. februar, var en af de få, der kendte til Lafayettes udkast, og han foreslog en del ændringer “to soften the high colored expressions of

⁸ <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-14-02-0208>

freedom”, og ifølge Morris lød Lafayette “too republican for the genius of his country”, citeret i Gottschalk and Maddox (1969, 15).

Lafayette skulle en dag omtale sit dokument som kulminationen på sin karriere, “profession of faith, fruit of my past, pledge of my future”, Gottschalk and Maddox (1969, 96).

Lafayettes anden version stammer fra slutningen af juni,⁹ og igen havde han sendt den til Jefferson for kommentarer, Rials (1988, 567-68). Den 6. juli skrev han indtrængende til Jefferson¹⁰ og bad om hans kommentarer, og Jefferson overdrog dem til Lafayette dagen efter i Duchesse d’Enville’s hus, hvor de mødtes. Det er uvist, hvor meget de talte om udkastet, for to dage senere beder Lafayette igen Jefferson om hans kommentarer,¹¹ Gottschalk and Maddox (1969, 81).

Den tredje version var den, som Lafayette præsenterede for Nationalforsamlingen den 11. juli, Rials (1988, 590-91), Thorup m.fl. (2015, 120-21). Den version er gengivet i Pedersen (2020).

Cahiers

Ved indkaldelsen til Generalstændernes møde i maj 1789 var de deputerede bundet af deres valgkreds’ krav og klager, der var blevet nedskrevet af valgmændene som instrukser til de deputerede i nogle “klagebreve”, *cahiers de doléances*, se Pedersen (2019d, 60-61).

De Tredives Selskab havde presset på for, at der skulle udfærdiges en rettighedserklæring, og kravet om en menneskerettighedserklæring indgik i Selskabets model-*cahiers*, Pedersen (2019d, 52-53). Duc d’Orléans (1789) – kongens fætter – havde publiceret en indflydelsesrig pamflet i januar 1789, der formentlig var skrevet af Choderlos de Laclos, der indeholdt 17 artikler til en rettighedserklæring, der indledtes med, at “Individuel frihed vil blive garanteret til alle franskmænd.” Pamfletten blev udgivet sammen med en artikel af Sieyès (1789f), der opfordrede Generalstænderne til

⁹ <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-15-02-0223>

¹⁰ <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-15-02-0232-0002>

¹¹ <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-15-02-0232-0012>

at “præsentere over for folket en opremsning af deres grundlæggende rettigheder” under overskriften “Erklæring om rettigheder”.

Der var mindst 24 *cahiers*, der eksplicit krævede udfærdigelsen af en rettighedserklæring, og enkelte omtalte en *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Nogle *cahiers* indeholdt forslag til sådanne rettighedserklæringer, men præcist halvdelen af klagebrevene talte om nationens rettigheder og ikke om individuelle rettigheder, Edelstein (2018, 29; 2019, 175, 178).

Dupont de Nemours forfattede en del af tredjestandens *cahiers* for valgkredsen omfattende Nemours, og den indeholdt et afsnit med titlen “Om nødvendigheden af en Erklæring om Menneskets og Borgerens Rettigheder” sammen med et udkast til en erklæring med 30 artikler. Også de adelige i Béziers efterlyste en “Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder”, Rials (1988). Endelig stod Condorcet bag størstedelen af *cahiers* for adelen i Mantes, der krævede, at en “erklæring om rettigheder udfærdiges øjeblikkelig”.

Afslutning

Selv om omtalen af naturlige rettigheder og menneskerettigheder voksede gennem sidste halvdel af århundredet, var der ikke tale om en dramatisk udvikling, hvilken måske bedst ses af, at kampen for menneskerettigheder ikke spillede nogen væsentlig rolle i de to år umiddelbart før revolutionen, jf. Pedersen (2019c).

Der eksisterede også to konkurrerende rettighedsparadigmer umiddelbart før revolutionen. Det ene lagde vægt på individuelle rettigheder, og var påvirket af oplysningstidens rationalisme og økonomiske og politiske liberalisme.

Det andet paradigme lagde vægt på nationens rettigheder, der havde en både traditionel og moderne oprindelse, og som derfor kunne samle støtte fra både de konservative, adelige dommere og mange jurister og fra de Rousseauinspirerede venstrerevolutionære. Det var to grupper, der ellers ikke kunne blive enige om meget, men de kunne blive enige om, at nationens rettigheder gik forud for individets.

Da de revolutionære i begyndelsen af juli 1789 besluttede, at forfatningen skulle indledes

med en Erklæring om menneskets og borgernes rettigheder, var det ikke givet på forhånd, om resultatet ville blive en individualistisk rettighedserklæring efter amerikansk forbillede, eller en kollektivistisk rettighedserklæring der ville sætte nationens rettigheder over individernes.

Litteratur

- D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond (1751): *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*. Schwab and Rex (eds.): *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*. Chicago, 1963.
- Baker, Keith Michael (1975): *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago.
- Baker, Keith Michael (1989): "Fixing the French Constitution" i Baker (ed.): *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990.
- Baker, Keith Michael (1990): *Inventing the French Revolution*. Cambridge.
- Baker, Keith Michael (1994): "The Idea of a Declaration of Rights" i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.
- Birn, Raymond (1994): "Religious Toleration and Freedom of Expression," i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.
- Blackman, Robert H. (2019): *1789: The French Revolution Begins*. Cambridge.
- Condorcet, Marquis de (1786): "Influence of the American Revolution on Europe" i Ansart (ed): *Condorcet. Writings on the United States*. Pennsylvania State University.
- Condorcet, Marquis de (1787): "Letters from a Freeman in New Haven to a Citizen of Virginia, On the Futility of Dividing the Legislative Power among Several Bodies" i McLean and Hewitt (eds.): *Condorcet. Foundations of Social Choice and Political Theory*. Aldershot, 1994.
- Condorcet, Marquis de (1788): "Essay on the Constitution and Functions of the Provincial Assemblies (Postscript), i Keith Michael Baker (ed.): *Condorcet. Selected Writings*. Indianapolis, 1976.
- Condorcet, Marquis de (1789a): "Declaration of Rights" i McLean and Hewitt (eds.): *Condorcet. Foundations of Social Choice and Political Theory*. Aldershot, 1994.
- Condorcet, Marquis de (1789b): "On Despotism" i Lukes and Urbinati (eds.): *Condorcet. Political Writings*. Cambridge, 2012.
- Condorcet, Marquis de (1790): "Om kvindernes adgang til borgerrettigheder" uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015. Den fulde tekst på engelsk er oversat i Lukes and Urbinati (eds.): *Condorcet. Political Writings*. Cambridge, 2012.
- Diderot, Denis (1751): "Autorité Politique" i J.H. Mason and R. Wokler (eds.): *Diderot. Political Writings*. Cambridge, 1992.
- Diderot, Denis (1755): "Droit Naturel" i J.H. Mason and R. Wokler (eds.): *Diderot. Political Writings*. Cambridge, 1992.
- Diderot, Denis (1770): "'Slavery and liberty" i Raynal: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Optrykt i J.H. Mason and R. Wokler (eds.): *Diderot. Political Writings*. Cambridge, 1992.
- Dunn, Susan (1996): *The French Revolution and Human Rights. A Brief Documentary History*. New York.
- Dunn, Susan (1999): *Sister Revolutions. French Lightning, American Light*. New York.
- Echeverria, Durand (1953): "French Publications of the Declaration of Independence and the American Constitutions, 1776-1783" *The Papers of the Bibliographical Society of America*, 47, 313-338.
- Edelstein, Dan (2009): *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature & the French Revolution*. Chicago.
- Edelstein, Dan (2014a): "Political Thought" i Daniel Brewer (ed.): *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Cambridge.
- Edelstein, Dan (2014b): "Enlightenment Rights Talk," *The Journal of Modern History* 86, 530-65.
- Edelstein, Dan (2016): "Early-Modern Rights Regimes: A Genealogy of Revolutionary Rights" *Critical Analysis of Law* 3 (2), 221-43.

- Edelstein, Dan (2018): "Nature or Nation? Rights Conflicts in the Age of the French Revolution" i Bell and Mintzker (eds.): *Rethinking the Age of Revolutions: France and the Birth of the Modern World*. Oxford.
- Edelstein, Dan (2019): *On the Spirit of Rights*. Chicago.
- Eistrup, Jens Emil (2013): "Fysiokraterne" *LIBERTAS* nr. 56, 26-31.
- Fox-Genovese, Elizabeth (1976): *The Origins of Physiocracy. Economic Revolution and Social Order in eighteenth-Century France*. Ithaca.
- Furet, Francois and Mona Ozouf (eds.) (1988): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, Ma., 1989.
- Gauchet, Marcel (1988): "Rights of Man" i Furet and Ozouf (eds.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, Ma. 1989.
- Gottschalk, Louis and Margaret Maddox (1969): *Lafayette in the French Revolution. Through the October Days*. Chicago.
- Himmelfarb, Gertrude (2004): *The Roads to Modernity. The British, French and American enlightenments*. New York.
- Hunt, Lynn (1996): *The French Revolution and Human Rights*. New York.
- Hunt, Lynn (2007): *Inventing Human Rights*. New York.
- Hutcheson, Francis (1725): *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Revised ed. Liberty Fund, 2004.
- Israel, Jonathan (2006): *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford.
- Israel, Jonathan (2012): *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford.
- Israel, Jonathan (2014): *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton.
- Jefferson, Thomas (1789): "To James Madison from Thomas Jefferson, 28 august 1789". The Founders Online.
- Jennings, Jeremy (1992): "The Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen and its Critics in France: Reaction and Idéologie" *The Historical Journal* 35 (4), 839-59.
- Jennings, Jeremy (2011): *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. Oxford.
- Van Kley, Dale (1994): "From the Lessons of French History to Truths for All Times and All People. The Historical Origins of an Anti-Historical Declaration" i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.
- Lafayette (1789): "Tale i Nationalforsamlingen, 11. juli 1789" i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Livesey, James (2001): *Making Democracy in the French Revolution*. Cambridge, Ma.
- Locke, John (1689): *Anden afhandling om styreformen*. København, 2016.
- Marienstras, Elise and Naomi Wilf (1999): "French Translations and Reception of the Declaration of Independence" *The Journal of American History* 85(4), 1299-1324
- Martin, Kingsley (1954): *The Rise of French Liberal Thought. A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*. 2nd ed. Westport.
- McLean, Iain and Fiona Hewitt (eds.) (1994): *Condorcet. Foundations of Social Choice and Political Theory*. Aldershot.
- Møller, Per Stig (1998): *Den naturlige orden. Tolv år der flyttede verden*. København.
- Duc d'Orleans (1789): *Instruction Donnée par S. A. S. Monseigneur Le Duc 'Orléans A ses Représentans aux Bailliages*.
- Pedersen, Torben Mark (2017): "1763 – Voltaire: Tolerancens intolerante apostel" *LIBERTAS* nr. 63, 5-9.
- Pedersen, Torben Mark (2019a): "Abbed Sieyès – den franske revolutions filosof" *LIBERTAS* nr. 71, 5-34.
- Pedersen, Torben Mark (2019b): "L'ancien régime" *LIBERTAS* nr. 71, tillæg. www.libertas.dk/arkiv

- Pedersen, Torben Mark (2019c): "L'ancien régime sammenbrud: skatteoprør, adelsrevolte og kampen om privilegier" *LIBERTAS* nr. 71, 35-57.
- Pedersen, Torben Mark (2019d): "Den politiske revolution – 11 dage i juni 1789" *LIBERTAS* nr. 71, 58-78.
- Pedersen, Torben Mark (2020): "Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder" *LIBERTAS* nr. 72, 21-45.
- Popkin, Jeremy D. (2019): *A New World Begins. The History of the French Revolution*. New York.
- Quesnay, Francois (1765): *On Natural Rights*.
- Rials, Stéphane (1988): *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755a): *Discourse on the Origin of Inequality*. New York, 1974.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755b): "Afhandling om den politiske økonomi" i Mikkel Thorup (red.): *Jean-Jacques Rousseau. Politiske skrifter*. Århus, 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Samfundskontrakten*. København, 2007.
- Sieyès, Abbé (1788a): "Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789," i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1788b): "An Essay on Privileges" i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1789a): "What is the Third Estate?" i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1789b): "Hvad er tredjestanden?" oversat i uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sieyès, Abbé (1789c): "Indledning til den franske forfatning: fornuftsmæssig anerkendelse og udlægning af menneskets og borgerens rettigheder" i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sieyès, Abbé (1789d): "Reasoned Exposition of the Rights of Man and Citizen" i Lembcke and Weber: *Emmanuel Joseph Sieyès. The Essential Political Writings*. 2014.
- Sieyès, Abbé (1789e): "Fornuftsmæssig anerkendelse og udlægning af menneskets og borgerens rettigheder" oversat i uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sieyès, Abbé (1789f): "Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliages" udgivet sammen med Le Duc d'Orléans (1789): *Instruction Donnée par S. A. S. Monseigneur Le Duc d'Orléans À ses Représentants aux Bailliages*.
- Sonenscher, Michael (ed.) (2003a): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge.
- Stewart, John Hall (1966): *A Documentary Survey of the French Revolution*. New York.
- Thorup, Mikkel, B. Nygaard, J.R. Kjærgård, N. von Eggers og M.H. Jessen (red.) (2015): *Den franske revolution*. Århus.
- Vattel, Emer de (1758): *The Law of Nations*. Liberty Fund, 2008.
- Voltaire (1734): *Philosophical Letters. Letters Concerning the English Nation*. New York, 2003.
- Voltaire (1763): *Treatise on Tolerance on the Occasion of the Death of Jean Calas*.
- Voltaire (1764): *Philosophical Dictionary*. 2010.
- Wright, J.K. (1994): "National Sovereignty and the General Will" i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.

Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder

Torben Mark Pedersen

Hvis man skal pege på et enkelt dokument, der for eftertiden står som et symbol på den franske revolution, og som er indbegrebet af "ånden fra 1789", så må det blive Menneskerettighedserklæringen fra august 1789. Det er den første rettighedserklæring, der taler om menneskets rettigheder, og ved at erklære at alle er født frie og lige i rettigheder og ved at stille alle lige for loven og med lige adgang til erhverv, var det et revolutionært dokument, for universelle rettigheder var uforenelige med *l'ancien régime*s standsopdelte og privilegiebaserede samfund og med det absolutte monarki. Menneskerettighedserklæringen var imidlertid ikke kun en erklæring om individets rettigheder, idet den også baserede sig på den kollektivistiske ide, at suveræniteten ligger i nationen, hvilket indebar, at nationens rettigheder i sidste ende gik forud for individets rettigheder. Det skulle hurtigt vise sig, at Menneskerettighedserklæringen ikke udgjorde noget effektivt værn om religions- eller pressefriheden, ligesom den ikke kunne hindre den revolutionære vold forud for og under terrorregimet.

Det er først og fremmest i Menneskerettighedserklæringen fra august 1789 og i forfatningen fra september 1791, at man skal lede efter de ideer, der var bærende for den franske revolution i den tidlige fase, og Menneskerettighedserklæringen var både et strålende og højstomt udtryk for den sene oplysningstids liberalisme og for den kollektivismen, der var en del af fransk politisk tænkning før og under revolutionen.

Det var ikke kampen for menneskerettigheder, der drev Frankrig frem mod revolutionen i de afgørende år, 1787-89, men efter amerikansk forbillede var der dem, der som Lafayette og Condorcet argumenterede for, at Frankrig burde have en menneskerettighedserklæring, og flere *cahiers* stillede det som krav, jf. Pedersen (2020a, 17).

Det primære formål med Menneskerettighedserklæringen var at redegøre for, hvori

menneskets og borgerens rettigheder bestod, fordi "formålet med enhver politisk sammenlutning er bevarelsen af menneskets naturlige og umistelige rettigheder".

Menneskerettighedserklæringen tjente imidlertid også et andet formål, nemlig at legitimere det politiske kup hvormed Tredjestanden den 17. juni havde erklæret, at de udgjorde den suveræne magt i nationens navn. Kuppet kunne kun retfærdiggøres ved at appellere til nogle mere grundlæggende principper eller ældre traditioner om nationens rettigheder, og Menneskerettighedserklæringen blev på den måde også en talehandling, hvormed de deputerede erklærede Nationalforsamlingens legitimitet, Gauchet (1988). Dermed tjente den samme funktion som den amerikanske Uafhængighedserklæring, der skulle begrunde uafhængigheden for "menneskehedens opinion."

Det er som følge af dette dobbelte formål, at Menneskerettighedserklæringen fremstår modsætningsfuld: Den er på én og samme tid en erklæring om menneskets individuelle rettigheder og en erklæring om folkets kollektive ret til selvbestemmelse. Deri lå en uløselig konflikt: Hvis individer har nogle naturlige rettigheder, der går forud for enhver positiv lov, kan nationen ikke være suveræn, og hvis nationen er suveræn og har ret til at lovgive om *alt*, så kan individer ikke have før-politiske rettigheder.

Både idéen om individets uafhængelige rettigheder og idéen om folkesuveræniteten var en del af oplysningstidens politiske liberalisme. I Amerika opstod der ikke en konflikt mellem de to principper, fordi de amerikanske founding fathers baserede sig på Lockes individualistiske opfattelse af, at hvert menneske ejer sig selv, hvorfor suveræniteten ligger i individerne og ikke i nationen. Fransk politisk tænkning var mere kollektivistisk, og både Rousseau og Sieyès placerer suveræniteten i det kollektive folket/nationen. Der var ydermere en ældgammel konstitutionel tradition i Frankrig, der opfattede nationen som en præ-politisk enhed, der gik forud for indstiftelsen af monarkiet, og som placerede suveræniteten i nationen.

I artiklen gennemgås først tilblivelsen af Menneskerettighedserklæringen, og dernæst gennemgås Erklæringen artikel for artikel. Arbejdet med Menneskerettighedserklæringen optog Nationalforsamlingen fra den 9. juli til den 26. august, afbrudt af en debat den 4.-11. august om ophævelsen af det feudale regime.

Der var ikke enighed blandt de revolutionære om, hvorvidt der skulle udfærdiges en menneskerettighedserklæring, eller om den skulle udfærdiges før forfatningen eller efter. Om den skulle kopiere de amerikanske rettighedserklærings korte form eller være en mere filosofisk og principiel afhandling, eller om en menneskerettighedserklæring både skulle indeholde rettigheder og pligter. Der kom over 40 forskellige forslag til en menneskerettighedserklæring, og den 20. til den 26. august kastede Nationalforsamlingen sig over at udfærdige erklæringen artikel for artikel. Den 26. blev det besluttet, at henlægge arbejdet med den endnu ufærdige menneskerettigheds-

erklæring for at afslutte det presserende arbejde med at give Frankrig en ny forfatning.

Da forfatningen var færdig godt to år senere, var der ikke vilje til at ændre på Menneskerettighedserklæringen, der allerede havde fået en nærmest ikonisk status.

Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder

Mandag d. 6. juli 1789 besluttede Nationalforsamlingen at påbegynde udarbejdelsen af en ny forfatning, og dagen efter blev der nedsat en forfatningskomite med 30 medlemmer. Komiteen skulle studere de spørgsmål, der skulle behandles i en forfatning, herunder om der skulle udarbejdes en menneskerettighedserklæring efter amerikansk forbillede.

Mounier aflagde rapport på forfatningskomiteens vegne torsdag den 9. juli, hvor han foreslog, at der skulle udarbejdes en erklæring om menneskets rettigheder og om monarkiets principper. Erklæringen skulle udgøre en præambel til forfatningen, der ikke skulle offentliggøres uafhængigt af forfatningen.

Mounier talte både om nationens rettigheder og om individets rettigheder: "we must begin by declaring the rights of the French nation," og "In order to have a good constitution, it must be based on the rights of man, which it obviously defends; to prepare the Constitution, then, we must know the rights which natural justice affords to all individuals, and recall the principles that should provide the basis for every kind of society; every article of the Constitution must be the consequence of these principles," Edelstein (2009, 194).

Mounier anbefalede også, at en sådan erklæring skulle være "short, simple, and precise" Edelstein (2019, 179). Dette princip blev skrevet ind i præambelen, der omtaler rettighederne som "simple og ubestridelige principper", og Mounier advarede imod at formulere "arbitrary and philosophical ideas", før der var udarbejdet en forfatning, fordi det kunne åbne døren for krav, som forfatningen ikke kunne honorere. Problemet på dette tidspunkt var, at Frankrig stadig var et standsopdelt og privilegiebaseret samfund, og det kunne være svært at undgå, at en opremsning af menneskets universelle rettigheder kunne komme i konflikt

med det standsopdelte samfund.

Lafayettes forslag

Mouniers rapport indledte debatten om en menneskerettighedserklæring, og i et forsøg på at tage initiativet fremlagde Lafayette den 11. juli som den første et forslag til en rettighedserklæring med 10 korte artikler. I sin fremsættelsestale sagde han, at "det, der kendetegner en god rettighedserklæring, er dens sandhed og præcision. Den bør sige det, som alle og enhver ved; som alle og enhver fornemmer," Rials (1988, 567-68), Hunt (1996, 72), Thorup et al (2015, 120).

Lafayettes erklæring gav udtryk for klare liberale principper, og den var tydeligt inspireret af den amerikanske Uafhængighedserklæring og af Virginias Bill of Rights. Lafayette indleder med at erklære, at: "Naturen har skabt menneskene frie og lige," hvilket dog ikke udelukker sociale og standsmæssige skel, der må være "begrundet i den fælles nytte." Altså en god blanding af rettighedstænkning og utilitarisme.

Figur 1. Marquis de Lafayette



I artikel to hedder det, at "alle mennesker fødes med nogle uafhængelige og umistelige

rettigheder", og disse rettigheder omfatter "friheden til at tænke, hvad man vil, beskyttelsen af ens ære og liv, ejendomsretten, den fuldstændige rådighed over ens person, frugten af ens flid og alle ens evner, samt at meddele ens tanker ved alle tænkelige midler, at stræbe efter velvære og at gøre modstand mod undertrykkelsen."

Det forklares ikke nærmere, hvor de uafhængelige og umistelige rettigheder stammer fra, men det er ikke rettigheder, individer kun har i naturtilstanden.

Retten til oprør optræder her for første gang i nogen fransk rettighedserklæring, og det er overraskende, at den gøres til en medfødt rettighed og ikke til et resultat af en samfundskontrakt, som hos Locke (1689), idet retten til oprør nødvendigvis forudsætter en stat.

Typisk fransk placerer Lafayette suveræniteten i nationen, som Rousseau og Sieyès gjorde, og ikke hos individerne, som Hobbes og Locke. Dermed får nationen en fremtrædende plads i det, der ellers er en erklæring om individuelle rettigheder.

Det hedder også i artikel 4, at et menneske kun kan være underlagt love, som det selv eller dets repræsentanter har givet samtykke til. Den logiske implikation heraf er, at individer, hvis repræsentanter har stemt imod et lovforslag, ikke er underlagt lovene. Det giver ingen mening, hvis man ellers går ind for lighed for loven, som nævnt i artikel 8.

I betragtning af, at Lafayette havde haft den amerikanske Uafhængighedserklæring og de amerikanske staters Bill of Rights at støtte sig til og formentlig i to omgange havde fået kommentarer fra Jefferson, var det en lidet gennemtænkt, rodet og noget rudimentær rettighedserklæring, han fremlagde. Religionsfrihed, forsamlingsfrihed, foreningsfrihed og retten til at henvende sig til myndighederne, nævnes ikke, ligesom retten til en retssag med nævninge og habeas corpus princippet heller ikke nævnes. At religionsfrihed ikke nævnes i denne tredje udgave af hans menneskerettighedserklæring, er så meget desto mere bemærkelsesværdigt, som religion var nævnt i hans andet udkast fra juni måned.

Lafayettes oplæsning blev mødt med bifald, og Lally-Tollendal støttede forslaget og

Tekstboks 1. Lafayettes forslag

1. Naturen har skabt menneskene frie og lige. De skel, som er nødvendige for samfundsordenen, er alene begrundet i den fælles nytte.
2. Alle mennesker fødes med nogle uafhængelige og umistelige rettigheder. Disse er friheden til at tænke, hvad man vil, beskyttelsen af ens ære og liv, ejendomsretten, den fuldstændige rådighed over ens person, frugten af ens flid og alle ens evner, samt at meddele ens tanker ved alle tænkelige midler, at stræbe efter velfærd og at gøre modstand mod undertrykkelsen.
3. Udøvelsen af de naturlige rettigheder har kun de grænser, der sørger for, at andre medlemmer af samfundet kan nyde de samme rettigheder.
4. Et menneske kan alene være underlagt nogle love, som det selv eller dets repræsentanter har givet sit samtykke til, og som er blevet kundgjort på forhånd, og som håndhæves efter loven.
5. Grundlaget for enhver suverænitæt ligger i nationen.
6. Intet organ, intet individ kan have nogen myndighed, som ikke udtrykkeligt udgår fra den.
7. Enhver regeringsmagt har som sit eneste mål det fælles vel. Denne interesse kræver, at den lovgivende, udøvende og dømmende magt holdes adskilt og bestemmes nærmere, og at deres organisering sikrer borgernes frie repræsentation, embedsmændenes ansvarlighed og dommernes upartiskhed.
8. Lovene bør være klare, præcise og ens for alle borgerne.
9. Skatterne bør være genstand for et frivilligt samtykke, og de bør opkræves proportionelt.
10. Og eftersom nye misbrug og hensynet til fremtidige generationer gør det nødvendigt at revidere enhver menneskelig indretning, bør det om nødvendigt være muligt for nationen i visse tilfælde at samle de delegerede ekstraordinært alene med henblik på at undersøge og rette forfatningens fejl og mangler.

Kilde: Thorup et al (2015).

sagde, at det var passende, at det skulle være Lafayette, der blev den første til at foreslå en rettighedserklæring: "He speaks of liberty as he has defended it," Gottschalk and Maddox (1969, 97), og en sådan erklæring burde være en præambel til forfatningen. Lally-Tollendal mente dog ikke, at de amerikanske erfaringer gav Frankrig den rette model, og han mente i øvrigt heller ikke, at en sådan erklæring burde udformes, før forfatningen var færdig. Uden yderligere debat blev Lafayettes forslag sendt ud til Nationalforsamlingens 30 udvalg til videre drøftelse.

Uden for kredsen af *américains*¹ var der udbredt modstand mod at kopiere de amerikanske Betegnelsen *américains* er lidt misvisende, for de var langt mere radikale end de amerikanske founding fathers.

ske rettighedserklæringer i stil og indhold. Det var opfattelsen, at de amerikanske staters rettighedserklæringer havde rødder i en engelsk frihedstradition, der var fremmed for Frankrig, og at de deri nævnte rettigheder ikke var universelle.

Lafayettes erklæring, hans tale og Lally-Tollendals tale blev trykt og citeret i talrige aviser, tidsskrifter og pamfletter, og de blev et stort samtaleemne i Paris, men samme aften blev Necker og tre andre ministre afskediget, og den næste morgen nåede rygtet Paris, og dét blev startskuddet på den folkelige revolution, der kulminerede med stormen på Bastillen den 14. juli, Pedersen (2019e).

Den anden forfatningskomite

Den 14. juli genoptoges debatten om men-

neskerettighederne. De deputerede kunne ikke blive enige om, hvorvidt en menneskerettighedserklæring skulle gå forud for en forfatning eller følge efter. De kunne kun blive enige om, at der skulle være en menneskerettighedserklæring, og de besluttede at nedsætte en ny og mindre forfatningskomite.

Den anden forfatningskomite bestod af otte medlemmer med to fra første- og andenstanden og fire fra tredjestanden. Komiteen kom til at bestå af Mounier, Sieyès, Talleyrand (biskop af Autun), Champion de Cicé (ærkebiskop af Bordeaux), Clermont-Tonnere, Lally-Tollendal, Le Chapelier og Bergasse. Flertallet i komiteen udgjordes af fem fra "højrefløjen" og Sieyès, Talleyrand og Le Chapelier fra "venstrefløjen".²

Forfatningskomiteen bad Sieyès om at udfærdige et forslag til en menneskerettighedserklæring, og den 10. læste Sieyès et udkast op for forfatningskomiteen. Også Target præsenterede den 17. juli et forslag med 31 artikler, Rials (1988, 608-612), Conaway (1902, 8-9).

Sieyès forslag

Den 20. juli oplæste Sieyès sin *Reasoned Exposition of the Rights of Man and Citizen* for Nationalforsamlingen. Sieyès afviste den amerikanske form for rettighedserklæring, som han opfattede som bestemt af de særlige historiske og nationale omstændigheder, hvorunder de var blevet forfattet. I stedet mente Sieyès, at en menneskerettighedserklæring skulle være en formulering af endemålet for en stats forfatning, udledt ud fra menneskets natur, og ikke en opremsning af specifikke rettigheder.

Sieyès' (1789b) udkast var en lang politisk-filosofisk tekst med mere principielle betragtninger "based on fundamental principles", Israel (2014, 79), og som titlen "Reasoned Exposition..." afslører, var Sieyès mere optaget af de overordnede principper og fornuftsbase-rede argumenter for menneskets rettigheder end af at opremse rettigheder i artikelform. Det

² Det er misvisende at tale om højre- og venstrefløj på dette tidspunkt. Der begyndte at opstå en "centrum-højre" gruppe, *Monarchiens*, i august måned, men ellers var der endnu ikke tydeligt identificerbare grupperinger eller fløje i Nationalforsamlingen

sidste gjorde han modvilligt "after the style of those of the Americans", og han opremser 32, 37 og 42 artikler i de tre offentliggjorte udgaver af sit skrift. Når man gennemlæser Sieyès' nummererede liste, så står det klart, at det ikke så meget er en opremsning af separate rettigheder som en komprimeret fremstilling af principperne for menneskets rettigheder.

Ifølge Sieyès må det være en af de første opgaver for den lovgivende forsamling at udforme en rettighedserklæring, fordi en sådan formulering af de samfundsmæssige mål skal virke som en rettesnor for udarbejdelsen af forfatningen, og det primære mål med en forfatning må være at beskytte menneskets og borgerens rettigheder: "the purpose of every society and thus of every political constitution is to make manifest, broaden and protect the rights of man and citizen. Therefore, it is their judgment that they must annunciate these rights, that a reasoned presentation of them in the form of a preamble must precede the constitution, that all political constitutions, without exception, must be preceded by the goals or objectives that all must strive to attain," Sieyès (1789d).

Sieyès havde som Condorcet den noget naive forestilling, at det var tilstrækkeligt at erklære sådanne rettigheder, for at de blev respekteret: "Knowledge of rights awakens a feeling for rights and a feeling for rights served to revive, in the depths of the soul, that wellspring of liberty that, among European peoples, has never entirely run dry," Sieyès (1789a, 146).

Sieyès – der ellers ikke var nogen rettighedstænk, jf. Pedersen (2019a) – tager udgangspunkt i en Lockesk opfattelse af negativ frihed som udledt af selvejerskabet: "Property of one's person is the most basic of rights. From this fundamental right is derived the property of act and the property of work, for work is nothing else but the useful exercise of one's faculties and, as such, obviously proceeds from property in oneself and one's actions. (...) property in external objects, or real property, is only a consequence, an extension of personal property," Sieyès (1789d).

Ifølge artikel 1 bygger samfundet på en samfundskontrakt: "Ethvert samfund kan kun være et resultat af alle medlemmernes frie overenskomst." Og selvejerskabstanken for-

muleres i artikel 3: "Ethvert menneske ejer sin egen person helt alene, og denne ejendom er uafhængelig." Det fører til frihedsbegrebet i artikel 4: "Ethvert menneske kan frit udøve sine personlige evner, blot på den betingelse at det ikke skader andres rettigheder." Og det implikerer (artikel 6), at "enhver borger er på samme måde fri til at bruge sine hænder flid og sin kapital på en sådan måde, som han finder god og nyttig for sig selv" og (artikel 5): "Ethvert menneske har ret til at tale eller tie. Ingen måde at offentliggøre sine tanker og sine følelser på bør forbydes nogen, og alle er i særdeleshed fri til at skrive, trykke eller lade trykke det, som behager dem, men altid på den ene betingelse, at man ikke krænker andres rettigheder."

Disse indledende artikler lyder meget Lockeinspirerede og liberale, og Sieyès synes slet ikke at være opmærksom på, at selvejer-skabstanken er i strid med at placere suveræniteten i nationen og ikke i individet,

I sine tre førrevolutionære pamfletter talte Sieyès konsekvent om "fællesviljen" og ikke om "almenviljen", fordi han mente noget andet med fællesviljen, end Rousseaus begreb om almenviljen. Ikke desto mindre taler Sieyès nu om, at der eksisterer en almenvilje, der er udtryk for et kollektivt mål. Det fremgår af artikel 26, at "Loven kan kun være udtryk for almenviljen", og loven kan "kun have den fælles interesse som mål". Der må altså eksistere nogle kollektive mål, som borgerne er enige om, og "Idet loven er et fælles instrument, en fælles viljes værk, kan den kun have den fælles interesse som mål. *Ét* samfund kan kun have *én* fælles interesse". Det bliver direkte autoritært, når Sieyès i den lange indledning skriver, at "Det er umuligt at skabe orden, hvis man hævdede at følge flere modsatrettede interesser. Samfundsordenen forudsætter nødvendigvis målets *enhed* og *enighed* om midlerne. En politisk sammenslutning er medlemmernes enige viljes værk," Sieyès (1789e, 122).

Sieyès skelner mellem borgernes naturlige og borgerlige rettigheder og deres politiske rettigheder: "de naturlige og borgerlige rettigheder er dem *med henblik på* hvis opretholdelse og udvikling, samfundet er dannet, og de politiske rettigheder er dem, *i kraft af* hvilke samfundet dannes," Sieyès (1789e, 121). De førstnævnte

rettigheder kalder han for *passive* rettigheder, og sidstnævnte for *aktive* rettigheder, ligesom han skelnede mellem passive og aktive borgere, jf. Pedersen (2019a).

Sieyès er ikke konsistent, for i sin indledning hævder han også, at "lighed med hensyn til politiske rettigheder er et grundlæggende princip. Den er hellig ligesom ligheden med hensyn til borgerlige rettigheder." Og han gentager sin formulering fra *Essay om privilegier*, at "ethvert privilegium er derfor uretfærdigt, afskyeligt og i modstrid med samfundets sande mål," Sieyès (1789e, 122).

Meget bemærkelsesværdigt nævnes hverken religionsfrihed, forsamlingsfrihed eller foreningsfrihed. Til gengæld indeholder udkastet – formentlig inspireret af fysiokraterne – er artikel om, at alle borgere har ret til social velfærd: "Every citizen has a right to the common benefits that result from living in society." Artikel XXV garanterer social forsorg: "Every citizen who is powerless to provide for his needs has a right to assistance from his fellow citizens," Sieyès (1789e). Sieyès overvejer ikke, hvordan sociale rettigheder kan være forenelige med selvejerskabet og den private ejendomsret.

Debatten om menneskerettigheder genoptages

Da den Konstituerende Nationalforsamling genoptog debatten om menneskerettighederne var det med udgangspunkt i forslaget fra Abbé Sieyès. Selv Mirabeau var dog kritisk over for Sieyès lange filosofiske betragtninger, Jennings (2011, 37), og flertallet i Nationalforsamlingen ønskede at undgå abstrakte filosofiske overvejelser i en menneskerettighedserklæring.

Fredag d. 24. juli besluttede de deputerede, at forfatningskomiteen skulle præsentere en rapport med resultaterne af deres arbejde, og den 27. juli fremlagde komiteen sit arbejde. Ærkebiskoppen af Bordeaux, De Cicé, indledte med en opsummering af komiteens overvejelser, og han gav udtryk for, at komiteen følte sig forpligtiget til at tage hensyn til de synspunkter, der var kommet til udtryk i *cahiers*. Forfatningskomiteens rapport omfattede ikke et opgør med standsopdelingen med dens juridiske privilegier og sociale skel, selv om en for-

fatning baseret på universelle rettigheder var et indirekte opgør med privilegiesamfundet, Baker (1989).

Mounier præsenterede et udkast til en rettighedserklæring med 16 korte artikler, der byggede på Lafayettes udkast og de amerikanske rettighedserklæringer, Rials (1988, 606-8). Mounier lagde lige så meget vægt på lighed i rettigheder som Sieyès, men Mouniers forslag adskilte sig fra Lafayettes og Sieyès' ved også at inkludere pligter, og religionsfrihed skulle tillades, såfremt det ikke "står i vejen for den offentlige tro."

De Ciccé præsenterede valget af menneskerettighedserklæring som et strategisk valg. Han roste Sieyès' udkast som et genis arbejde, men rejste også spørgsmålet, om den ville blive forstået af det store flertal af borgerne? Mouniers forslag kunne let forstås af de uuddannede, og de uuddannede kunne selv udfylde hullerne med principielle begrundelser. Det var dog ikke det eneste, der var på spil, og Sieyès understregede selv, at kun en systematisk fremstilling af menneskets rettigheder kunne retfærdiggøre og forklare Nationalforsamlingens udøvelse af den konstituerende magt. Formålet med en fransk rettighedserklæring skulle ikke være som den amerikanske Bill of Rights at begrænse statsmagten med en opremsning af rettigheder, men at begrunde indstiftelsen af en ny forfatning, og kun principielle betragtninger kunne legitimere, at der kun var én suveræn magt, nationen. Det underliggende spørgsmål var, om franskmændene reformerede et eksisterende regeringssystem eller indstiftede et helt nyt.

I slutningen af juli fremlagde Sieyès et revideret forslag med 42 artikler men uden den lange filosofiske indledning, Rials (1988, 614-621). Den 31. juli foreslog Servan en erklæring med 13 artikler, og den 1. august fremlagde Thouret et forslag med 28 artikler, Rials (1988, 636-640). Mellem den 30. juli og den 2. august havde Nationalforsamlingens sjette udvalg udfærdiget et forslag med 24 artikler, Birn (1994, 268), Rials (1988, 621-24).

Der var store uenigheder i Nationalforsamlingen, og der fandt en livlig debat sted om, hvorvidt der overhovedet skulle udfærdiges en menneskerettighedserklæring i dagene den 1.

til 4. august. Den unge hertug af Montmorency, der som Lafayette havde kæmpet i den amerikanske uafhængighedskrig, argumenterede for nødvendigheden af en menneskerettighedserklæring: "It is important to declare the rights of man before the constitution, because the constitution is only the continuation, the conclusion of this declaration."³

Mange konservative var modstandere af overhovedet at udfærdige en menneskerettighedserklæring. Malouet ønskede at udskyde den til efter færdiggørelsen af forfatningen: "The nation is waiting for us; it wants order, peace, and protective laws," og Malouet advarede mod at erklære "in an absolute manner the general principles of natural right, without modification by actual laws." Han fremhævede meget fremsynet, hvordan Frankrig ikke er Amerika, hvor flertallet var jordejere, der allerede var vant til frihed og social lighed, som aldrig havde haft feudalisme, og som på alle måder var bedre forberedt på frihed og demokrati. Malouet afviste ikke, at alle mennesker har lige ret til frihed, men at det under de givne omstændigheder – i et standsopdelt og privilegiebaseret samfund – var lige så vigtigt at fremhæve de retfærdige grænser for den naturlige frihed som friheden selv.⁴

Den ligeledes konservative Lally-Tollendal mente, at alle metafysiske ideer skulle tilsidesættes, og at en menneskerettighedserklæring skulle basere sig på den engelske Bill of Rights fra 1689, der var baseret på erfaring og et socialt hierarki. Mounier søgte ligeledes at begrænse henvisningen til abstrakte og rationalistiske principper. Flertallet ønskede imidlertid ikke at se bort fra filosofien og basere sig alene på en engelsk tradition, idet de gamle rettigheder og friheder var grundlæggende aristokratiske. Lally-Tollendal og Mounier endte derfor med at støtte Lafayettes korte og relativt ufilosofiske erklæring.

Rettigheder og pligter?

Debatten den 3. august kom til at handle om, hvorvidt en menneskerettighedserklæring

3 Tale af Duke Mathieu de Montmorency, August 1, 1789, Hunt (1996, 73-74).

4 Tale af Malouet, August 1, 1789, Hunt (1996, 75-76).

også skulle indeholde pligter. Mange konservative – især blandt de gejstlige – mente, at en menneskerettighedserklæring også skulle omtale borgernes pligter, og mange gejstlige advarede imod farerne ved at grundlægge et samfund på individualistiske principper. Selv den radikale revolutionære, Abbed Grégoire, var enig heri. Flertallet af de deputerede mente imidlertid ikke, at en erklæring om menneskets *naturlige* rettigheder kunne suppleres med pligter uden at løbe ind i en modstrid, og den 4. august stemte 570 deputerede imod og 433 for en erklæring om pligter, Popkin (2019, 161). Dermed havde de i realiteten også stemt for en menneskerettighedserklæring.

Den sociale revolution

Under en aftenssession den 4. august blev den feudale orden med alle dens standsprivilegier og skattefritagelser, hoveri og livegenskab ophævet, og ved samme lejlighed blev kirkens tiende afskaffet. Nattens beslutninger førte til en total omvæltning af samfundet. Det var *l'ancien régime*s sammenbrud som et økonomisk og socialt system, og det blev et vendepunkt i revolutionen, Fitzsimmons (2003), Pedersen (2020b). I ugen frem til og med tirsdag den 11. august, hvor alle aftenens beslutninger blev nedskrevet i et dekret, lå debatten om menneskerettighederne stille.

Efter den sociale revolution ændredes forudsætningerne for en menneskerettighedserklæring sig dramatisk, idet der nu ikke længere var nogen medfødte privilegier at tage hensyn til. Det gjorde det muligt at formulere en helt igennem individualistisk menneskerettighedserklæring baseret på abstrakte principper uden hensyntagen til traditionsbaserede privilegier.

Efter den folkelige revolution i Paris og oprøret på landet var det heller ikke længere så meget et despotisk monarki, der truede revolutionen, som det var de voldelige folkemasser, og de deputerede blev mere bekymrede over problemet med at opretholde den sociale orden. Det var en af grundene til den markante lovcentrerede udformning af mange artikler, og både de mere konservative kræfter og de mere radikale revolutionære kunne enes om at tildele den lovgivende magt ret til at begrænse frihedsrettighederne.

Genoptagelsen af arbejdet med Erklæringen

Afskaffelsen af det feudale regime udløste en flodbølge af nye forslag. De tilføjede ikke meget nyt til de tidligere forslag fra Lafayette, Sieyès, Mounier, Target m.fl., bortset fra at de nye forslag langt hyppigere end før henviste til Rousseaus begreb om almenviljen, Wright (1994, 227). Det gælder bl.a. for Thourets forslag, Rials (1988, 636-40), Sinetis forslag, Rials (1988, 649-55), og Rabaut Saint-Etiennes lange filosofiske forslag, Rials (1988, 669-84).

Den 12. august genoptog Nationalforsamlingen debatten om menneskerettighedserklæringen. Hidtil havde debatten bølget frem og tilbage mellem Sieyès' og Mouniers forslag, men det endte med, at begge blev afvist i deres helhed. Mounier og Lally-Tollendal hev derefter Lafayettes udkast frem igen.

Comité du cinq

Den 13. august blev der nedsat et femmands udvalg med Mirabeau i spidsen og med deltagelse af Jean-Nicolas Dèmeuniers, der var ekspert i amerikansk politik, biskoppen af Langres, og de to advokater Tronchet og Rhédon. Udvalget fik til opgave at udarbejde et nyt forslag på baggrund af dekretet fra den 11. august og de mange forslag til menneskerettighedserklæringer, der var blevet fremsat.

Komiteens forslag blev primært formuleret af Mirabeaus "tænketank" af intellektuelle hjælpere, der bistod ham med taler og skrivelser, og blandt disse var flere i eksil fra Geneve. En af skribenterne omtaler desillusioneret processen: "There we were (...) drafting, disputing, adding one word and eliminating four, exhausting ourselves in this ridiculous task, and finally producing our little piece of marquetry, our mosaic of supposedly eternal rights that had never existed," citeret i Baker (1994, 183).

Den 17. august fremlagde Mirabeau resultatet af komiteens arbejde med bemærkelsesværdige forbehold. Det var blevet til en erklæring med 19 artikler, der i form og indhold tilstræbte at bygge bro mellem den korte form fra Lafayette og de amerikanske rettighedserklæringer og Sieyès filosofiske afhandling. Mirabeau havde ikke helt opgivet de rationalistiske idealer, hvilket afspejlede sig i præamblen,

som næsten ordret endte med at blive præamblen til Menneskerettighedserklæringen.

Comité du cinqs udkast var både stærkt påvirket af fysiokraternes rationalisme og af Rousseau og dennes positive frihedsbegreb, hvor den enkelte først er fri, når han frigør sig fra sin egeninteresse og begær, der hindrer vedkommende i at forfølge sine egentlige mål ved at indgå fuldt og helt i almenviljen og gøre de fælles mål til sine egne. Baker (1994, 187) kalder udkastet for ”strikingly Rousseauian”. Efter at have erklæret, at alle er født frie og lige, defineres samfundskontrakten som grundlaget for det politiske styre med ord, der kom direkte fra Rousseaus *Samfundskontrakten*. Det erklæres også med formuleringer hentet fra *Samfundskontrakten*, at loven er udtryk for almenviljen, Baker (1989).

Mirabeaus forslag lagde mere vægt på nødvendigheden af lydighed, end Lafayette havde gjort, men situationen var nu også en anden. Det var ikke længere kongens villighed til at godkende Nationalforsamlingen, der truede revolutionen, men de voldelige parisiske masser.

Mirabeaus forslag bidrog dog ikke til at forene de modstridende opfattelser, og debatten den 18. august endte i ubeslutsomhed og vildrede. Mirabeaus forslag blev forkastet som grundlag for videre drøftelser. Pludselig foreslog Mirabeau så, at udarbejdelsen af en menneskerettighedserklæring skulle udsættes til efter færdiggørelsen af forfatningen, men det blev nedstemt.

Det sjette udvalgs udkast

Det sjette udvalg havde som det eneste af Nationalforsamlingens 30 stående udvalg udarbejdet et udkast til en menneskerettighedserklæring med 24 artikler, Rials (1988 (621-24)). Det var mere end dobbelt så langt som Lafayettes forslag end om Sieyès', og det var overvejende udarbejdet af ærkebiskop Champion de Cicé, og forslaget var mere konservativt og mindre filosofisk end mange af de andre forslag.

I artikel VIII, IX og X omtales borgernes naturlige pligter, og i artikel XVI og XVII erklæres det, at religionen og dens moralske orden er fundamental for samfundet, og at der

må kræves respekt for den offentlige kult.

Beslutningen om et fælles udgangspunkt

Det blev besluttet, at et af de talrige forslag, der var fremkommet, skulle lægges til grund for en artikel for artikel-debat i Nationalforsamlingen, og den 19. august stemte Forsamlingen om, hvilket forslag, der skulle lægges til grund. Det blev til en magtkamp mellem de moderate og konservative på den ene side og de mere revolutionære på den anden. De to grupper var omtrent lige store, men især *Monarchiens* talspersons, Lally-Tollendal, var en dygtig taktiker, Gauchet (1988).

Afstemningen endte med 605 stemmer for det sjette udvalgs lidet bemærkelsesværdige forslag, 245 stemmer for Sieyès' andet udkast og 45 for Lafayettes, Gottschalk and Maddox (1969, 222).⁵ Den politiske fordel ved det sjette udvalgs udkast var, at det i høj grad var baseret på Sieyès' principper, men var modereret tilstrækkeligt i form og indhold til at bygge bro til højrefløjen efter de foregående ugers sværm af mere venstreorienterede udkast, Wright (1994, 227).

Artikel for artikel-gennemgang

Den følgende uge fra torsdag d. 20. til onsdag d. 26. august gik med en artikel for artikel-gennemgang af det sjette udvalgs udkast, og i den proces blev der lånt forslag og formuleringer fra både Lafayettes, Sieyès', Mouniers, Mirabeaus og andres forslag. Kun det sjette udvalgs sidste fem artikler, 20-24, fandt vej til den endelige erklæring som artikel 12-16.

Da de deputerede begyndte på en artikel for artikel-gennemgang, fandt de, at sproget var alt for uninspirerende, og de ønskede en erklæring, der kunne appellere til alle mennesker og til alle tider, og pludselig fandt de et velformuleret afsnit frem fra Mirabeaus forslag til en præambel, som appellerede til de deputeredes ønske om en højstemt og højtidelig erklæring.

Præamblen

Erklæringen indledes med en præambel, hvor den franske revolutions rationalisme og universelle rettighedstænkning kommer klart

⁵ Israel (2014, 84) nævner stemmerne 620 for Mirabeaus forslag, 220 for Sieyès' forslag og 45 for Lafayettes.

til udtryk:

”Det franske folks repræsentanter samlet i egenskab af Nationalforsamlingen har i betragtning af, at uvidenhed, glemsel eller foragt for menneskets rettigheder er de eneste årsager til samfundenes ulykker og regeringernes fordærv, besluttet at fremstille menneskets naturlige, uafhængelige og hellige rettigheder i en højtidelig erklæring, sådan at denne erklæring, idet den hele tiden er nærværende for alle medlemmer af samfundslegemet, uophørligt minder dem om deres rettigheder og pligter; sådan at den lovgivende magts og den udøvende magts handlinger, idet de hvert øjeblik kan sammenlignes med formålet for enhver politisk institution, på denne måde respekteres i højere grad; sådan at borgernes klager, der herefter er begrundet i nogle simple og ubestridelige principper, altid fører til opretholdelsen af Forfatningen og alles lykke.

Følgelig konstaterer og erklærer Nationalforsamlingen i det Højeste Væsens nærvær og under dets beskyttelse følgende rettigheder tilhørende mennesket og borgeren:”

Præamblen blev debatteret den 20. august. Der var indkommet flere forslag, men det endte med Mirabeaus forslag, Rials (1988, 747-49). Kun henvisningen til et ”højeste væsen” blev tilføjet.

Mirabeau havde været inde på de samme tanker i *Essay sur le despotisme* fra 1775, hvor han skrev, at ”the long-term ignorance of the rights of man has made us rush into our chains” og ideen om, at ”uvidenhed, glemsel eller foragt for menneskets rettigheder er de eneste...” var tydeligt inspireret af Quesnay, der i sin *Droit naturel* skriver, at: ”ignorance is the most general cause of the evils of the misfortunes of the human race”, citeret i Baker (1994, 165). Der var en lang række af de deputerede, der gav udtryk for en lignende opfattelse, inspireret af fysiokraterne, deriblandt Comte de Castellane, Barnave, Desmenuniers, Condorcet og Sieyès.

Præamblen afspejler fysiokraternes rationalistiske forestilling om, at hvis blot menne-

skets naturlige rettigheder erklæres for alle, så vil det fjerne årsagerne til samfundenes ulykker. Institutioner, kultur og sædvaner spiller ingen rolle, ligesom det negligeres, at mennesker oftest forfølger deres egeninteresse, og at magt har det med at korrumpere - hvad den franske revolution ellers er det klareste eksempel på.

Ifølge fysiokratisk tænkning er offentlig viden om rationelle principper for den samfundsmæssige orden det afgørende middel til at afhjælpe magtmisbrug. Fysiokraterne havde en forestilling om, at så snart alle i samfundet var oplyst om deres rettigheder, ville det selvindlysende i principperne, umuliggøre et despotisk

styre, hvorfor alle institutionelle principper for magtdeling og checks and balances var inderligt overflødige. I årtier havde fysiokrater argumenteret imod magtdeling, og havde erklæret, at autoriteten skulle være udelt men rationel, Baker (1994). Sieyès gav udtryk for en lignende opfattelse, og det er også en opfattelse, der findes hos Diderot og Rousseau.

Den radikale fløj af revolutionens ledere afviste alle de hidtidige naturretsteorier fra Grotius, Hobbes, Pufendorf og Locke og postulerede i stedet, at rettighederne er givet af naturen, Israel (2014, 77-8), men det er værd at hæfte sig ved, at det ikke fremgår af præamblen, hvor menneskets rettigheder stammer fra. De mere radikale af de franske revolutionære ville gerne have en erklæring, der var mere universel og mere filosofisk rationel end de amerikanske rettighedserklæringer, der som Uafhængighedserklæringen henviste til en Skaber, men det er helt udeladt af præamblen. Rettighederne omtales som naturlige og hellige, hvilket kan indikere en henvisning til en naturretlig tankegang såvel som til Gud, men det er ikke eksplicit i modsætning til i den amerikanske Uafhængighedserklæring, hvor det hedder, at alle mennesker ”af deres skaber er blevet udstyret med visse uafhængelige rettigheder”. Det hævdes i artikel 1, at ”Mennesket fødes og forbliver frie og lige i rettigheder”, men det forklares ikke, hvor rettighederne stammer fra. Det

”menneskets naturlige, uafhængelige og hellige rettigheder”

er bare nogen, man på uforklarlig vis er født med.

Menneskerettighedserklæringens artikler

Mounier tog initiativet, og foreslog de tre første artikler den 20. august om aftenen, og her drog han fordel af den manglende opbakning til det sjette udvalgs første seks artikler. Mouniers forslag var tydeligt inspireret af formuleringer fra Lafayette, og de to første artikler minder om den amerikanske Uafhængighedserklæring. Den endelige formulering er næsten ordret fra Lafayettes forslag:

1. Mennesket fødes og forbliver frie og lige i rettigheder. De sociale skel kan kun være begrundet i den fælles nytte.

Det er en universalistisk opfattelse af rettigheder, der gives udtryk for. Det er alle mennesker og ikke kun franskmænd, der har rettigheder, og det må implicere, at det også gælder grupper, der hidtil har været uden lige rettigheder som protestanter, jøder, sorte og kvinder. Samtidig var det en fornægtelse af monarkens guddommelige rettigheder og alle arvelige privilegier, der var muliggjort efter beslutningerne den 4. august.

Der er ikke i Menneskerettighedserklæringen nogen henvisning til en oprindelig naturtilstand eller samfundskontrakt, men Edelstein (2016, 2019) omtaler det alligevel som hørende under det, han kalder for "the preservation regime" for rettigheder: at individer *bevarer* deres naturlige rettigheder fra naturtilstanden, når de indtræder i samfundstilstanden, hvilket også fremgår af artikel 2. Samme opfattelse genfindes i den amerikanske Uafhængighedserklæring, og det var også den opfattelse af naturlige rettigheder, som fysiokraterne havde gjort sig til talsmænd for.

Artikel 2 følger op ved at definere, hvad der er formålet med statsmagten, nemlig at *bevare* menneskets naturlige og umistelige rettigheder, heriblandt retten til "modstand mod undertrykkelsen".

2. Formålet med enhver politisk sammenlutning er bevarelsen af menneskets naturlige og umistelige rettigheder. Disse rettigheder er frihed, ejendom, sikkerhed og modstand mod undertrykkelsen.

Som med Lafayettes forslag, er det mærkværdigt, at "modstand mod undertrykkelsen" omtales som en naturlig rettighed, og ikke som en social konvention, der er resultatet af en samfundskontrakt.

Det er meget sigende, at det var artikel 1, der mødte størst modstand fra de radikale revolutionære, der var mere kollektivistiske end individualistiske, og som på trods af deres entydige opbakning til ideen om en menneskerettighedserklæring ikke var ubetingede tilhængere af at give individets rettigheder forrang frem for nationens rettigheder. Der var straks mindre uenighed om artikel 2, og artikel 3 var der bred opbakning til fra både "venstre" og "højre" i Nationalforsamlingen.

Artikel 3 stammede ligeledes fra Mouniers forslag fra den 27. juli og dermed fra højre fløj i Nationalforsamlingen, men Mounier havde hentet formuleringen næsten ordret fra Lafayettes artikel 5 og 6, og Lafayette var en del af centrum-venstre grupperingen i Nationalforsamlingen.

3. Oprindelsen til al suverænitet ligger efter sit væsen i nationen. Intet organ, intet individ kan udøve nogen myndighed, som ikke udtrykkeligt udgår fra den.

Anden del af artiklen indebærer et opgør med det absolutte monarki, hvis myndighed ikke udgår fra nationen. Første del af artiklen placerer suveræniteten i nationen, og de franske revolutionære bevarede betydningen af suverænitet, som begrebet var blevet forstået under det absolutte monarki og hos Bodin (1576) og Rousseau (1762) som absolut og udelt. Det er en filosofisk ide, der er i direkte modstrid med forestillingen om det suveræne individ, der besidder nogle naturlige og ukrænkelige rettigheder. Hvis suveræniteten ligger i nationen og ikke hos individerne, så har nationen ret til at træffe kollektive beslutninger om alt, og det indebærer, at nationens rettigheder står over individets rettigheder. Hvis nationen er suveræn, kan individet ikke samtidig være det.

Dagen efter tog venstrefløjen initiativet, og med udgangspunkt i *comité du cinqs* udkast foreslog Alexandre de Lameth artikel 4-6, og formuleringen fra *comité du cinqs* udkast blev til den endelige *Erklærings* artikel 4 og 5.

Artikel 1, 2 og 4 er traditionelle liberale for-

muleringer, der var inspireret af de amerikanske rettighedserklæringer, og første del af artikel 4 definerer nærmest negativ frihed:

4. Friheden består i at gøre alt det, som ikke skader andre: udøvelsen af hvert enkelt menneskes naturlige rettigheder har kun de grænser, som sikrer, at andre medlemmer af samfundet kan nyde de selv samme rettigheder. Disse grænser kan kun fastlægges ved lov.

Sidste sætning om, at "disse grænser kan kun fastlægges ved lov", gør det klart, at nationen har den suveræne ret til at lovgive om alt, også om indskrænkninger af de individuelle rettigheder, men i artikel 5 præciseres det, at loven kun kan forbyde de handlinger, der er skadelige for *samfundet*, men ikke for andre individer. Artikel 5 introducerer på den måde en ny kriminel kategori, at være en fjende af folket eller nationen, der kom til at spille en vigtig rolle under terrorregimet.

5. Loven har kun ret til at forbyde de handlinger, der er skadelige for samfundet. Alt det, som loven ikke forbyder, kan man ikke lægge hindringer i vejen for, og ingen kan tvinges til at gøre det, som den ikke foreskriver.

Artikel 6 sikrer lige politiske rettigheder, retten til politisk repræsentation, lighed for loven og lige adgang til erhverv, og formuleringen om "alle borgeres ret til personligt eller gennem sine repræsentanter" implicerede lige valgret for alle borgere. Gode liberale principper, men første sætning i artikel 6 siger også, at "Loven er udtryk for almenviljen". Formuleringen blev foreslået af Talleyrand fra venstrefløjen og støttet af Barnave, og den affødte en ophedet debat.

Selv om Rousseau ikke var den første, der havde anvendt begrebet almenviljen (*volonté générale*), se Pedersen (2019a, 21-22), så opfattedes "almenviljen" som en henvisning til Rousseau. Mirabeaus henvisning til almenviljen er uden tvivl en henvisning til Rousseau (1762; bog 3, 15), og det samme for Sieyès, der ellers i sine før-revolutionære skrifter konsekvent taler om fællesviljen, fordi han ikke delte Rousseaus opfattelse af almenviljen.

Det var ikke en unik formulering, at loven er udtryk for almenviljen, Popkin (2019, 97),

Edelstein (2019, 182), og samme formulering fandtes i Mirabeaus og *Comité du cinqs* udkast, i det sjette udvalgs artikel 12, i Sieyès' artikel XXVI og i Mouniers artikel VI. Faktisk findes formuleringen i 26 ud af 47 udkast til menneskerettighedserklæringer samlet i Rials (1988).

Når Mounier anvendte begrebet, selv om han betragtede Rousseaus *Samfundskontrakten* som et af de værste bøger, der nogensinde var skrevet, så var det i anden betydning, som det forklares i hans artikel 11: "Loven kan ikke etableres uden samtykke fra borgerne eller fra deres frit valgte repræsentanter, og det er i denne forstand at loven må være udtryk for almenviljen," Rials (1988, 613).

6. Loven er udtryk for almenviljen. Alle borgere har ret til personligt eller gennem sine repræsentanter at medvirke til dens dannelse. Den bør være den samme for alle, hvad enten den beskytter eller straffer. Idet alle borgerne i dens øjne er lige, har de alle lige adgang til alle offentlige æresposter, stillinger og embeder alt efter deres evner og uden nogen anden forskel end deres dyd og deres talenter.

Det er i sig selv lidt besynderligt, at det i en menneskerettighedserklæring defineres, hvad en lov er, og at den fremhæver den kollektivistiske ide om, at der eksisterer en almenvilje, men med artikel 3 og 6 bliver det klart, at forfatterne bag menneskerettighedserklæringen var splittet mellem to modstridende principper: at individer har rettigheder og at nationen er suveræn og med ret til at lovgive om alt. Det er i sidste ende nationen eller nationens repræsentanter i Nationalforsamlingen, der bestemmer menneskets rettigheder, og den lovgivende forsamling er den endelige dommer i det spørgsmål.

Retsstatsprincipper: Artikel 7-9

Der var betydelig større enighed om de efterfølgende artikler 7-9, der omhandler mere almene retsstatsprincipper, og de blev alle vedtaget den 22. august.

Artikel 7-9 blev foreslået af Target og Duport, og artikel 7 var påvirket af Sieyès' artikel XIX-XXI,⁶ men den var foreslået af Ma-6 Ifølge Forsyth (1987, 109) er det kun artikel 7 i menneskerettighedserklæringen, der direkte stam-

louet fra den monarkistiske lejr. For Malouet handlede det om at styrke myndighedernes autoritet, hvorimod Sieyès havde opfattet sætningen som udtryk for, at individernes frihed udfolder sig gennem fællesviljens autoritet, Gauchet (1988).

Artikel 7 indledes med at erklære, at ingen kan fængsles eller anklages uden ved lov, hvilket udelukker brugen af de hadede *lettres de cachet*. Den sidste del af artiklen om at man gør sig skyldig i en forbrydelse ved at gøre modstand mod anholdelse var en logisk følge af den Rousseauske opfattelse, at loven er udtryk for almenviljen.

7. "Et menneske kan kun anklages, arresteres eller tilbageholdes i de tilfælde, som loven fastsætter og i overensstemmelse med de former, som den foreskriver. Dem, som anmoder om, besørger, håndhæver eller lader håndhæve nogle vilkårlige ordrer, bør straffes, men enhver borger, som stævnes eller pågribes i kraft af loven, bør øjeblikkelig adlyde. Han gør sig skyldig i en forbrydelse ved at gøre modstand."

Det præciseres i artikel 8, at ingen kan straffes for at overtræde en lov, der ikke var gyldig på gerningstidspunktet, og at enhver skal formodes at være uskyldig, indtil det modsatte er bevist. Det hedder endvidere, at loven kun bør fastsætte de straffe, der er strengt nødvendige, hvilket er en afvisning af tortur og andre umenneskelige strafformer.

8. "Loven bør kun fastsætte de straffe, der er strengt nødvendige og helt indlysende, og folk kan kun straffes i kraft af en lov, der blev vedtaget og bekendtgjort, før overtrædelsen fandt sted, og som håndhæves ifølge loven."
9. "Ethvert menneske formodes at være uskyldig, indtil det er blevet dømt skyldigt; hvis det forekommer strengt nødvendigt at arrestere vedkommende, så skal enhver strenghed, som ikke ville være nødvendig for at sikre sig hans person, straffes hårdt af loven."

mer fra Sieyès.

Religionsfrihed: artikel 10⁷

På trods af navnet havde Toleranceediktet fra 1787 ikke givet frihed for religionsudøvelse til protestanter, og de forslag, der havde været fremlagt angående religion før den 4. august nævnte også kun trosfrihed og ikke religionsudøvelsesfrihed. Hverken Lafayette eller Sieyès havde nævnt religionsfrihed i deres udkast som allerede nævnt. Mounier havde heller ikke formuleret en artikel, der afveg væsentligt fra 1787 ediktet. Det hed i Mouniers artikel XXI: "Ingen person skulle blive forstyrret for sine religiøse holdninger, givet at han overholder lovene og ikke forstyrrer den offentlige tro (*culte public*)," Rials (1988, 614).

Den 18. august efterlyste abbed Grégoire, at religion blev inkluderet i menneskerettigheds-erklæringen, og debatten om religionsfrihed fandt sted den 22. og 23. august og blev hurtigt tumultarisk, Walton (2009).

Det var det sjette udvalgs forslag, der dannede udgangspunkt for debatterne, men det sjette udvalgs udkast var endnu mere restriktivt end Mouniers forslag, og i artiklerne XVI-XVIII erklæres det, at det er afgørende, at religionen respekteres, og at det nødvendiggør en etableret tro. Det sjette udvalg foreslog blot, at "ingen borger skal blive begrænset, der ikke skaber problemer for den etablerede tro," Rials (1988, 623), Birn (1994, 269).

Biskoppen af Clermont, Francois de Bonal, indledte debatten den 22. ved at argumentere for, at forfatningen måtte hvile på et religiøst grundlag, hvilket affødte en ophedet debat.

Comte de Castellane reagerede ved i stedet at foreslå fuldstændig religionsfrihed: "No one should be harassed for his religious opinions, or restricted in the exercise of his religion," Birn (1994), Popkin (2019).

Castellanes forslag blev støttet af præsten, Charles Laborde, der hævdede, at religionsfrihed er en naturlig rettighed, og af Mirabeau, der afviste enhver tale om tolerance, og argumenterede for, at trosfrihed er en rettighed: "To me religious liberty is a right so sacred that the word tolerance, which is intended to express it, seems itself to be tyrannical, for the existence of the authority which has the power to tolerate

⁷ Dette og det næste afsnit er i hovedtræk taget fra Pedersen (2017).

is oppressive to liberty of thought by the very fact that it tolerates, and therefore would be capable of not tolerating,” Luttrell (1990, 276).

Mange af de gejstlige frygtede, at revolutionen var en kampagne mod den katolske kirke – eller ligefrem mod Gud – og flertallet i Nationalforsamlingen ønskede indsat en klausul om, at religionsudøvelsen ikke måtte true den offentlige orden, hvilket alle opfattede som ensbetydende med opretholdelsen af den katolske kirkes særstatus.

Mirabeau og Rabaut Saint-Étienne tog skarpt afstand fra enhver omtale af en officiel religion, og sidstnævnte krævede fuld religionsfrihed for alle protestanter og jøder: “Your principles are that liberty is a common good, and that all citizens have an equal right to it. (...) Liberty must then belong equally and in the same manner to all the French,” Popkin (2019, 164-65).

Så langt ville flertallet i Forsamlingen trods alt ikke gå, og først blev anden del af Castellanes forslag om religionsfrihed, ”begrænset i udøvelsen af sin religion” slettet, og dernæst blev ”religiøse meninger» ændret til «sine meninger, selv ikke de religiøse meninger». Endelig vandt biskoppen i Lydda, Jean-Baptiste Gobel tilslutning til yderligere at lægge restriktioner på religionsfriheden med tilføjelsen ”givet at deres tilkendegivelse ikke forstyrrer den offentlige orden”, og endelig blev det tilføjet ”således som den er fastlagt ved lov”.

Efter en intens debat den 23. endte det med en artikel, der garanterer trosfriheden, men som udskød det til senere at præcisere, hvor grænserne skulle gå for den offentlige religionsudøvelse:

10. ”Ingen bør forulempes for sine meninger, selv ikke de religiøse meninger, givet at deres tilkendegivelse ikke forstyrrer den offentlige orden, således som den er fastlagt ved lov.”

Formuleringen ”selv ikke de religiøse meninger” [*même religieuses*] antyder, at religiøse meninger ikke fortjener samme beskyttelse som andre meninger, og hvad angår den offentlige udøvelse af ens religion, ydede artiklen ikke nogen substantiel beskyttelse.

Opfattelsen af, hvad der er den offentlige orden, var fundamentalt anderledes i 1789 end

i dag. Det omfattede en religiøs og moralsk orden og samfundsmoral, som revolutionen havde arvet fra *l'ancien régime*, Walton (2009), og formuleringen i artikel 10 udelukkede ikke, at ”offentlige orden” kunne betyde en katolsk moralsk orden. Som Mirabeau bemærkede, så ville det stride mod menneskerettighedserklæringens artikel 3, hvori der står, at ”Intet organ, intet individ kan udøve nogen myndighed, som ikke udtrykkeligt udgår fra” nationen.

I realiteten afveg artikel 10 ikke meget fra Toleranceediktet fra 1787, der tolererede protestanter men ikke sikrede dem retten til offentligt at udøve deres religion. Hvis det blev besluttet ved lov, at katolicismen er Frankrigs officielle religion, og at protestanter forstyrrer den offentlige orden, så ville det være i overensstemmelse med artiklen. På samme måde nævnes politiske rettigheder heller ikke, så protestanter havde fortsat ikke stemmeret.

Erklæringen satte ikke nogen klar grænse for statsmagten i forhold til religionsudøvelsen, og den manglende beskyttelse af religionsfriheden var måske et resultat af den radikale oplysnings tvetydige forhold til frihed for religionsudøvelse, der gik tilbage til Spinozas (1670) politiske filosofi ifølge hvilken, trosfrihed er en individuel ret, fordi staten ikke fuldt ud kan kontrollere den enkeltes tanker, men hvor staten har ret som den har magt til at regulere og undertrykke religionsudøvelsen, se Pedersen (2016). Ifølge Rosenblatt (2011) var det netop den radikale oplysnings svage og fundamentalt fejlbehæftede og modsætningsfyldte tilslutning til religions- og ytringsfrihed, der var problemet.

De franske revolutionæres tvetydige forhold til religionsfrihed er så meget desto mere bemærkelsesværdigt, som det i England i det 17. århundrede og i de amerikanske kolonier i det 17. og 18. århundrede var kampen for religionsfrihed, der banede vejen for politisk frihed.

Ytrings- og pressefrihed: artikel 11

Debatten om ytringsfrihed den 24. august forløb roligt sammenlignet med debatten de foregående dage, og udgangspunktet var som før det sjette udvalgs udkast, hvori det hed, at: “The free communication of ideas being a right

of the citizen, it must not be restricted in so far as it does not infringe on the rights of others,” men som med debatten om religionsfrihed dagen før blev henvisningen til andres rettigheder afvist, Walton (2009).

Der opstod hurtigt enighed om første del af artiklen, der afskaffede forhåndscensuren, men igen var det formuleringen af begrænsningerne på ytringsfriheden, der skabte intens debat. Rabaut Saint-Etienne støttet af Robespierre var imod enhver begrænsning af pressefriheden og mente, at begrænsninger i stedet skulle indsættes i forfatningen.

Mirabeau gav debatten en ny drejning ved at argumentere for, at begrænsninger på ytringsfriheden ikke bør have karakter af forhåndscensur men efterfølgende straf: “We give you a desk to write a calumnious letter, a press for libel; you must be punished once the crime is committed: it is a matter of repression, not restriction; it is the crime one punishes, and the freedom of men should not be hampered under the pretext that they might want to commit crimes,” Walton (2009, 91).

I den endelige version stammer formuleringen i første del af artiklen fra Mirabeau, mens den anden del er fra La Rochefoucaulds forslag. Det fremhæves, at alle borgere frit kan ytre sig og lade trykke, hvad de vil, men at skribenter og trykkere må stå til ansvar for det, de skriver og trykker, og det med love, der endnu ikke var udfærdiget:

11. ”Den frie meddelelse af tanker og meninger er en af menneskets mest værdifulde rettigheder; alle borgere kan da frit tale, skrive og trykke, hvad de vil med den undtagelse, at de må stå til ansvar for misbruket af denne frihed i de tilfælde, som loven fastsætter.”

Formuleringen om at stå til ansvar for misbrug er vag, fordi der ikke kunne opnås enighed om præcis hvor, grænserne for ytringsfriheden skulle gå, og hvordan ytringsfriheden skulle afvejes i forhold til andre kerneværdier som katolicismen, almenviljen, nationen, sædvaner og ære. Men ingen mente, at ytringsfriheden skulle være uden grænser.

Det forblev uklart, om ”misbrug” kun omfattede krænkelser af andre individer som injurier, eller om det også kunne omfatte verbale

angreb på almenviljen og nationen, den offentlige moral, religionen, Nationalforsamlingen, regeringen – eller republikkens enhed. Det blev udskudt til den senere udfærdigelse af straffeloven, som kom i 1791, at definere grænserne for ytringsfriheden.

Artikel 11 ydede dermed ikke nogen substantiel beskyttelse af ytringsfriheden, og det skulle da også vise sig efterfølgende, at *Erklæringen* ikke hindrede vedtagelsen af love, der krænkede ytrings- og pressefriheden.

Artikler om statsmagten

Artikel 11-13 blev alle vedtaget den 24. august, og artikel 12-13 og 15-17 omhandler ikke individuelle rettigheder, men handler om lovgivningen og om indretningen af statsmagten.

Artikel 12 og 13 omhandler indstiftelsen af en offentlig tvangsmagt for at beskytte menneskets og borgerens rettigheder. Artikel 12 stammede fra det sjette udvalgs udkast, og der er særligt tænkt på de væbnede styrkers underordning under hensynet til den fælles nytte. Det fremgår af artikel 13, at de offentlige opgaver må være finansieret med skatter, og artikel 13 gør op med alle arvelige skatteprivilegier ved at erklære, at skattebyrden bør være fordelt ligeligt mellem borgerne afhængig af deres betalingsevne. Artikel 14 slår fast, at alle borgere har ret til gennem deres repræsentanter at træffe beslutning om og give deres frie samtykke til beskatningen, altså princippet om ingen beskatning uden repræsentation.

12. Beskyttelsen af menneskets og borgerens rettigheder nødvendiggør en offentlig tvangsmagt: denne tvangsmagt er da indstiftet til gavn for alle og ikke til den særlige nytte for dem, som den er blevet betroet til.
13. Til opretholdelsen af den offentlige tvangsmagt og til de administrative udgifter er et fælles skattebidrag uundværligt. Det bør være fordelt ligeligt mellem borgerne alt efter deres evne.
14. Hver enkelt borger har ret til selv eller gennem sine repræsentanter at fastslå nødvendigheden af det offentlige bidrag, give sit frie samtykke til det, følge med i måden det bruges på og bestemme bidra-

gets forholdsmæssige andel, beregningsgrundlaget, opkrævningen og varigheden af det.

Artikel 15 giver borgerne et juridisk grundlag for at holde politikere og embedsmænd ansvarlige for, om de overholder loven. Forslaget minder i indhold og form om Sieyès' forslag.

15. Samfundet har ret til at stille enhver øvrighedsperson til ansvar for sin administration.

Artikel 16 omhandler det forfatningsmæssige spørgsmål om magtdeling. Der var kommet flere forslag fra bl.a. Lameth, Target og Mounier, men på Lally-Tollendals forslag endte artikel 16 med at blive taget fra *comité du cinqs* udkast og havde en så løs formulering, at den stort set kunne tilfredsstille alle. Artiklen blev behandlet på den sidste dag og vedtaget uden større debat. Eneste væsentlige diskussion handlede om, hvorvidt artiklen overhovedet hørte hjemme i en rettighedserklæring, og om den ikke tog forskud på selve forfatningen, Wright (1994). Erklæringens politiske program i artikel 3, 6 og 16 er omtalt nærmere i Pedersen (2020c).

16. Ethvert samfund, hvori der ikke er sørget for rettighedernes beskyttelse, og hvori statsmagternes deling ikke er fastlagt, har ikke nogen forfatning.

Artikel 14-16 blev besluttet den 26. august, og da debatten om artikel 16 var afsluttet, ønskede mange deputerede at kaste sig over forfatningen igen, men det lykkedes for Adrien Duport⁸ i sidste øjeblik at få tilføjet en artikel 17, der omhandler ejendomsrettens ukrænkelighed og betingelser for ekspropriation af ejendom. Artiklen må ses i lyset af begivenhederne den 4. august, og den skulle sikre, at bønderne betalte kompensation for, at adelen afskrev deres herremandsrettigheder, der havde en betydelig økonomisk værdi, Jennings (1992).

⁸ Adrien Duports var adelig og dommer i Paris-parlamentet, og en intellektuel, der var stærkt påvirket af oplysningstidens ideer. Det var Duport, der stod bag dannelsen af De Tredives Selskab i november 1788, der kæmpede for dobbeltrepræsentation til tredjestanden, og som promoverede ideen om, at valgkredsens *cahiers* skulle indeholde krav om en menneskerettighedserklæring, se Pedersen (2019c).

17. Idet ejendomsretten er en ukrænkelig og hellig ret, kan ingen fratages denne, medmindre en samfunds nødvendighed, der er konstateret på lovmæssig vis, helt indlysende kræver det, og på betingelse af en retfærdig og forudgående erstatning.

Det kan undre, at noget så centralt som den private ejendomsret ikke blev omtalt sammen med artikel 1, 2 og 4, især fordi ejendomsretten omtales i artikel II-IV i det sjette udvalgs udkast. I artikel III nævnes det, at ejendomsretten udledes af brugen af ens evner, og i artikel IV hævdes det, at hvert menneske har en juridisk ret til sin frihed og sin ejendom, Rials (1988, 622).

Duport forsøgte også at få vedtaget en artikel 18, der skulle gøre offentlig velfærd til en politisk rettighed, og fysiokraten Dupont de Nemours kom også med et forslag om, at "All members of society, whether they are indigent or disabled, have a right to free assistance from their fellow citizens," Edelstein (2019, 185).

Det var formentlig kun pga. udmattelse og et ønske om at påbegynde arbejdet med forfatningen, at der ikke kom nogen sociale rettigheder med i erklæringen fra 1789. Til gengæld blev sociale rettigheder inkluderet i Robespierres menneskerettighedserklæring fra 1793.

Vedtagelsen af Erklæringen

De deputerede afsluttede deres diskussioner den 26. august, og dagen efter stemte de om at suspendere al videre debat om Menneskerettighedserklæringen og foreløbig godkendte de 17 artikler som *Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder*.

Kongen nægtede i første omgang at underskrive Menneskerettighedserklæringen samt dekretet fra den 11. august, men det endte med, at Ludvig XVI blev tvunget til det den 6. oktober 1789, da "kvindemarchen" til Versailles truede kongefamiliens sikkerhed, jf. Pedersen (2020c).

Selv om de deputerede havde erklæret over for hinanden, at menneskerettighedserklæringen var ufærdig, fik den hurtigt sit eget liv. Den var det klareste udtryk for den franske revolutions idealer, og da Nationalforsamlingen i august 1791 havde færdiggjort forfatningen, var det blevet næsten utænkeligt at revidere-

Figur 2. Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder



re Menneskerettighedserklæringen. Thouret skrev, at "this declaration has acquired (...) a sacred and religious character. It has become the creed of all the French, it is published in

every format, it is posted on the walls in all public places and even in the homes of peasants; it has been used to teach children to read," Popkin (2019, 167-68).

Menneskerettigheder som kampråb

Menneskerettighedserklæringen skabte et nyt politisk sprog baseret på en ideologisk forestilling om menneskets rettigheder. Det blev til "a common linguistic currency", Jennings (2011, 36), og Menneskerettighedserklæringen fik sin egen dynamik og blev et kampråb for grupper, der krævede lighed i rettigheder.

Inden for kort tid blev spørgsmålet rejst om protestanternes og dernæst jøders stemmeret, og inden der var gået to år, havde alle religiøse minoriteter fået religionsfrihed og stemmeret. Professioner kunne heller ikke længere udelukkes, så også bøddler og skuespillere fik stemmeret, i 1792 fik frie sorte mænd stemmeret, og i 1794 blev slaveriet i kolonierne afskaffet. Også kravet om kvinders stemmeret blev rejst, men uden at det lykkedes at skabe flertal for kvinders lige rettigheder. Til gengæld blev homoseksualitet afkriminaliseret.

Det var ikke en udvikling, der havde nogen bred folkelig støtte. Det var et resultat af det revolutionære lederskabs filosofiske ideer, Israel (2012), og det var i høj grad resultatet af, at de deputerede følte sig forpligtet på deres egne formuleringer om, at "Mennesket fødes og forbliver frie og lige i rettigheder". Det var primært grupperingerne "til venstre", der var mest liberale i disse spørgsmål, hvorimod de gejstlige dominerede den konservative reaktion.

Protestanternes rettigheder

Der levede 100-200.000 protestanter i Frankrig, og de havde fået visse borgerlige og religiøse rettigheder med toleranceediktet i 1787, men ikke retten til fri religionsudøvelse, jf. Pedersen (2019c, 45). Menneskerettighedserklæringen var bevidst uklar mht. religionsudøvelse, og den stillede ikke protestanter markant bedre end Toleranceediktet havde gjort, ligesom artikel 10 ikke nævner politiske rettigheder. Protestanter havde været udelukket fra politiske rettigheder og offentlige embeder siden ophævelsen af Nantesediktet i 1685, og det ændrede Menneskerettighedserklæringen ikke på.

Menneskerettighedserklæringens universalisme blev testet, da spørgsmålet blev taget op i december 1789 i forbindelse med afholdelse af kommunalvalg, og det endte den 24. decem-

ber 1789 med, at protestanter fik valgret, og det samme gjorde alle professioner som skuespillere og bøddler. Det var første gang i historien, at minoritetstrossamfund fik lige religiøse og politiske rettigheder, og nu fik calvinister, lutheranere og andre protestanter samme rettigheder som katolikker.

Jøders rettigheder

Da først protestanter havde fået lige politiske rettigheder, var det som om sluserne åbnede sig, og nu rejste spørgsmålet sig om jøders rettigheder. Der var omkring 40.000 jøder i Frankrig i 1789, og i modsætning til protestanter blev jøder ikke straffet for at dyrke deres religion offentligt, men de havde kun få borgerlige rettigheder og ingen politiske. Protestanter var franskmænd, der var ledt på religiøs vildspor, hvorimod jøderne var en fremmed nation bosiddende inden for Frankrigs grænser. Jøderne i Alsace blev officielt betegnet som "Alsaces jødiske nation", og de udgjorde den største jødiske gruppe.

Allerede den 26. august 1789 citerede Paris' jøder *Erklæringen* for at begrunde deres lige rettigheder, men spørgsmålet om jøders rettigheder mødte stærk modstand i december 1789, hvor protestanter fik lige borgerrettigheder.

Der gik dog kun kort tid, før jøder den 28. januar 1790 med stemmerne 374 for og 224 imod fik stemmeret og fulde politiske rettigheder. I første omgang omfattede det kun den lille gruppe af mere velstående og velintegrerede sefardiske jøder i det sydlige Frankrig, der var af portugisisk og spansk oprindelse.

At skelne mellem forskellige grupper af jøder forekom uholdbart og meningsløst i længden, men først den 28. september 1791, få dage før Nationalforsamlingen gik af, og en ny lovgivende forsamling skulle træde sammen, fik også den langt større gruppe af ashkenaziske jøder i Alsace, der talte Yiddish, stemmeret og fulde borgerrettigheder.

Baptister

Den sidste religiøse gruppe til at få politiske rettigheder var baptisterne, der havde et stort antal menigheder i Alsace og i Vosges. Først den 9. august 1793 fik de statsborgerskab og lige rettigheder.

I forhold til religiøse minoriteters politiske rettigheder var Frankrig langt forud for både England og staterne i Amerika. I England kunne katolikker først blive valgt til parlamentet i 1829 og jøder først efter 1858.

Slaveriet i kolonierne

I februar 1788 havde Jacques Pierre Brissot (1754-93) sammen med blandt andre Condorcet, Lafayette og abbé Grégoire stiftet *Société des amis des noirs*, Selskabet for de sortes venner, der var inspireret af engelske William Wilberforces selskab, *The Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade*, stiftet året før.

Hvad angår slaveri i kolonierne var der store økonomiske interesser på spil, især blandt handlende i de rige handelsbyer som Bordeaux, og tilhængerne af at bevare slavehandlen var i flertal i Nationalforsamlingen. Ifølge gældende lov var slaver i kolonierne en form for ejendom, og under aftenseancen den 4. august, hvor det feudale system blev afskaffet, var der ingen slaveejende deputerede, der foreslog slaveriets afskaffelse. Duc de la Rochefoucauld-Liancourts forslag om, at Nationalforsamlingen i det mindste ville love at tage spørgsmålet op, blev ignoreret, Popkin (2019, 155).

I marts 1790 blev det foreslået at ekskludere kolonierne fra at være omfattet af menneskerettighedserklæringen, men forslaget faldt ved afstemning. I maj 1791 fik alle frie sorte mænd født af frie mødre og fædre politiske rettigheder, men selv dette meget restriktive dekret blev på Barnaves forslag trukket tilbage efter slaveoprøret på Saint Domingue i august 1791, blot for at bane vejen for et mere liberalt forslag i april 1792, der gav frie sorte mænd stemmeret. I februar 1794 blev slaveriet afskaffet i de franske kolonier. Et forbud, som Napoleon trak tilbage i 1802, og slaveriet blev først endelig ophævet i de franske kolonier i 1848.

Kvindes rettigheder

Med Menneskerettighedserklæringen fik kvinder i princippet samme frihedsrettigheder som mænd, men de fik ikke de samme politiske rettigheder, og kvinder fik først stemmeret i Frankrig i 1944.

Kvindes rettigheder kom ikke til debat under udfærdigelsen af Menneskerettigheds-

erklæringen på samme måde, som protestanters og jøders rettigheder gjorde, og det kan muligvis skyldes, at kvinder ikke udgjorde en forfulgt minoritet, Hunt (2007).

I juli 1790 skrev Condorcet (1790) en pamflet om kvinders rettigheder, hvori han argumenterer for, at "menneskerettighederne er alene et resultat af, at menneskene er følsomme væsner, der er i stand til at erhverve sig moralske idéer og ræsonnere over disse idéer; idet kvinderne har de samme egenskaber, har de nødvendigvis lige rettigheder. Enten er der ikke noget individ i menneskeslægten, der har nogen egentlige rettigheder, eller også har alle de samme rettigheder, og den, som stemmer imod en andens ret, uanset hvad dennes religion, hudfarve eller køn måtte være, har da samtidig fraskrevet sig sine egne rettigheder."

I september 1791 udgav Olympe de Gouges (1745-93) en kvinderettighedserklæring med 17 artikler, der artikel for artikel var baseret på Menneskerettighedserklæringen, de Gouges (1791), og hun søgte støtte til sin kamp for kvinders lige rettigheder på den yderste venstrefløj i kredsen omkring marquis de Condorcet og hans kone Sophie Condorcet, Brissot, Bonneville m.fl. Den venstrerevolutionære klub, *Cercle Social*, som Bonneville havde været med til at stifte, var den første klub, der tilfod kvindelige medlemmer og den første klub, der etablerede en separat kvindeafdeling.

Det blev ikke til noget med kvinders stemmeret, men mellem 1791 og 1793 blev der oprettet kvindelige politiske klubber i Paris og i mindst halvtreds byer i provinsen. I oktober 1793 under terrorregimet blev alle kvindelige klubber forbudt, Hunt (2007, 172), og Olympe de Gouges, der også havde ført kampagne mod Robespierre, blev arresteret i juli 1793 og henrettet i november 1793.

Reform af ægteskabslovgivningen

Kvindes stilling i samfundet blev dog forbedret med en række reformer af ægteskabslovgivningen. Praxis med medgift ved indgåelse af ægteskab blev afskaffet, og i marts 1790 ophævede Nationalforsamlingen førstefødselsretten, der gav den første mandlige arving en fortrinsstilling. I april 1791 blev det vedtaget, at alle børn uanset køn skulle arve lige. Den 20.

september 1792 indførtes borgerlig skilsmisse for første gang i fransk historie og med samme skilsmisserettigheder for mænd og kvinder. Med hensyn til skilsmisse var Frankrig langt forud for England, hvor det i praksis var nærmest umuligt at opnå skilsmisse før 1857, Hunt (2007).

Homoseksuelles rettigheder

Da straffeloven blev revideret, blev det også besluttet at afkriminalisere homoseksualitet, og Frankrig blev det første land i verden til at gøre det.

Der kom således meget værdifuldt ud af Menneskerettighedserklæringen, der kom til at omfatte grupper, som den oprindelig ikke omfattede, men omvendt gik der ikke længe, før både ytringsfriheden og religionsfriheden blev massivt krænkede, Pedersen (2017), og det skulle også vise sig, at menneskerettighederne ikke udgjorde noget værn mod revolutionsregeringens terror i 1793-94.

En modsætningsfuld erklæring

Den endelige menneskerettighedserklæring var både rodet og modsætningsfyldt, og den kunne med fordel have været gennemskrevet en ekstra gang og artiklerne ordnet, så de kom i en mere logisk rækkefølge. Rækkefølgen af artiklerne afspejler den kronologiske rækkefølge, som artiklerne blev vedtaget i, og som havde sin oprindelse i det sjette udvalgs udkast:

- Artikel 1-2 og 4 omhandler menneskets naturlige rettigheder og en definition af, hvad frihed er.
- Artikel 3, 6 og 15 omtaler visse kollektive rettigheder tilhørende nationen.
- Artikel 3, 6 og 16 omhandler forfatningsmæssige spørgsmål.
- Artikel 5, 6 og 14 omhandler loven og udfærdigelsen af lovene, herunder princippet om ingen beskatning uden samtykke (artikel 14).
- Artikel 6-9 omfatter retsstatsprincipper
- Artikel 10 og 11 omfatter religions- og ytringsfrihed
- Artikel 12, 13 og 15 omhandler den udøvende magt, men lige adgang til erhverv er omtalt i artikel 6
- Artikel 17 omhandler den private ejen-

domsret.

Omtalen af negative frihedsrettigheder findes således spredt ud over artiklerne 1, 2, 4, 10, 11 og 17 i stedet for at være grupperet sammen.

Man kan også undre sig over, hvorfor forsamlingsfrihed, foreningsfrihed, personlig frihed, boligens ukrænkelighed, retssag med en jury og forbud mod grusom straf, der er omfattet af den amerikanske Bill of Rights, ikke nævnes i menneskerettighedserklæringen, ligesom Habeas Corpus princippet, der er nævnt i den amerikanske forfatning, heller ikke nævnes.

En anden ejendommelighed ved den franske menneskerettighedserklæring er dens optagethed af loven. Næsten halvdelen af artiklerne omhandler indholdet, omfanget og grænserne for loven, artikel 4-11. Og tre artikler omfatter forfatningsmæssige spørgsmål.

Hvor amerikanerne med deres Bill of Rights alene var optaget af at begrænse statsmagten for at beskytte individets rettigheder, der var franskmændene lige så meget optaget af at erobre den politiske magt i folkets navn og af at opnå politisk perfektion gennem vedtagelse af de rette love. Konsekvensen var, at den franske menneskerettighedserklæring kun ydede en svag beskyttelse af individets rettigheder mod almenviljens eller nationens rettigheder, men til gengæld var meget optaget af, at lovene skulle udformes rigtigt, hvilket gav Menneskerettighedserklæringen dens legicentriske tone, Edelstein (2019, 172-73).

Den drivende kraft i såvel den prærevolutionære fase som i de første måneder af revolutionen var kampen mod privilegier, der mere handlede om interesser end om ideologi, Pedersen (2019c,d; 2020c). Det var lighed i betydningen statusmæssig lighed som borgere og lighed for loven. Lighed (i rettigheder) nævnes ikke blandt de naturlige rettigheder i artikel 1, men optagetheden af en borgermæssig lighed omhandles i artikel 6, der garanterer lige adgang til erhverv, lighed for loven og politisk lighed, artikel 13 omhandler en lige fordeling af skattebyrden, artikel 14 omhandler retten til at være med til at give samtykke til beskatning, og artikel 15 handler om, at alle øvrighedspersoner kan stilles til ansvar for deres administration. Ingen står over loven.

Erklæringen er uklar i forhold til at skelne

mellem menneskerettigheder og borgerrettigheder. Artikel 1, 2, 4, 10, 11 og 17 omhandler negative frihedsrettigheder, men man kan ikke konkludere, at så må resten omhandle borgerrettigheder, fordi der også er artikler, der omhandler nationens rettigheder, loven, retsstatsprincipper og forfatningsmæssige spørgsmål.

Det er også en mærkværdig modstrid mellem den universelle tone i præamblen, hvor der tales om "menneskets naturlige, uafhængelige og hellige rettigheder" og de konkrete friheder i artikel 4, 10, 11 og 17, der kan begrænses ved lov. Det får de højtravende ord fra præamblen til at fremstå som et ideologisk programskrift, der er blottet for betydning.

Menneskerettighedserklæringen lider i det hele taget under et noget skizofrent forhold mellem individ og stat. På den ene side er målet at beskytte individets rettigheder, men samtidig hævdes nationens suverænitet: hvis individer har rettigheder, er nationen ikke suveræn og omvendt, hvis nationen eller dens repræsentanter har suveræn ret til at lovgive om *alt*, så har individer ingen rettigheder.

Ifølge Wright (1994, 232-33) er Menneskerettighedserklæringen udtryk for et mislykket forsøg på at syntetisere to forskellige frihedsbegreber. Et negativt frihedsbegreb og et Rousseauinspireret republikansk frihedsbegreb, hvor frihed er lig med politisk medbestemmelse.

Venstrefløjen var så begejstret for folkesuverænitetsprincippet og ideen om en udelst almenvilje, at de opponerede mod, at rettigheder skulle beskytte individerne mod den lovgivende magt, og konservative ønskede at koble borgernes rettigheder sammen med deres pligter, Dunn (1999, 145), Hampson (1988, 66). Begge fløje opererede med kollektivistiske begreber om et fælles mål, samfundsordenen, nationens rettigheder og almenviljen, og det endte paradoksalt nok med, at de kunne enes om ikke at sætte individets rettigheder først.

Den endelige Menneskerettighedserklæring var et kompromis mellem de forskellige politiske grupperinger i Nationalforsamlingen, og i spørgsmålet om folkesuverænitet vs. rettigheder vandt den radikale venstrefløj. Det var ifølge Applewhite (1993) et af Nationalforsamlingens paradokser, at de deputerede til ven-

stre, der ikke udgjorde nogen stabil eller stærk majoritet, alligevel formåede at give både Menneskerettighedserklæringen og forfatningen et så stærkt kollektivistisk præg. Israel (2014, 72) er inde på det samme.

Den endelige menneskerettighedserklæring blev således en erklæring, der ikke ydede nogen substantiel beskyttelse af nogen menneskerettigheder, og det skulle da også snart vise sig, at Menneskerettighedserklæringen ikke udgjorde noget værn om den personlige frihed.

Det var uklart, hvilke handlinger fra statsmagtens side, der ville udgøre en menneskerettighedskrænkelser, og hvem der skulle dømme om det. Den amerikanske løsning med en højesteret var ikke til rådighed i Frankrig, Hampson (1988, 70), og da det ville være absurd at lade den udøvende magt dømme om, hvorvidt de selv krænkede menneskerettighederne, måtte det blive op til den lovgivende magt, der selv mente, at de repræsenterede almenviljen. Det kom så til at betyde, at flertallet i Nationalforsamlingen skulle tage stilling til, om de respekterede Menneskerettighedserklæringen eller ej.

Hvilke tanker influerede Menneskerettighedserklæringen?

Selve ideen med at erklære menneskets rettigheder i en højtidelig erklæring stammede fra de amerikanske staters Bill of Rights, og også indholdsmæssigt er i hvert fald første del af Menneskerettighedserklæringen stærkt påvirket af de amerikanske staters rettighedserklæringer. George Jellinek blev berømt og berøgtet for at hævde, at "The French Declaration of Rights is for the most part copied from the American declarations or bills of rights" og at "The principles of 1789 are in reality the principles of 1776", Jellinek (1895; 17, 46).

Jellinek sammenligner artikel for artikel den franske menneskerettighedserklæring med rettighedserklæringer fra Virginia, New Hampshire, Maryland, Massachusetts, North Carolina, Vermont og Pennsylvania. Der er indholdsmæssige og sproglige sammenfald for flere artikler, og Virginias Bill of Rights blev hyppigt nævnt under debatterne i Nationalforsamlingen, men ellers skal inspirationen fra

de amerikanske erklæringer nok primært findes via Lafayettes udkast til en menneskerettighedserklæring og via Mouniers forslag, der igen var stærkt påvirket af Lafayettes.

Sammenlignes Menneskerettighedserklæringens artikler én for én med Virginias Bill of Rights, Lafayettes og Sieyès' forslag, så er der en høj grad af sammenfald mellem ordlyden i *Erklæringens* første fire artikler og formuleringerne Virginias Bill of Rights og Lafayettes forslag. Det er de artikler, der klarest beskytter individets negative rettigheder. I sine erindringer erklærede Lafayette 40 år senere, at Menneskerettighedserklæringen i højere grad var baseret på hans udkast end på nogen andres, Gottschalk and Maddox (1969, 225).

Der er dog også klare forskelle mellem de amerikanske Bill of Rights og den franske Menneskerettighedserklæring. Den amerikanske Bill of Rights baserer sig på Lockes ide om, at friheden sikres ved at sætte grænser for statsmagten, som i den første tilføjelse til forfatningen hedder det, at "Kongressen skal ikke...". Den måde at tænke på forholdet mellem individ og stat var fremmed for fransk politisk tænkning, hvor almenviljen betragtedes som udtryk for hele nationens vilje, der ikke kan stå i modsætning til de enkelte individers vilje. Det er en opfattelse, der tydeligst kom til udtryk hos Rousseau, men den gik sådan set tilbage til det absolutte monarki, hvor det blot var kongen, der repræsenterede nationens fælles interesser. Selv om Sieyès ikke overtog Rousseaus begreb om almenviljen, var han af samme opfattelse, at fællesviljen er en enhed, og at statsmagten ikke udgør en trussel mod den personlige frihed, Pedersen (2019a, 25). Det er af samme grund, at de franske revolutionære kunne sætte nationens rettigheder over individernes rettigheder, uden at de opfattede det som en åbenlys modstrid.

Erklæringen er hverken Lockesk i sin helhed, som Rials (1988) hævder, eller i udpræget grad inspireret af Rousseau eller Sieyès. Conway (1902, 21-22) sammenligner formuleringerne i de første seks artikler af *Erklæringen* med udvalgte tekstafsnit fra *Samfundskontrakten*, og selv om man kan finde generelle vendinger hos Rousseau, der med lidt god vilje omtaler de samme forhold, så genfindes ingen

af Rousseaus formuleringer i Menneskerettighedserklæringen, og der er ikke tegn på nogen direkte inspiration. Rousseaus (1762) ide om folkesuveræniteten, og at en legitim statsmagt må være baseret på borgernes samtykke, har naturligvis påvirket det generelle politiske klima i Frankrig i revolutionsårene, men de var ikke Rousseaus opfindelse, McNeil (1945). Der er to Rousseauske artikler i menneskerettighedserklæringen, nemlig henvisningen til almenviljen i artikel 6, og artikel 3's henvisning til, at suveræniteten ligger i nationen.

Jonathan Israel (2012, 644) er enig i, at Rousseau havde meget lille indflydelse på Menneskerettighedserklæringen. Til gengæld hævder han, at det er den radikale oplysningsideer, der lå bag: "The declaration of the Rights of Man and the Citizen unquestionably had little or nothing to do with Rousseau; its roots were in philosophy, and especially in radical thought," Israel (2012, 644). Ifølge Israel (2014, 84) var den endelige menneskerettighedserklæring også en "stunning success for Mirabeau, Sieyès, Volney, Brissot, Condorcet, Destutt de Tracy, Pétion, Rabaut, and, generally, the radical bloc."

Det er en af Israels mange programmatisk erklæringer om betydningen af den radikale oplysning, som Israel gerne vil fremstille som det filosofiske program bag alt, hvad han selv bifalder politisk mht. demokrati, republikanisme, ateisme, religionsfrihed, ytringsfrihed, kvinders og minoriteters rettigheder, men hverken Mirabeau eller Sieyès kan siges at være en del af den radikale oplysning, og i øvrigt levede det, Israel omtaler som den radikale blok, langt fra op til Israels idealisering af den radikale oplysning.

Menneskerettighedserklæringerne fra 1793 og 1795

Det er historiens ironi, at de franske deputerede omtalte menneskerettighederne som "naturlige, uafhængelige og hellige", samtidig med at de først udfærdigede én, så to og i 1795 en tredje menneskerettighedserklæring. Mere uafhængelige og hellige var rettighederne alligevel ikke end, at de kunne sløjfes, og mere naturlige var de ikke end, at nye kunne tilføjes alt afhængig af de skiftende politiske konjunkturer.

turer.

Afslutning

Ifølge den marxistiske franske historiker, Georges Lefebvre (1947), står menneskerettighedserklæringen som “the incarnation of the Revolution as a whole”, og det er vanskeligt at overvurdere den historiske betydning af den franske menneskerettighedserklæring på den lange bane.

Derimod viste det sig hurtigt, at den ikke ydede nogen substantiel beskyttelse af individets rettigheder. Religions- og ytringsfriheden kom hurtigt under pres, forfølgelsen af politiske modstandere tog til, og i løbet af få år endte revolutionen i blodbadet under terrorregimet og en næsten folkemordsagtig nedslagtning af oprørere under borgerkrigen i Vendee-provinsen.

Det var ikke individets rettigheder, der var uafhængelige, naturlige og hellige, men derimod nationens rettigheder. På trods af den liberale retorik var det ikke (negativ) frihed, der var det bærende princip i revolutionen, men lighed og folkesuverænitæt. Ordene “nationens rettigheder” indgår ikke i *Erklæringen*, men artikel 3 og 6 gør det klart, at nationens rettigheder står over individets. Menneskerettighedserklæringen “embodied (...) a concept of liberty that prevented its realization”, Gauchet (1988).

Det blev også klart under udformningen af forfatningen, at de revolutionære mente, at nationen havde ret til at lovgive om alt, selv om det indebar en lang række menneskerettighedskrænkelser, Pedersen (2020c).

Mange har af samme grund set en direkte forbindelse mellem Menneskerettighedserklæringens tvetydige forhold til individets rettigheder og terrorregimet, Furet (1981), Hampson (1988).

Litteratur

Applewhite, Harriet B. (1993): *Political Alignment in the French National Assembly, 1789-1791*. Baton Rouge.

Baker, Keith Michael (1989): “Fixing the French Constitution” i Baker (ed.): *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990.

Baker, Keith Michael (1994): “The Idea of a Declaration of Rights” i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.

Baker, Keith Michael (2006): “Political languages of the French Revolution,” *The Cambridge History of the Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge.

Birn, Raymond (1994): “Religious Toleration and Freedom of Expression,” i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.

Blackman, Robert H. (2019): *1789: The French Revolution Begins*. Cambridge.

Bodin, Jean (1576): *On Sovereignty. Six Books of the Commonwealth*. Oxford.

Conaway, Horace Mann (1902): *The First French Republic: A study of the Origin and the Contents of the Declaration of the Rights of Man, of the constitution, and of the Adoption of the Republican Form of Government in 1792*. Reprint, Leopold Classic Library, 2015.

Condorcet, Marquis de (1790): ”Om kvindernes adgang til borgerrettigheder” uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015. Den fulde tekst på engelsk er oversat i Lukes and Urbinati (eds.): *Condorcet. Political Writings*. Cambridge, 2012.

Doyle, William (2002): *The Oxford History of the French Revolution*. 2nd ed. Oxford.

Dunn, Susan (1999): *Sister Revolutions. French Lightning, American Light*. New York.

Echeverria, Durand (1953): “French Publications of the Declaration of Independence and the American Constitutions, 1776-1783” *The Papers of the Bibliographical Society of America*, 47, 313-338.

Edelstein, Dan (2016): “Early-Modern Rights Regimes: A Genealogy of Revolutionary Rights” *Critical Analysis of Law* 3 (2), 221-43.

Edelstein, Dan (2019): *On the Spirit of Rights*. Chicago.

Fitzsimmons, Michael P. (2003): *The Night the Old Regime Ended. August 4, 1789, and the French Revolution*. Pennsylvania.

- Fitzsimmons, Michael P. (2015): "The Principles of 1789" i McPhee (ed.): *A Companion to the French Revolution*. Oxford.
- Forsyth, Murray (1987): *Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyès*. New York.
- Furet, Francois (1981): *Interpreting the French Revolution*. Cambridge.
- Furet, Francois and Mona Ozouf (eds.) (1988): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, Ma., 1989.
- Gauchet, Marcel (1988): "Rights of Man" i Furet and Ozouf (eds.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, Ma. 1989.
- De Gouges, Olympe (1791): "Erklæring om kvinders rettigheder, Til Dronningen" i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Hampson, Norman (1988): *Prelude to Terror. The Constituent Assembly and the Failure of Consensus, 1789-1791*. Oxford.
- Himmelfarb, Gertrude (2004): *The Roads to Modernity. The British, French and American enlightenments*. New York.
- Hunt, Lynn (1996): *The French Revolution and Human Rights*. New York.
- Hunt, Lynn (2007): *Inventing Human Rights*. New York.
- Israel, Jonathan (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford.
- Israel, Jonathan (2006): *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford.
- Israel, Jonathan (2012): *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford.
- Israel, Jonathan (2014): *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton.
- Jellinek, Georg (1895): *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens. A Contribution to Modern Constitutional History*. WLC Books, 2009.
- Jennings, Jeremy (1992): "The Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen and its Critics in France: Reaction and Idéologie" *The Historical Journal* 35 (4), 839-59.
- Jennings, Jeremy (2011): *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. Oxford.
- Van Kley, Dale (1994): "From the Lessons of French History to Truths for All Times and All People. The Historical Origins of an Anti-Historical Declaration" i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.
- Lafayette (1789): "Tale i Nationalforsamlingen, 11. juli 1789" i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Lefebvre, Georges (1947): *The Coming of the French Revolution*. Princeton.
- Locke, John (1689): *Anden afhandling om styreformen*. København, 2016.
- Lukes, Steven and Nadia Urbinati (eds.) (2012): *Condorcet. Political Writings*. Cambridge.
- Luttrell, Barbara (1990): *Mirabeau*. Carbondale and Edwardsville.
- McNeil, Gordon H. (1945): "The Cult of Rousseau and the French Revolution" *Journal of the History of Ideas* 6 (2), 197-212.
- Duc d'Orleans (1789): *Instruction Donnée par S. A. S. Monseigneur Le Duc 'Orléans A ses Représentans aux Bailliages*.
- Pedersen, Torben Mark (2016): "1670 – Spinoza og Libertas Philosophandi" *LIBERTAS* nr. 62, 32-38.
- Pedersen, Torben Mark (2017): "1789 – Religions- og ytringsfrihed som menneskerettigheder" *LIBERTAS* nr. 63, 10-26.
- Pedersen, Torben Mark (2019a): "Abbed Sieyès – den franske revolutions filosof" *LIBERTAS* nr. 71, 5-34.
- Pedersen, Torben Mark (2019b): "L'ancien régime" *LIBERTAS* nr. 71, tillæg. www.libertas.dk/arkiv
- Pedersen, Torben Mark (2019c): "L'ancien régimes sammenbrud: skatteoprør, adelsrevolte og kampen om privilegier" *LIBERTAS* nr. 71, 35-57.

- Pedersen, Torben Mark (2019d): "Den politiske revolution – 11 dage i juni 1789" *LIBERTAS* nr. 71, 58-78.
- Pedersen, Torben Mark (2019e): "Folkets revolution og stormen på Bastillen" *LIBERTAS* nr. 71, 79-86.
- Pedersen, Torben Mark (2020a): "Menneskerettigheder i fransk politisk tænkning før revolutionen" *LIBERTAS* nr. 72, 4-20.
- Pedersen, Torben Mark (2020b): "Den Store Frygt og den sociale revolution" *LIBERTAS* nr. 73, 4-11.
- Pedersen, Torben Mark (2020c): "Folkesuverænitet, lighed og kampen om forfatningen 1789-91" *LIBERTAS* nr. 73, 12-56.
- Popkin, Jeremy D. (2019): *A New World Begins. The History of the French Revolution*. New York.
- Quesnay, Francois (1765): *On Natural Rights*.
- Rials, Stéphane (1988): *La declaration des droits de l'homme et du citoyen*. Paris.
- Rosenblatt, Helena (2011): "Rousseau, Constant, and the modern notion of freedom of speech," Elizabeth Powers (ed.): *Freedom of Speech. The History of an Idea*. Lewisburg.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Samfundskontrakten*. København, 2007.
- Sieyès, Abbé (1788a): "Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789." i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1788b): "An Essay on Privileges" i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1789a): "What is the Third Estate?" i Sonenscher (ed.): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge, 2003.
- Sieyès, Abbé (1789b): "Hvad er tredjestanden?" oversat i uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sieyès, Abbé (1789c): "Indledning til den franske forfatning: fornuftsmæssig anerkendelse og udlægning af menneskets og borgerens rettigheder" i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sieyès, Abbé (1789d): "Reasoned Exposition of the Rights of Man and Citizen" i Lembcke and Weber: *Emmanuel Joseph Sieyès. The Essential Political Writings*. 2014.
- Sieyès, Abbé (1789e): "Fornuftsmæssig anerkendelse og udlægning af menneskets og borgerens rettigheder" oversat i uddrag i Thorup m.fl. red): *Den franske revolution*. Århus, 2015.
- Sonenscher, Michael (ed.) (2003a): *Sieyès. Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Cambridge.
- Spinoza, Baruch (1670): *Teologisk-politisk afhandling*. København, 2009.
- Stewart, John Hall (1966): *A Documentary Survey of the French Revolution*. New York.
- Thorup, Mikkel, B. Nygaard, J.R. Kjærgård, N. von Eggers og M.H. Jessen (red.) (2015): *Den franske revolution*. Århus.
- Walton, Charles (2009): *Policing Public Opinion in the French Revolution. The Culture of Calumny and the Problem of Free Speech*. Oxford.
- Wright, J.K. (1994): "National Sovereignty and the General Will" i Dale Van Kley (ed.): *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford.

Joseph de Maistre - reaktionens profet. Et essay

Søren Hviid Pedersen

De Maistre's politiske filosofi er baseret på to grundlæggende antagelser, en politisk-teologisk og en politisk-sociologisk. Den politiske-teologiske antagelse hviler på, at samfundsorden er villet af Gud, og er en del af skaberværket. Den sociologiske antagelse er den bagvedliggende motivation for de Maistre's kritik af den franske revolution, og den tjener til at være en konservativ sociologi om det moderne samfund og dets erosion af traditionelle fællesskaber og normer. De Maistre knytter på konsistent vis disse to antagelser sammen til en kohærent politisk-filosofisk kritik af det moderne samfunds frembrud.

Den moderne civilisation er karakteriseret ved to epokale begivenheder. Den *ene* er en begyndende industrialisering eller kapitalisme, der radikalt forandrede datidens socioøkonomiske struktur. Hermed forandredes datidens civilsamfund sig også på en sådan måde at f.eks. urbaniseringen blev forøget og accelereret, hvilket medførte helt fundamentale forandringer for livsvilkårene for datidens befolkning. Den *anden* begivenhed, der indvarsler den moderne civilisation, er Den Franske Revolution.

Den franske revolution er ikke kun en revolte mod datidens franske monarki, men et fundamentalt opgør med datidens politiske logik og modus operandi. Guds og monarkens suverænitet afløses af folkets suverænitet, suveræniteten demokratiseres og sekulariseres og tildeles en suveræn status uafhængigt af Gud og de nedarvede traditioner. Det er specielt denne sidste begivenhed, der fremprovokerer konservativ opposition til den moderne civilisation. I den kontekst er franske Joseph de Maistre og engelske Edmund Burke helt afgørende kritikere af den moderne civilisation. I denne artikel vil fokus være på de Maistre.

De Maistre levede fra 1753-1821 og var borger i kongedømmet Sardinien. Han var af

lavadelig afstamning og tjente i mange år som embedsmand for den daværende sardinske konge. Da kongedømmet blev besat af de franske revolutionære, flygtede han i eksil til Rusland, nærmere bestemt Sankt Petersborg. Han blev en vigtig og indflydelsesrig kontrarevolutionær stemme i datidens Europa.

I modsætning til Burke, der nød godt af en stabil og stadig grundlæggende konservativ britisk samfundsorden, så var situationen en anden for de Maistre. Situationen for de Maistre var, at den etablerede orden var forsvundet, den gamle orden skulle genopstå, restaureres, for datidens franske samfund var blevet totalt transformeret af den franske revolution.

De Maistre og ligesindede på det europæiske kontinent var tvungent til at skabe et nyt regime, der var værd at bevare. De blev således tvungent til at skabe og formulere et rationale og en eksplicit argumentation for skabelsen af en ny sund samfundsorden. Det er derfor, at 'skabende' eller aktivistiske begreber såsom 'autoritet' og 'suverænitet' er helt afgørende for de Maistre. Det var gennem autoritet og suverænitet, at det nye Frankrig skulle genopbygges. I den udstrækning at dette er en adækvat beskrivelse af tingenes tilstand i datidens Frankrig, så kan man med rette sige, at de svar og løsningsforslag som de Maistre gav på

datidens uorden, havde en radikal-konservativ dagsorden, i modsætning til den mere 'liberale' konservatisme som eksempelvis Burke var eksponent for.

Det interessante ved Maistre's tænkning er koblingen mellem en politisk teologi og en politisk sociologi. Udgangspunktet for Maistre er katolicismen som fundamentet for hans samfundskritik kombineret med formuleringen af en politisk sociologi, der er rettet mod moderniteten som en opløsende tendens, der eroderer orden og enighed og i stedet producerer anarki og splittelse. Det er denne kombination af den politiske brug af teologien applikeret på fundamentale samfundsændringer, der er spændende og giver Maistre's konservatisme både dens unikke men også radikale karakter.

I det følgende gives en fortolkning og fremstilling af de to spor, som de Maistre forfulgte i sin kritik af den franske revolution. Det første vil fokusere på hans politiske teologi. Grundlaget for de Maistres kritik var religiøs, men den religiøse kritik giver også anledning til en decideret konservativ sociologi, en sociologi der måske er den bagvedliggende motivation til at fremføre kritikken af den franske revolution. For de Maistre er religionens værdi en politisk og sociologisk værdi. Som et samvittigheds-spørgsmål er religionen nærmest fraværende i hans arbejder og refleksioner.

Politik teologi - orden og enhed!

Et afgørende spørgsmål for enhver samfundstænkning må være: hvad binder forskellige mennesker sammen? Maistre svar er klart. Formålet med hele de Maistre's politiske teori var at konfirmere, at orden og enhed var de eneste forudsætninger for et vellykket og godt samfund. Konsekvensen var, at alt der er i modsætning til orden og enhed, er negationen af et godt samfund. Her er grundlaget for de Maistre's kritik af Den franske revolution, fordi revolutionen, ifølge de Maistre, destruerede de historiske traditioner og institutioner og dermed banede vejen for anarkiet og opløsningen af samfundets sammenhængskraft. At samfundet kan baseres på menneskets vilje alene og dermed forandres ad libitum var en del af Oplysningens konventionelle visdom, oftest promoveret af datidens intellektuelle og filosoffer.

Udgangspunktet for Maistre's fortolkning af Den franske revolution var, at den var Guds straf til franskmændene. Men ikke kun en straf, den franske revolution var samtidig også et middel til at regenerere et nyt sundt Frankrig under et nyt genetableret monarki. Dette giver Maistre legitim anledning til både at fordømme den franske revolutions ideer og samtidig at acceptere dette som et forspil til en ny fransk monarkisk samfundsmæssig orden! Religionen, forstået som katolicismen, er garanten for enhver social orden. Det er religionen, der sætter rammen for mennesket, så det undgår både materiel og åndelig/moralsk fordærv og synd. Det er umuligt at skabe et godt samfund og en velfungerende regering, uden at den er rodfæstet i religion. Dette skyldes, at den lydighed man bør have i forhold til Gud, ækvivalerer den lydighed man bør have i forhold monarken og den katolske kirke. Det forhold, at man står i en guds-relation, gør også, at man bedre kan annamme en autoritetsrelation til suverænen, hvem det så end er. Der er således en spejling mellem det transcendent og det immanente i de Maistre's politiske tænkning.

Men Maistre går videre end denne rene pragmatiske og sociologiske antagelse om ækvivalens mellem transcendens og immanens. Maistre hævder, at samfundet, det institutionelle udtryk for menneskets fundamentale socialitet, er givet af Gud. Samfundet og dets opretholdelse er således omgivet af en form for hellighed, for det er villet af Gud. Samfundsdannelse er således en del af skaberværket og har som konsekvens altid været en realitet for mennesket. De Maistre er derfor ganske skeptisk i forhold til datidens samfundsteorier, der havde samfundskontrakten som udgangspunkt. Her var antagelsen, at skabelsen og legitimeringen af samfundet var funderet i individets viljesakter. Konsekvensen var, at hvis et samfund og dets institutioner, skulle betragtes som legitime, så var den nødvendige forudsætning, at den var baseret på individuelt samtykke. Dette vender de Maistre sig radikalt imod. Samfundet er villet af Gud, og dette er den legitimerende grund for samfundets eksistens og dets institutioner. At hævde noget andet er en revolte mod Gud og dermed indvarslingen af anarki og fordærv. Det er derfor en fejlagtig ide

eller antagelse, at samfundet er en menneskelig konstruktion, og at dens legitimitet hviler på individers handlinger, tværtimod er det Gud, der er ophavsmanden til samfunds-dannelsen og dets institutioner. Det er således ikke menneskelig vilje og frihed, der er det konstitutive for samfundet. Det er derimod Guds autoritet og skabelse, der er grunden for samfundets skabelse og legitimitet.

Man skal ikke tage fejl vedrørende de Maistres tese om samfundet som villet af Gud. Det betyder ikke at mennesket er moralsk godt og ikke er belastet af arvesynden. Det er mennesket i allerhøjeste grad. Mennesket er i den grad splittet mellem dets konfliktende sociale vis-à-vis asociale impulser, mennesket udgør altid en potentiel risiko for dets medmennesker. Mennesket er socialt, men det betyder ikke at mennesket har en naturlig godhed. Menneskets naturlige godhed er en af de fundamentale teser som Jean-Jacques Rousseau antog i sine overvejelser vedrørende samfundspagten og naturtilstanden. De Maistre afviser dette som ren spekulation og abstraktion. Tværtimod er mennesket altid i en tilstand af konflikt, og det er derfor, at autoritet og suverænitet er institutioner, der er helt nødvendige for at kunne opretholde et fredeligt og stabilt samfund. De Maistre går så langt som til at hævde, at bød-delen er den vigtigste figur i samfundet, uden truslen om den ultimative straf vil opretholdelse af lov og orden simpelthen være umulig! Suverænitet og autoritet er de institutioner, der skal sikre, at det enkelte menneske overskrider selv-interesse og egoisme, og i stedet kan ledes af samfundets interesse(r) og dermed være optaget af de funktioner, der er nødvendige for samfundets fortsatte eksistens. Det enkelte menneske skulle indoptage en samfundsmæssig identitet for at fortrænge selvoptagetheden og det asociale. Hermed nærmer mennesket sig Guds intention med skaberværket nemlig at leve sammen med andre mennesker i fred og fordragelighed.

Maistre udvikler og formulerer her en decideret politisk teologi, hvor det politiske forankres i det teologiske. Det politiske skabes og legitimeres i en kristen teologi, i Maistres tilfælde, katolicismen. De Maistre opfattede paven og den katolske kirke som ufejlbarlig. Kirken som



institution inkarnerede en historisk sandhed, sandheden om Kristus og Guds rige, og den var som sådan en forvalter af denne kristne sandhed. Det var kun igennem den katolske kirke, at mennesket kunne komme i en sand relation til gud og dermed leve et sandt og dydigt liv i overensstemmelse med Guds vilje og skaberværket. Af samme årsag var de Maistre hård og afvisende i forhold til protestantismen, fordi denne individualiserede Gudsrelationen og dermed fortrængte kirken som forvalter af den kristne tro. Protestantismen var i sig selv en revolte mod Gud og derfor ganske ugudelig og ukristelig med baggrund i dens forkastelse af den katolske kirkes autoritet.

Den katolske kirkes rolle kan ikke underdrives i forhold til de Maistres politiske overvejelser og refleksioner. Kirken tjener nogle gange næsten som et instrument for de Maistre. Det religiøse tjener i de Maistres værker en ganske entydig politisk rolle. Man kan måske ligefrem sige, at de Maistre betragter den katolske kirke som en helt grundlæggende politisk institution snarere end en religiøs institution. Der er heller ikke noget, der tyder på, at de Maistre selv var specielt gudfrygtig eller personligt stærkt troende. Men i den katolske kirke så han en mulighed for at fundere sine politiske overvejelser og konklusioner, som ingen anden institution kunne tilbyde. Den helt fundamentale rolle for den katolske kirke var at agere som den institution, der kunne fastholde monarken i dennes rolle som opretholder af den sociale orden. Monarken var som alle andre mennesker ikke ufejlbarlig, han var et begræn-

set menneske, en synder, ganske som alle andre. Derfor havde monarken i lighed med alle sine undersåtter behov for syndsforladelse og tilgivelse. Ifølge de Maistre var det kun den katolske kirke, der kunne agere som en form for religiøs og politisk linjevogter i forhold til monarkens mulige overdrivelser og overskridelser. For at holde den politiske suverænitet på sin rette plads, var det nødvendigt med en ekstern åndelig magt. Den katolske kirke kunne effektivt udfylde dette formål. Kirken var ikke en del statsmagten og kunne derfor betragtes som en ekstern agent i forhold til monarken. Samtidig var kirkens magt en åndelig magt, idet den havde et mere eller mindre fast greb om datidens befolknings sjæle- og åndsliv. Alle forudsætninger er således til stede for, at kirken kunne tjene en korrektiv rolle i forhold til den politiske magt. I den udstrækning at dette tages for givet, så må et sikkert tegn på samfundets opløsning være sekularisme og ligefrem ateisme. Religionens positive virkninger er, at den både opfordrer mennesket til at gøre gode gerninger, men samtidig også bekæmper menneskets arvesynd. Når religionen kritiseres og bekæmpes for til sidst at forsvinde, opløses bindingerne på mennesket, og dets synd får fuld råderet over mennesket. Dermed opløses alle bånd og samfundsmæssige institutioner. Religionskritik er indvarslingen på samfundslivets destruktion og opløsning.

De Maistre's intellektuelle bedrift bestod i at bibeholde en idé om suverænitet, men det var en suverænitet, som ikke tilhørte en masse eller kollektiv af mennesker, det der i dag kaldes 'folkesuverænitet'. Her undgår Maistre behændigt at introducere idéer om demokrati og samfundskontrakter. Derimod fastholder han suverænitet som en hellig eller guddommelig idé, der residerer i Gud og på hans vegne monarken. Suverænitet er således ikke en egenskab hos samfundsmedlemmerne ej heller ikke noget, der ejes af befolkningen. Suverænitet fødes samtidig med samfundsdannelsen, en dannelse der var en suveræn skaberakt fra Guds side. Samfundets grundlæggende institutioner, f.eks. ægteskab, ejendomsret og politisk suverænitet, har deres eksistensberettigelse i, at disse er Guds skaberværk, og hvis disse institutioner skal vedblive at eksistere, skyldes

det, at de er villet af Gud. Nu var det sådan, at den franske revolution jo netop destruerede de ældgamle institutioner, og de Maistre konkluderede derfor, ganske behændigt, at dette måtte være, som førmtalt, Guds straf over franskmændene! Djævelen, den franske revolution, gør Guds værk!

Den franske revolution repræsenterer ideer, politiske ideer, der alle har et ophav i en bestemt måde at tænke på. Dette ophav var en filosofisk tænkning, der mente, at den kunne udøve sine refleksioner uafhængigt af den katolske kirke, uafhængigt af at inddrage en eller anden form for transcendens. De Maistre rettede sin kritik imod datidens filosoffer og filosofisk tænkning generelt. Dette skyldes, at de Maistre i filosofien ser, at diskussion og refleksion erstatter autoritet, hvilket for de Maistre er fatalt. Det er fatalt, fordi de Maistre ser en opløsningstendens i denne form for tænkning. Filosofisk tænkning gøres eller udøves af individer, og det er individers dømmekraft, der træder i stedet for autoritet. Dette indvarsler for de Maistre anarki og kaos, fordi der ikke mere er en autoritet, der kan strukturere og skabe social orden. Nu er det ikke mere autoriteter, der udøver dømmekraft, men individer, og med individer kommer mange forskellige principper og ikke mindst konklusioner. Denne pluralisme indebærer opløsningen af enhed og orden. Datidens liberale filosoffer og tænkere, herunder John Locke, blev udsat for en hvas kritik af de Maistre. Han skriver blandt andet at 'afsky for Locke er begyndelsen på visdom'! Denne noget bastante afvisning af Locke skyldes, at de Maistre mente, at oprindelsen til autoritet ikke er et resultat af samfundskontrakter eller forhandlinger, men givet af Gud underforstået af den katolske kirke. Individet og dets dømmekraft er ikke forud samfundet og autoritet. Suverænitet og autoritet har sit ophav i Gud.

Denne antagelse om suverænitets og autoritetens ophav i Gud, denne form for teokrati, er en historisk sandhed. Den er historisk, fordi skabelsen og Kristus som inkarnationen af Gud er historiske hændelser. Sandhed er derfor ikke en konstruktion eller et produkt af menneskets vilje og intelligens, men forbundet med historien. I den forstand hævder

de Maistre, at politik er eksperimentel, hvilket indebærer, at viden om mennesket og politik kan deduceres fra observationer, en metode de Maistre mener er det modsatte af 'filosofernes' abstrakte a priori tænkning, 'ethvert spørgsmål om menneskets natur må besvares gennem historien'. Det er fra denne form for historisk tænkning, at de Maistre udleder sine grundlæggende teser og påstande vedrørende suverænitæt, autoritet og menneskets naturlige trang til samfundsdannelse. Bag ved denne antagelse af, at sandhed altid har en historisk karakter, er der en grundlæggende opposition til, datidens stærke individualisme, som var forudsat af tesen om en skarp ontologisk distinktion mellem det enkelte individ og samfundet og som ydermere hævdede, at relationen mellem individ og samfund udelukkende havde en instrumentel karakter.

Bag denne skarpe og helt afvisende kritik af den franske revolution, er der en grundlæggende konservativ sociologi. En sociologi, der fungerer som en bagvedliggende psykologisk og moralsk motivation for den politisk-teologiske kritik af revolutionen. Det er denne sociologi jeg i det følgende vil forsøge at eksplicite.

En konservativ sociologi

Grunden til at man, til trods for store forskelle i temperament, polemik og udgangspunkter, kan hævde at der er en affinitet eller familielighed mellem engelske Edmund Burke og franske Joseph de Maistre er, at de deler nogle fundamentale ligheder og pointer. Nogle ligheder der repræsenterer en velfunderet sociologisk analyse, men samtidig også rummer en radikal kritik af nogle af det moderne samfunds konsekvenser. Maistre, trods hans strikte og præcise teologiske udgangspunkt, formår at udvikle en forholdsvis sofistikeret politisk og sociologisk analyse og kritik af hans samtids revolutionære tilstande. Som jeg forhåbentligt har vist, så repræsenterer Maistre en radikal-konservativ kritik af det moderne samfunds konsekvenser, en indsigt som mange sociologer også identificerede sig med uden dog at alliere sig med Maistres politiske og normative konklusioner.

Med Maistre og Burke får vi for første gang repræsenteret en samtidsdiagnose af den po-

litiske og samfundsmæssige modernitet, som helt overvejende peger på det moderne samfunds destruktive karakter i forhold til traditionerne og de nedarvede værdier og institutioner. Hvad der først og fremmest optager de Maistre er tre ting, der giver anledning til en konservativ sociologi. Først og fremmest er det en optagethed af 'massens' fremkomst. Massen er karakteriseret ved at være socialt og moralsk atomiseret af det modernes destruktive kræfter, industrialiseringen og det moderne demokrati. Alt det som datidens liberale og radikale anså for at være progressivt og tidssvarende. For det andet spiller fremmedgørelse en helt afgørende rolle. Fremmedgørelse er følgesvenden til det modernes gennembrud, opløsningen af de nedarvede moralske og sociale fællesskaber til fordel for urbanisering, social fragmentering og en kontraktmæssig social orden. Alt dette bidrog til en fundamental fremmedgørelse af datidens mennesker. Endelig, for det tredje, oplevede man også den moderne bureaukratiske stats fremkomst, der netop var karakteriseret ved en magtkoncentration, og som næredes af massernes rodløse individers behov for retning og mening. Hvor det før var de nedarvede og traditionelle institutioner, f.eks. kongemagt, kirken og de lokale fællesskaber, der skabte orden og mening, var det nu kun en monolitisk stat, der blev betragtet som garanten for orden og enhed. Her er potentialet til eftertidens moderne totalitære stater, mobiliserede og kontrollerede masserne gennem propaganda, overvågning og terror.

Bag disse kritikker af det moderne samfund ligger en politisk sociologi. Det er en politisk sociologi, der har sit grundlæggende ophav i middelalderens samfundsforståelse en form for ordo-tænkning, der strukturerede det enkelte menneskes liv på en sådan måde, at der gives både mening og orden. Hvad der er afgørende karakteristisk, er, at samfundet blev opfattet som en organisme, et levende væsen, der havde en selvstændig betydning. En sådan samfundsopfattelse inkluderer at samfundet har sine egne love og består af et utal af mange relationer mellem samfundsmedlemmerne, hvis formål det er at opretholde denne sociale orden. Det er en samfundsorden, der ikke kun er resultat af de nulevende men også er et pro-

dukt af de afdøde generationers anstrengelser og handlinger. Alt sammen med henblik på at de fremtidige generationer kan arve et velfungerende samfund. Der er således tale om en generationskontrakt mellem de døde, de levende og de endnu ufødt generationer.

Samfundet er forud det enkelte menneske, samfundet har en primær betydning i forhold til det enkelte menneske både historisk, logisk og moralsk. Mennesket bliver kun menneske gennem samfundets symbolske og materielle institutioner. Menneskets humanitet, hvad alt det indebærer, er et resultat af dets sociale og samfundsmæssige kontekst. Det er samfundets institutioner, der danner mennesket, ikke nødvendigvis determinere eller bestemmer, men som skaber de forudsætninger for, at et menneske kan dannes som et civiliseret menneske. Et menneske der, såfremt det var muligt, vokser op uden kontakt med andre mennesker eller menneskelige institutioner, har ikke menneskelige egenskaber, det er mere eller mindre et dyr, reduceret til de mest basale biologiske funktioner.

Samfundet er mere end summen af enkeltindivider, samfundet er sui generis, har en eksistens der er mere og andet en summen af samfundsmedlemmer. 'Individet' som kategori i sig selv, en selvstændig substantiel kategori, er meningsløs for den konservative. Individet er en social konstruktion, et resultat af en samfundsdannelse, ikke en selvstændig ontologisk kategori. Individet er altid en funktion, en specifik identitet, mennesket er et samfundsmedlem først og sidst, dét som Aristoteles kaldte, zoon politikon, et politisk eller samfundsmæssigt dyr.

Sociale fænomener såsom fænomener i almindelighed og samfundet i særdeleshed er udtryk for interdependens. Samfundet er ikke bare 'samfundet', men består af et netværk af overbevisninger, vaner, medlemskaber/fællesskaber og institutioner, og man forstår intet relevant, hvis man ikke ser disse indbyrdes relationer i det hele, vi kalder 'samfund'. Der er indbyrdes sammenhænge, der tilsammen danner en helhed, og man kan ikke ændre enkeltdele uden også at forvente, at dette influerer på resten af samfundsorganismen. Det er derfor, man skal være ekstremt varsom med

store og fundamentale ændringer, fordi disse ændringer ændrer hele samfundets karakter og egenskaber.

Udgangspunktet for samfundstænkning og refleksioner er, at mennesket er drevet af behov. Disse behov kan være mangeartede og ganske forskellige og endda modsatrettede. Behovet for social sikkerhed kan kollidere med behovet for innovation og individuel virkelyst. Det er derfor politikens opgave at samordne alle disse, næsten naturlige og evige behov, så samfundet i sig selv og sammenhængskraften kan bevares og beskyttes. Samfundsdannelse sker med baggrund i grundlæggende behov, mennesket er naturligt et socialt væsen, og samfundsdannelse er en naturlig del af det at være et menneske. Samfundsdannelse er et resultat af nødvendighed, ikke frihed. Samfundet er ikke et resultat af en mere eller mindre fiktiv samfundskontrakt, men en nødvendig konsekvens af menneskets historiske og sociale eksistens.

Ethvert menneske, enhver institution, enhver vane eller tradition, tjener et naturligt behov eller er et uundværligt led i andre institutioners og traditioners eksistens. Hvis de ikke tjener en bestemt funktion mere, skal de enten ophøre med at eksistere eller reformeres på en sådan måde, at de igen tjener nogle behov indenfor samfundsorganismen. Man skal være forberedt på at forandre for at bevare, som Burke skrev i sin *Tanker om den franske revolution*. Der er således en grundlæggende sociologisk funktionalisme forbundet med den konservative samfundstænkning. En funktionalisme der er konkret og historisk forankret i et bestemt samfund. Forskellige samfund består af forskellige institutioner, der har bestemte men også forskellige formål.

Udgangspunktet for den konservative sociologi er, at samfundets ur-celle ikke er individet med de små fællesskaber startende med familien og de helt små lokale fællesskaber. Det er de sociale grupper, der er samfundets ikke-reducerbare enhed. Det er ikke individet, der er udgangspunktet, hvilket skyldes den antagelse, at individet er en afledt kategori af det sociale, fordi individet ikke er selvstændigt eksisterende. Samfundsopfattelsen tager således sit udgangspunkt i, at samfundets modus

vivendi er drevet af små fællesskaber, og hvis man vil forstå og orientere sig, så er det disse fællesskaber, der skal studeres, ikke individer.

Det er nedbrydningen af disse små lokale fællesskaber, der skaber den sociale og samfundsmæssige nedbrydning og i sidste ende destruktion af samfundet. I moderniteten er der en iboende tendens til hele tiden at forandre og destruere de etablerede institutioner. Moderniteten er opgøret med traditioner, vaner og nedarvede institutioner, den kreative destruktion, af det gamle til fordel for nye og mere effektive sociale og økonomiske relationer. Samfundets logik og udvikling er ikke mere bundet til traditioner og nedarvede institutioner og vaner, men kun knyttet til hvad der er mest effektivt og produktivt vis-a-vis individet og dets rettigheder, velfærd m.m. Hensyn der rækker udover nutidige individuelle behov betragtes som meningsløse eller krænkende ift. individet.

Men der er brug for dimensioner, der overskrider individuelle behov og interesser. Der er en helt afgørende værdi i dimensioner i tilværelsen, som er hellige, ikke-utilitaristiske eller ikke-rationelle. Mennesket har behov for dimensioner, der ikke kan reduceres til den umiddelbare nutid og fysiske-materielle virkelighed. Mennesket eksisterer i en livsverden, der også indeholder ideer og forestillinger, der ikke nødvendigvis er bundet til det timelige og fysiske rationelle univers, og man kan hævde, at moderniteten ikke er specielt egnet til at give en eksistentiel mening med tilværelsen. Det er netop derfor, at man med modernitetens komme oplever anomali og fremmedgørelse. Mennesket er ikke kun et biologisk eller rationelt væsen, men også et væsen, der hele tiden søger mening og vel og mærke en mening, der potentielt set findes i antagelsen af en transcendent dimension, et religiøst eller metafysisk verdensbillede. Moderniteten har foretaget det, den dansk idehistoriker Hans Jørgen Schanz kalder for selvindskrænkning. Moderniteten har opgivet, grundet sin opløsning af traditioner og nedarvede institutioner, at give svar på eksistentielle spørgsmål. Spørgsmål der ellers blev forsøgt besvaret af religionen, men som nu ikke kan besvares, og derfor må stå ubesvarede og uforløste. I moderniteten er der således

ikke et eksistentielt rum, men det er et rum, der stadig skal udfyldes og søges besvaret. Det er derfor skæbnesvangert, at dette ikke forsøges besvaret, for det at spørge efter eksistentiel mening er et uundgåeligt aspekt ved det at være et menneske. Moderniteten fejler også her.

Menneskets sociale eksistens er forankret i status og hierarki, det er disse strukturer, der danner en ramme om menneskets samfundsmæssige eksistens. Det er en ramme, der producerer en samfundsmæssig mening og kompas for mennesket, og det er derfor meningsnedbrydende at destruere status og hierarki og i stedet erstatte dette med ideologisk betinget 'lighed'. Disse strukturer af status og hierarki var strukturer, der gav 'krop' til de sociale relationer, fordi disse havde konkrete og partikulære manifestationer. Det sociale konkretiseres og hermed også de forpligtelser og rettigheder, der er forbundet med det sociale. I det øjeblik alt dette destrueres, og i stedet erstattes af 'individet' med dets rettighedstænkning, bliver det sociale og samfundsmæssige reduceret til instrumenter for individuel behovsopfyldelse. Status og hierarki betinges af, at mennesker er afhængige af hinanden, er interdependente, men alt dette afløses af det atomiserede og frigjorte individ, der lever i en postuleret tilstand af frihed og autonomi, men nu lever på nåde af upersonlige fællesskaber.

Ethvert fællesskab af mennesker forudsætter autoritet, at nogen eller noget tildeles autoritet, så autoritet kan være produktiv og f.eks. skabe en orden og en mening for alle samfundsmedlemmer. Autoritet er et princip, der ikke grundet i et a priori givent princip, men som har sin legitimitet i tro, vaner og traditioner der forankret i de naturlige behov samfundsmedlemmerne identificerer sig med. Autoritetens legitimitet er grundet i dets nyttige konsekvenser for medlemmernes naturlige behovs opfyldelse, f.eks. behov for beskyttelse, fravær af social nød, normativ sammenhængskraft og konventionelle politiske og civile rettigheder etc. Friheden i sig selv kan ikke konstituere noget nyttigt, det kan kun autoritet og social orden, og kun når disse er de skabende og produktive kræfter i samfundet, kan man tildele hinanden rettigheder m.v. Frihed vokser ud af autoritet og magt.

J.F. Struensee: Trykkefrihed og oplysning

Stefan Agger*

For 250 år siden indførte Struensee med Trykkefrihedsforordningen fuldstændig trykkefrihed i Danmark og Norge som det første land i verden. I efteråret 1770 havde den tyske livlæge J.F. Struensee og dennes elskerinde, Caroline Mathilde, dronning af Danmark, overtaget magten i det danske rige. I skyggen af den psykisk ustabile kong Christian den 7. gennemførte Struensee en lang række reformer af det danske samfund baseret på Oplysningstidens nye tanker om forholdet mellem borgere og staten. Blandt de mest fremtrædende reformer Struensee gennemførte var en udstrakt trykkefrihed samt store reformer af det danske statsapparat baseret på preussiske ideer om effektivitet og bureaukrati. Overordnet set var Struensee dog mest inspireret af tænkerne La Mettrie og Helvetius, der introducerede et mekanisk og rationelt menneskesyn, der blandt andet afviste eksistensen af ånd og sjæl. Med det udgangspunkt forsøgte Struensee af skabe en stat, der i højere grad kunne skabe nydelse og frihed for sine borgere. Struensees affære med dronningen, samt fjender af hans reformer endte i sidste ende med at få Struensee væltet og efterfølgende henrettet for højforræderi.

Den 4. september 1770 udgik der en ordre fra den danske konges kabinet, der påbød den danske statsadministration at de skulle "give tilladelse til, uden restriktioner for pressen (trykpressen), at bøger må trykkes uden nogen form for censur". Derved opløstes censuren, der ellers hidtil havde krævet at repræsentanter for det danske styre skulle gennemlæse alt der skulle udgives i Danmark, med henblik på at undersøge om det trykte kunne være skadeligt for Kongen og styret. Danmark var dermed den første stat i verden med en lovbestemt og uindskrænket trykkefrihed.

Manden bag ordren var dog ikke Kong

Christian den 7. selv, men dennes livlæge og fortrolige, tyskeren Johann Friedrich Struensee, der i 16 stærkt usædvanlige måneder i danmarkshistorien fungerede som Danmarks reelle magthaver bag en kongelig marionet. Ordren var en del af en nærmest manisk reformbølge som Struensee iværksatte, hvor en enorm mængde nye love og regler forsøgtes indført i Danmark. Reformen som i høj grad byggede på Oplysningstidens ideer og tanker.

I nærværende tekst vil jeg forsøge kort at fortælle historien om hvordan J.F. Struensee blev diktator i Danmark, hvilke reformer han gennemførte, og hvilke tænkere og inspirationskilder Struensee byggede sit styre på. Der-

*Stefan Agger er lektor ved Lemvig Gymnasium, samt politisk aktiv i Liberal Alliance. Han er desuden fast skribent ved Årsskriftet Critique

udover vil jeg beskrive hans fald fra magten, og hvilken arv Struenseetiden gav videre til samfundsudviklingen i Danmark.

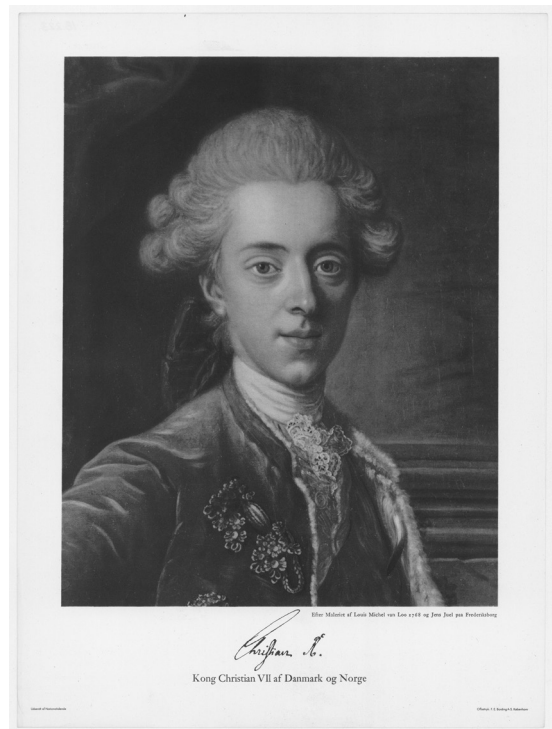
Den 4. september 2020 er det 250 år siden censuren første gang afskaffedes i Danmark. Allerede i datiden var det en skelsættende begivenhed: Ude i de oplyste dele af Europa bemærkede man med begejstring, at Danmark og den danske konge nu havde taget tidens frihedsideer til sig, og den franske oplysnings-tænker Voltaire skrev endda en hyldest til den danske konge Christian den 7. for sin modige politik. Hjemme i Danmark mødte beslutningen dog mest modstand, hvor de danske embedsmænd forsøgte at modarbejde ordren, og medlemmerne af adelen og den gamle orden ventede på en chance for at fjerne Struensee fra magten igen.

Historien om Struensee ender på Østerfælled den 28. april 1772, hvor han henrettes foran en stor mængde soldater og en hob af københavnere, og i tiden umiddelbart efter Struensees død, afskaffedes de fleste af de nye love igen, endda til almindelig tilfredshed for mange danskere. På de fleste parametre var livlægens styre et katastrofalt ringe et af slagsen, og derfor var enden måske forudsigelig nok. Når vi alligevel placerer Struensee som en central skikkelse i danmarkshistorien, så er det fordi hans reformer og ideer efter al sandsynlighed såede frø som ikke så let kunne fjernes fra det danske samfunds muld igen, men som først for alvor spirede ved landboreformerne i 1780'erne og i 1849 med den første udgave af Danmarks Riges Grundlov.

Fra læge i Altona til diktator af Danmark

Johann Friedrich Struensee blev født i Halle i Sachsen i 1737, som søn af universitetsprofessoren og præsten Adam Struensee. Halle var på det tidspunkt et af de steder i det nuværende Tyskland, hvor Oplysningstidens tanker havde fået stærkest rod. Struensee uddanner sig som ung mand til læge, og bliver som 20-årig ansat som embedslæge i Altona, der dengang var det danske riges næststørste by.

På samme tid var den unge Christian den 7. blevet konge af Danmark, men kongen var ikke en normal ung mand. Hvad han præcist fejlede



er aldrig blevet fastslået, men Christian den 7. var uden tvivl psykisk syg, og blev det i stigende grad gennem årene. I 1768 var han dog stadig så frisk og eventyrlysten, at han foretog en syvmåneders rundrejse i Europa, hvor Struensee gennem kontakter fra Altona blev tilknyttet kongen som rejselæge. Sammen besøgte de blandt andet Paris og London, og mødte nogle af tidens store tænkere og statsmænd.

Da Christian den 7. vendte tilbage til København i januar 1769 var Struensee med ham, og antog derefter en position som kongens livlæge. Rejsen havde bragt kongen og lægen i tæt forbindelse, og meget tyder på at kongen i tiden derefter anså Struensee som sin nære ven og fortrolige.

Christian den 7. blev i 1766 gift med den dengang 15-årige Caroline Mathilde, som var søster til den engelske konge. Hun faldt dog ikke særligt godt til ved det danske hof, og havde tilsyneladende både problemer med humøret og helbredet. Efterhånden som kongen og Struensee kom tættere på hinanden opfordrede Christian den 7. også dronningen til at anvende Struensee som sin læge. I begyndelsen afviste hun tilbuddet, men snart blev Struensee også dronningens læge, og som det vil være de

fleste bekendt, udviklede dette forhold sig til en af danmarkshistoriens mest kendte affærer.

Der er meget der tyder på at Caroline Mathilde og Struensees forhold var en såkaldt offentlig hemmelighed i det danske rige, og da Struensee senere indførte trykkefriheden blev et af resultaterne en omfattende udgivelse af anonyme smædeskrifter, der blandt andet spillede på Struensees affære med dronningen.

Så vidt det vides, så var Struensee og Caroline Mathildes forhold ikke blot en erotisk affære, men også baseret på en fælles ide om hvordan magten skulle bruges i Danmark, med udgangspunkt i tidens ideer. Sammen med adelsmanden Enevold Brandt og en række andre allierede lykkedes det dem at udgrænse medlemmerne af den gamle orden fra hoffet, med henblik på at tage magten over den syge og uinteresserede Christian den 7. og således også tage magten over Danmark i deres hænder.

Den 4. september 1770 udsendtes de første af Struensees mange politiske initiativer, og den 15. september faldt den sidste bastion for den gamle orden, da adelsmanden J.H.E Bernstorff blev strittet ud af statens øverste råd. Derefter stod Struensee reelt tilbage som eneheriker over Danmark, med opbakning fra dronningen og en lille kreds af adelsmænd og enkelte gamle venner.

Struensees ideverden

Inden vi ser nærmere på hvilke reformer Struensee gennemførte i sine 16 måneder ved magten, er det dog gavnligt at forsøge at forstå den ideverden som Struensee bekendte sig til, og som påvirkede store dele af Europa.

Perioden 1740 til 1789 er i europæisk historie kendt som den oplyste enevældes tid. Oplysningstidens tanker udgik fra blandt andet Frankrig og England, og påvirkede mange steder i Europa den måde man tænkte om politik, stat og styre på. I denne artikel er der ikke plads til at beskrive den bredere oplysningstid, men vil i stedet fokusere på nogle af de tænkere og ideer som man ved Struensee kendte til og var inspireret af. Han skrev desværre ikke hverken dagbog eller egne bøger, men blandt andet fra en omfattende brevskrivning kender man hans tanker, ligesom også love og bekendtgørelser

formuleret af Struensee selv, giver kendskab til hvordan han tænkte.

Oplysningstiden var i sit væsen en meget bred bevægelse, og nogle af de navne Struensee var mest inspireret af befandt sig ikke ligefrem i Oplysningens mainstream. Den første vi ser på, er dog en af Oplysningstidens mest centrale skikkelser: filosofkongen Frederik den Store af Preussen.

Da Struensee blev arresteret i 1772, lavede man en optegnelse over de bøger der stod på hans værelse. Iblandt dem var "Filosoffen på Sans Souci's samlede værker", som var en udgivelse af Frederik den Stores samlede værker. Frederik den Stores rige blev i datiden opfattet som et af de steder i Europa, hvor oplysningens tanker havde slået stærkest igennem, og hvor Frederik selv var indbegrebet af den oplyste monark.

For det første havde man i Preussen nogle år før Struensees tid, gennemført en lang række reformer, som lignede dem Struensee senere ville gennemføre i Danmark. Frederik den Store gennemførte blandt andet også en udstrakt pressefrihed, og også love der forbød tortur. Pressefriheden i Preussen var reel, men dog ikke grænseløs. Særligt var der vide rammer for at udgive videnskabelige skrifter, men direkte bespottelse af Gud eller Frederik den Store selv blev ikke tilladt.

For det andet blev Preussen kendt som et tilholdssted for nogle af Oplysningens store skikkelser: Voltaire boede nogle år ved hoffet, og senere måtte en kontroversiel figur som La Mettrie søge tilflugt hos Frederik den Store på grund af forfølgelse andre steder i Europa. Le Mettrie var velkommen i Preussen, men hans radikale ideer måtte dog heller ikke udgives der.

En anden preussisk påvirkning af Struensee kom fra den tankestrømning man kalder Kameralismen. En stor del af de reformer Struensee gennemførte havde at gøre med den måde man indretter det, man med et moderne udtryk ville kalde centraladministrationen. Kameralismen indeholder nogle tanker om, hvordan man mere effektivt indretter en statsadministration, og bygger på ideer om et effektivt bureaukrati og økonomisk styring, som peger frem mod mere moderne stater.

Heltene

Hvis vi ser lidt nærmere på hvem af Oplysningstidens tænkere Struensee aktivt anvendte i sit virke som magthaver i Danmark, så ved man blandt andet at han anvendte Montesquieus ideer om intermediære magter, da han afskaffede det magtfulde Gehejmekonseil, som var et råd bestående af magtfulde adelige og embedsmænd, som både rådgav kongen og traf beslutninger på egen hånd. Intermediære magter er hos Montesquieu noget negativt, fordi det er et unødvendigt lag mellem dem der styrer og de der styres. Det er dog ikke overraskende at vi finder inspiration fra Montesquieu, da han både i Danmark og resten af Europa var ganske populær.

En anden mere generel inspirator for Struensee var Rousseau, og særligt hans tanker om naturen og den ædle naturtilstand, hvor mennesket kunne leve et simpelt og harmonisk liv i takt med naturen. En af Struensees allierede i magtovertagelsen var adelsmanden Rantzau-Ascheberg, som Hoffet besøgte på en af deres ture ud i landet. Rantzau-Ascheberg havde ligefrem indrettet sin park efter Rousseaus forskrifter, således at den indeholdt vild natur, og han havde også indrettet en simpel hytte som han inviterede Rousseau selv til at benytte - det gjorde Rousseau dog aldrig.

I sin økonomiske tænkning var Struensee i vores dages øjne stærkt liberal. Han gennemførte en del reformer med henblik på at øge borgernes produktivitet og gøre vilkårene for erhvervslivet bedre. Inspirationen til de økonomiske ideer fik Struensee efter alt at dømme fra de såkaldte franske fysiokrater. Fysiokraterne havde en del af de samme ideer om økonomi som Adam Smith, og havde således også fokus på produktion som den egentlige målestok for et lands velstand. Dette stod i modsætning til den ellers herskende ide i tiden som var merkantilismen, som opfattede et lands rigdom som værende lig med mængden af ædelmetaller man kunne skrabe sammen til Kongens skatkammer.

De to af Oplysningstidens navne der stod lægen og statsmanden Struensee nærmest var dog La Mettrie og Helvetius. Fra de to fik Struensee et meget mekanisk og rationelt syn på mennesket, og dermed også den stat de bur-



de leve i. I deres radikale tænkning skrællede man både ånden og sjælen væk fra mennesket, der dermed var efterladt som ren maskine, der blev styret af to input: smerte og nydelse.

Både La Mettrie og Helvetius blev opfattet som vidtgående i deres radikalitet, selv af Voltaire, der havde flere brevdiskussioner med La Mettrie. Struensee var dog meget stærkt inspireret af de tanker man kunne finde f.eks. i Helvetius' "De l'Esprit". Blandt andet var Struensee ikke troende, og var generelt en modstander af Kirkens magt.

Hos Helvetius finder Struensee også sit grundlæggende samfundssyn, hvor samfundet består af selviske individer der stræber efter at opnå mest muligt fysisk nydelse og mindst muligt smerte. Dermed bliver magtens rolle at sikre, at mennesker er frie til at søge deres nydelse, hvis blot det kan gøres på en måde, så den enes nydelse ikke skaber en endnu større smerte hos andre. Den politiske overbygning på Helvetius' menneskesyn kender vi i dag som utilitarisme, og denne filosofis grundlægger Jeremy Bentham var også selv en begejstret læser af "De l'Esprit".

Med Struensees filosofi således indrammet,

er det på tide at se på hvad han egentlig fik gennemført.

Struensees reformer

Inden vi ser på Struensees reformer, så er det vigtigt at man forstår at der allerede inden den tyske livlæges indtog, var stærke diskussioner om retningen for det danske styre. Der fandtes omkring hoffet allerede en del år før Struensee en kreds af mennesker som ønskede at modellere det danske hof efter det man så i Preussen hos Frederik den Store. Blandt andet lykkedes det denne kreds i 1760 at få indsat den franske general de Saint-Germain som en der skulle omstrukturere det danske forsvar efter mere moderne organisationsformer. Saint-Germains forandringer af forsvaret svækkede afgørende den danske adel, fordi landets forsvar efter den franske generals reformer ikke længere baserede sig på feudale strukturer.

Da Struensee for alvor tog fat på sit reformarbejde, var det da også netop organisering af statsmagten, hvor kræfterne blev lagt først. Efter preussisk forbillede ønskede Struensee en stat der fungerede efter rationelle og mekaniske principper, hvor lovgivning og regler skulle administreres og efterfølges stringent og ensartet overalt i Danmark. Det skete både for at sikre Struensee et mere fast greb om magten, men det hvilede også på Struensees ideal om at skabe et samfund, hvor den enkelte kunne forsørge sig selv, og søge sin egen nydelse i livet.

Blandt hans reformer af staten kunne man f.eks. pege på afskaffelsen af lakajismen og indførelse af mere meritokratiske systemer som noget der er værd at rose Struensee for. Lakajisme var et begreb for den tendens at magtfulde mænd kunne få ansat deres egne folk i statsadministrationen, sådan at embedsmændenes loyalitet var splittet mellem flere herrer.

Da Struensee overtog magten i Danmark, var statens økonomi i en sølle forfatning, og en del af Struensees reformer havde alene sigte på at få stoppet pengestrømmen ud af statskassen. Det medførte en del nedskæringer af forskellige gruppers økonomiske privilegier, herunder blandt andet pensioner, hvilket jeg vil vende tilbage til. Der var dog også i Struensees økonomiske politik tegn på den liberale grundtanke hans økonomiske tænkning hvilede på. Han

gennemførte blandt andet tiltag for friere indenrigshandel, hvor tolden blev fjernet, og han gennemførte også politik der skulle gøre det nemmere at starte virksomhed i Danmark. Der var dog mange områder, hvor den økonomiske politik ikke lige sådan lod sig rokke, og en egentlig liberal revolution for dansk økonomi lykkedes det langt fra Struensee at iværksætte.

Den sidste del af Struensees mange reformer som vi her vil interessere os for, er de reformer der vedrører forholdet mellem individet og staten. For Struensee var det et kernepunkt at forsøge at begrænse statens indblanding i borgernes liv. Derfor var trykkefrihedsordren den 4. september 1770 en af de første han gennemførte, og senere kom en lang række andre lignende tiltag til. Han indførte blandt andet, at borgerne ikke måtte udsættes for straf på grund af overtrædelse af religiøse regler, ligesom han indførte love der begrænsede brugen af tortur, samt brugen af tilfældige ransagelser af folks hjem.

Efter de førømtalte smædeskrifter mod Struensee og Caroline Mathilde måtte han dog indskærpe trykkefriheden, ved at kræve at alle skrifter var forsynet med forfatternavn eller udgiver. Ifølge Struenseehistorikeren Asger Amdisen var dette dog ikke nogen særlig indskrænkning af trykkefriheden, hvilket det ellers ofte er blevet udlagt som (Amdisen, s. 150, 2012).

Overordnet set var Struensee måske en del foran det øvrige danske samfund, men hans tanker var ikke usædvanlige i forhold til det europæiske hovedspor i Oplysningstiden. Man kan finde lignende reformer mange steder - det var ganske enkelt karaktertræk ved den oplyste enevælde. Det er også vigtigt at understrege, at Struensee ikke på nogen måde var fortalende for demokratiske ideer - han troede på enevælden og hierarkiet som den rette styreform.

I Per Olov Enquists "Livlægens besøg" og den efterfølgende danske filmatisering fremstilles Struensee endvidere som en art blød venstreorienteret velfærdstænk, men det syn kan slet ikke understøttes af det man ved om Struensee fra datidens kilder - tværtimod. Der er ikke tvivl om, at Struensees lighedsbegreb udelukkende handlede om at skabe lighed i muligheder.

Enden på det hele

Når Struensees og Caroline Mathildes fælles styre kun varede 16 måneder, så er det fordi Struensee i det store hele var en usædvanligt elendig statsmand. Det er der i hvert fald to forklaringer på: For det første skulle det hele gå meget, meget hurtigt. Reformerne kom med en hast, så det danske samfund havde meget svært ved at følge med. Embedsmændene strittede imod på trods af, at Struensee fik fyret de mest åbenlyse modstandere fra statsadministrationen ret hurtigt. Befolkningen havde også svært ved at finde hoved og hale i de mange nye regler, og som følge heraf, havde man svært ved at tage det hele seriøst.

For det andet, og vigtigere, så var Struensee mærkelig nok ude af stand til at bygge alliancer der kunne sikre hans magt. Igennem sine 16 måneder som diktator skabte han stort set kun fjender, og meget få venner. I stedet for at indsatte loyale allierede på topposter, sådan at der var flere der havde interesse i at Struensee fortsatte ved magten, skabe han fjender i toppen af samfundets magthierarkier. Gennem sine reformer gjorde han sig både yderligere upopulær hos adelen og grene af kongehuset, samt på afgørende vis også iblandt de danske soldater og officerer, ved blandt andet at reducere deres pensioner.

Desuden var han langt fra populær hos folket. Både fordi nogle af hans nye tiltag var stærkt upopulære, f.eks. fjernelse af retten til foretræde hos kongen, men også fordi der bevidst blev spredt rygter og historier med henblik på at svække Struensee og dronningen.

Det hele endte som bekendt med et modkup, hvor Struensee, Enevold Brandt og Caroline Mathilde blev fjernet fra magten en dramatisk nat på Christiansborg den 17. januar 1772. Efter nogle måneders fangenskab endte Brandt og Struensee på skafottet, mens dronningen blev skilt fra Christian den 7. og blev placeret uden sine børn et sted i Tyskland, hvor hun døde af sygdom efter få år - kun 24 år gammel.

En central skikkelse i kuppet mod Struensee var den tidligere huslærer for arveprins Frederik, Christian den 7.s halvbror. Han hed Ove Guldberg, og han endte med en stor del af

den administrative magt efter Struensees fald. I "Livlægens besøg" beskrives han som en ren skurk, men i Amdisens fremstilling betegnes forskellen mellem Struensee og Guldberg som forskellen mellem den radikale oplysning, og den tidlige og mere moderate oplysning. (Amdisen, s.181, 2012).

Afrunding

I slutningen af 1773 blev trykkefriheden afskaffet igen. Den var ellers blevet flittigt anvendt til en lang række udgivelser de foregående 3 år, men nu var det slut, og tankefriheden var igen i Danmark indskrænket i en lang årække.

Det er dog en udbredt holdning, at på trods af dets katastrofale karakter, så var Struensees styre ikke uden betydning for danmarkshistoriens videre forløb. Ideerne om frihed og borgerskab voksede både ude i Europa og inde i landet, ikke mindst takket været de tiltag Struensee iværksatte. Allerede i 1824 satte litteraten K.L. Rahbek ord på Struensees betydning for udviklingen i det danske samfund - her citeret fra Ulrik Langens bog:

"[A]t der i Struensee-perioden lagdes et sædekorn, der især i tiden 1784-1807 sås "spire, voxer, trives, modnes og for en stor Deel give kosteligt Afgrøde." Havde det ikke været for "den struenseeske Plov," havde vi ikke set "Tolerance, Meningsfrihed, Bondefrihed, Borgerdriftighed." Vel behøvede man ikke bygge ham et monument, men man kunne dog i det mindste forunde ham "en erkjændtlig og medlidende Taare".

Litteratur

Amdisen, Asser (2012): *Struensee - til nytte og fornøjelse*, Lindhardt og Ringhof.

Langen, Ulrik (2018): *Struensee*, Aarhus Universitetsforlag.

Mchangama, Jacob (2019): "Clear and Present Danger - episode 29, The Philosopher King – Enlightened Despotism, part 2, Prussia", thefire.org

Møller, Per Stig (1996): *Den naturlige orden - Tolv år der flyttede verden*, København.

Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til et af de kommende numre af LIBERTAS, så send en e-mail til redaktøren på: torbenmarkp@hotmail.com

LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger og film m.m., men redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Kort resume på maks 150 ord
- Eventuelt: Kort forfatterbiografi på maks 20 ord
- Begræns tekstformatteringen, fremhævet tekst som kursiv ikke understreget
- Artikler må meget gerne indeholde illustrationer, grafer, tabeller og tekstbokse, der vedlægges separat som JPG-filer og i sort-hvid
- Noter som fodnoter, ikke slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatternavn og årstal og evt. sidetal i parentes, eksempelvis: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste sidst i artiklen. Citeret litteratur anføres alfabetisk efter efternavn og dernæst årstal, jf.

Friedman, Milton (1990): "Bimetallism revisited," *Journal of Economic Perspectives*, 4, 85-104.

Friedman, Milton (1992): *Money Mischief. Episodes in Monetary History*. New York.

Kommende numre af LIBERTAS

LIBERTAS nr. 73. Juni 2020: **Liberalisme og den franske revolution III**

LIBERTAS nr. 74. Oktober 2020: **Har liberalismen slået fejl?**

LIBERTAS nr. 75. Marts 2021: **Frihandel, globalisering og protektionisme**

LIBERTAS nr. 76. Juli 2021: **Thomas Hobbes**

LIBERTAS nr. 77. November 2021: **Regulering**

DEN SYNRLIGE HÅND

Den 4. og 11. september 1789 omtalte *De til forsendelse med Posten allene privilegerede Kiøbenhavnske Tidender*, senere Berlingske Tidende, den franske menneskerettighedserklæring og bragte en oversættelse af alle 17 artikler

