



Ind i naturen eller ud af naturen? Om Rousseau og den naturlige opdragelse

Finn Arler

Abstract:

Rousseau is the spiritual father of free and natural education: Instead of trimming children in their development like the trimming of trees and shrubs in baroque gardens, education should be free and adjusted to nature's own premises. However, the question remains, what is actually meant by that. The working paper examines a series of paradoxes and ambiguities which follow, when on the one hand Rousseau tries to unfold his demand for naturalness, while on the other hand interpreting humans as beings whose freedom can bring them into opposition to nature. In the last part of the paper various states of nature are presented as possible scenarios for a development along nature's own guidelines,- and paralleled with contemporary landscape gardening.

Resume

Rousseau er den åndelige fader til den frie eller naturlige opdragelse: I stedet for at beskære børns udfoldelse som man i barokhaven beskær træer og buske, bør opdragelsen være fri og foregå på naturens egne præmisser. Spørgsmålet er imidlertid, hvad det mere præcist vil sige. Arbejdspapiret diskuterer en række af de paradokser og tvetydigheder, som Rousseau løber ind i, når han på den ene side prøver at udfolde kravet om naturlighed, og på den anden side tolker mennesket som et væsen, hvis frihed netop synes at kunne bringe det på tværs af naturen. Diskussionen munder ud i en gennemgang af de naturoilstande, hvortil vi kan tænkes at skulle følge naturen - med paralleller fra samtidens havekunst.

ISBN 87 - 90520 - 13 - 0

IND I NATUREN ELLER UD AF NATUREN? OM ROUSSEAU OG DEN NATURLIGE OPDRAGELSE

*Finn Arler**

Nærværende arbejdpapir udspringer af et indlæg, jeg lavede til en konference, som stillede spørgsmålet: Er naturen god for børn? Det kan for den uindviede lyde som et relativt enkelt og letforståeligt spørgsmål, men er i grunden ekstremt vanskeligt ikke blot at besvare, men overhovedet at forstå. Hvert af de tre led i spørgsmålet - natur, god og børn - lægger nemlig i sig selv op til et hav af fortolkningsmuligheder.

For det første: *hvilken natur taler vi om?* Taler vi eksempelvis om naturen som det, der er uberørt af menneskehånd, så ender spørgsmålet straks i en absurditet, eftersom naturen i denne betydning netop forsvinder i selv samme øjeblik barnet lægger sin hånd på den. Ligeså absurd bliver spørgsmålet, hvis vi taler om naturen som det, der omfatter alt værende fra atomer og molekyler til atomfysik og molekylærbiologi. Dele af naturen er afgjort gode for børn i visse henseender - såvel gulerodsmos som plasticsutter kan på rette tid og sted opfylde acceptable behov - mens nærkontakt med andre dele - tænk blot på grønne fluesvampe eller uafskærmede maskiner - for alt i verden må

**Finn Arler. Født 1954. Ph.d. i filosofi. Forskningsstipendiat ved forskningscentret Menneske og Natur, Odense Universitet, 1. juli 1995 - 30. juni 1997. Arbejder p.t. på et projekt om drivhuseffekt og retfærdighed, og er i startfasen af et projekt om bevarelse af biodiversitet. Arbejdspapiret er baseret på et indlæg på konferencen „Er naturen god for børn?“, Hollufgaard, sommeren 1995.*

undgå. Før vi ved, hvad det er for en natur, vi taler om, kan vi altså ikke besvare det stillede spørgsmål.

Meget bedre er vi ikke stillet med spørgsmålets andet led, så længe vi ikke ved, *i hvilken henseende naturen kan tænkes at være god* for børn. Vi må således nødvendigvis vide i forhold til hvilke formål eller hensigter, naturen skal bedømmes, før vi kan sige, om den er god eller dårlig. Visse former for natur er eksempelvis gode at gå tur i for børn - det gælder bl.a. bøgeskove, parker og overdrev - mens andre former - ørkner, brombærkrat og motorveje - er mindre egnede. Omvendt kan brombærkrat f.eks. tænkes at være bedre egnede end både bøgeskove og overdrev når det drejer sig om at opfylde visse kulinariske behov. Vi må altså vide mere om, hvilke bestræbelser betegnelsen 'god' skal sættes i relation til. Jeg antager, at der med spørgsmålet, om naturen er god for børn, mere generelt sigtes til, om naturen er god for børns udvikling slet og ret. I så fald ender vi imidlertid straks i en tredje form for vanskelighed.

Jeg tænker her ikke blot på, at vi må have præciseret, hvilken alder, vi taler om, i hvilken tid og på hvilket sted barnet befinder sig, men nok så meget på det mere principielle spørgsmål, *hvad det er børn skal udvikles til, eller i hvilken retning de skal udvikle sig*. Eller anderledes udtrykt: hvad der overhovedet kan og bør regnes for udvikling. Hvis vi skal kunne besvare det almene spørgsmål, om naturen er god for børns udvikling, må vi således først have dannet os almene forestillinger om, hvad de skal udvikle sig imod, og hvordan en sådan udvikling eventuelt kan fremmes. Vi tvinges dermed enten til yderligere at specificere, hvilke børn vi taler om, eller til at generalisere spørgsmålet nok en tand, og spørge, hvori det særligt menneskelige består. Det er imidlertid det samme som at spørge, hvad der karakteriserer den menneskelige natur, og hvordan denne relaterer sig til den øvrige natur. Derved lukker

vi samtidig cirklen, og ender igen i den første vanskelighed om selve naturens natur.

Spørgsmålet, om naturen er god for børn viser sig således at være et ekstremt vanskeligt spørgsmål, som ikke kan besvares før man har svaret på en række andre spørgsmål, hvoraf flere i sig selv er overordentlig vanskelige. Man kan vælge straks at se stort på det generelle spørgsmål og i stedet spørge f.eks. om netop disse børn her og nu kan have glæde af at plukke blomster eller klappe geder, eller hvad man nu udnævner som natur (og jeg er i og for sig ikke er i tvivl om, at de fleste i reglen har godt af den slags), eller man kan forsøge at blive en stund på det mere almene niveau, som udgangsspørgsmålet blev stillet på.

Som filosof har jeg følt mig kaldet til - på trods at de åbenlyse farer det indebærer - at vælge den sidste model. Og jeg har samtidig valgt at tage mit udgangspunkt i det skrift, som mere end noget andet har bragt spørgsmålet om naturens betydning for barnets udvikling på dagsordenen, nemlig Jean-Jacques Rousseaus *Émile eller om opdragelsen*, der udkom i 1762. Heri gennemspilles nemlig en stribe af de paradokser, man så let løber ind i, når man taler om natur på et mere generelt niveau. Paradokser, som lige siden er gentaget gang på gang i lignende diskussioner.



Ill. 1: Mindestatuen over Jean-Jacques Rousseau i Ermenonville, nord for Paris. Statuen er placeret, så han også post mortem kan stirre længselsfuldt over mod den park, som er opkaldt efter ham, og hvori han i første omgang blev begravet.

I

Rousseau beretter selv i sine *Bekendelser*, at idéen til at skrive en opdragelsesroman oprindeligt blev undfanget på slottet Chenonceaux, hvor den unge slotsfrue - den moder, der i forordet til *Émile* beskrives som både kærlig og forstandig - var bekymret over sin mands opdragelsesmetoder¹. Vi må - skønt Rousseaus ikke siger det direkte - antage, at bekymringen skyldtes, at herren til Chenonceaux afrettede sønnen på en måde der mindede om den, gartnerne anvendte overfor slotshavens planter.



Ill. 2: Slottet Chenonceaux, hvor Rousseau fik idéen til at skrive sin opdragelsesroman. I forgrunden Diane de Poitiers have i den moderne, noget forandrede version (den oprindelige have er anlagt 1551-55); det er usikkert i hvor høj grad den nutidige (re-)konstruktion ligner den have, som Rousseau har kendt.

I parentes skal bemærkes, at slotsherren selv som barn havde haft Rousseau som huslærer i en ganske kort periode: Arrangementet var bragt i stand af moderen, Mme Dupin, den tidligere slotsfrue, som var endnu en af de smukke, fornemme og kultiverede kvinder, som Rousseau til sin (noget kokette) ærgelse blev ved at forelske sig i. At det var den ene af kun to perioder, hvori Rousseau i praksis fungerede som professionel opdrager (begge gange var det med særdeles ringe held), kan tænkes til dels at have været den unge Dupin de Chenonceaux's fortjeneste. Med sin vildskab og umedgørlighed drev han nemlig i den grad sin lærer rundt i manegen, at denne endegyldigt mistede enhver lyst til at fortsætte i branchen: „Mens jeg var hos ham, hindrede jeg ham i at volde sig selv eller andre mén, mere overkom jeg ikke; og det var endda besværligt nok; jeg kunne ikke have påtaget mig at gøre dette otte dage til, om så fru Dupin havde givet mig sig selv som belønning“². Det kunne synes, som om slotsherren selv har villet komme den slag problemer i forkøbet i forhold til sin egen søn, da han ordinerede streng opdragelse.

Når vi under alle omstændigheder må antage, at herren til Chenonceaux behandlede sin søn på en måde, der lignede gartnerens stramme trimning af havens planter, så er det fordi *Émile* et langt stykke af vejen er vendt imod netop den form for pædagogik. Parallellen mellem have- og opdragelseskunst er da også indlagt allerede i den første bogs berømte åbningsreplik:

Alt er godt, som det udgår fra skaberens hænder; i menneskets hænder udarter alt. Han tvinger en mark til at frembringe en anden marks produkter, et træ til at bære et andet træs frugt. Han bringer klimaer, elementer og årstider ud af deres naturlige orden (...) Han tåler ikke, at noget ser ud som det er skabt af naturen, ikke engang menneskene; dem skal han absolut have dresseret som cirkus-

heste; dem skal han have vredet på sin facon som træerne i sin have³.

Menneskets dårskab synes at bestå i, at det ikke blot overlader alting til at udvikle sig i sin naturlige form - mennesker såvel som træer og haver - men bestandigt beskærer i buskadser og budgetter, som Benny Andersen skriver et sted.

Der kunne ligeså godt have stået, at alt det er godt, som udgår fra naturen i stedet for fra skaberens hænder. Om skaberen og hans (eller måske rettere: hendes⁴) hensigter kan vi nemlig i følge Rousseau under alle omstændigheder alene få et indirekte kendskab til: skaberens hensigt lærer man bedst at kende ved at læse i naturens store bog, der



Ill. 3: Beskårne busketter, her fra en af samtidens store haver, le Nôtres første store anlæg ved slottet Vaux-le-Vicomte, anlagt mellem 1656 og 1661. De oprindelige parterre-broderier har været finere end de her afbillede fra den senere (re-)konstruktion.

ligger åben for enhver, uden først at have fået den formidlet af de menneskeskabte hellige skrifter. Vi må gå til naturen selv, og ikke lade os nøje med testamenternes eller gamle lærebøgers fortolkninger, hvis vi skal begribe skaberværket på en autentisk måde⁵. Ret beset kan vi ikke vide, om der overhovedet er tale om et skaberværk. Den harmoni, vi finder overalt i naturen, mere end antyder imidlertid, at en vilje har bevæget universet og besjælet naturen. Vi føler den højere magts tilstedeværelse uden ganske at kunne gøre os den begribelig; hvordan den højere vilje har kunne materialisere sig, er et spørgsmål, som det ligger uden for vor horisont at besvare.

Hvad enten der er en skaber eller ej: det naturlige er det fornuftige. Alt hvad mennesket selv finder på uden nøje at rådføre sig med naturen vil følgelig være af det onde. I et fuldkomment bygningsværk skal man



Ill. 4: Klimatisk uorden, her i den nutidige udgave af orangeriet i Versailles. Gevæksterne skal hvert år bringes under tag. Da Versailles-parken var på sit højeste, måtte omkring 5000 træer bringes frem og tilbage forår og efterår.

ikke gribe ind uden først at spørge arkitekten til råds. Også opdragelsen må derfor nøje følge naturens egne anvisninger sådan som de strømmer os i møde, når vi undslipper den menneskelige tolknings forstyrrende filtre. På den måde kan opdragelsen lade naturen råde. Kun ved at holde sig så tæt på naturen, som det overhovedet er muligt, vil opdragelsen kunne lykkes.

Den frie eller negative opdragelse, som Rousseau selv kalder den, synes således at være løsningen. Hvis vi skal lade naturen gå sin gang med børnene såvel som med træerne, må vi antage, at vi må lave så få indgreb som muligt, for hvor mennesker ikke griber ind, dér er alting godt. Vi må lade både børn og træer udfolde sig selv, som naturen har tænkt det, i stedet for bestandigt at afrette og beskære. Og vi må lade dem komme så tæt på naturen som muligt - holde dem borte så længe som muligt fra kulturens forstyrrende indflydelse. Et par spørgsmål må imidlertid besvares, før vi kan være sikre på, at det er den rigtige konklusion.

II

For det første: Hvis nu naturen - i det mindste forud for menneskets indflydelse - er så fornuftig og ufejlbarlig, som Rousseau antager, og der måske endog har stået en alvidende skaber bag, hvorfor i alverden har denne så frembragt et så ufuldkomment væsen som mennesket? Hvad har skaberen villet med et væsen der hele tiden laver om på træer og børn og tegner graffiti på naturens smukke bygninger? Var det et udslag af humor eller af kedsomhed, at han satte en elefant ind i sin glasbutik?

Rousseau kredser flere gange om spørgsmålet, men overlader det til sit mere troende *alter ego*, den savojske præst, at give det klareste svar: Skaberen har sat mennesket på jorden som kongen blandt arterne for derved at fuldkommengøre sit værk. Det lyder umiddelbart

dybt paradoksalt, når nu mennesket ene blandt alle arter bestandigt synes at bryde med naturens orden. Mennesket får imidlertid sin særlige status som konge, fordi det har noget, som ellers ikke findes i naturen: bevidsthed, frihed, vilje og forstand. Først gennem mennesket kan naturen således komme til bevidsthed om sig selv, og først gennem mennesket kan den udfolde sig selvbevidst. Ingen anden art formår på samme tid at bruge ilden og beundre solen, at bemestre elementerne og begribe universets orden og skønhed. Ingen anden art kan bestræbe sig selvreflektivt og bevidst på at indrette sig efter naturens egen orden.

Men hvis vi dermed ikke blot skal lade stå til, og overlade ansvaret til den ikke-menneskelige natur, som om vi slet ikke selv tog del deri - hvordan erkender vi da naturens orden? Rousseaus svar er, at det i realiteten ikke er ved at se udad, at vi bringer os i samklang med naturen, men derimod ved at se indad, ved at lytte til den indre følelse, samvittigheden⁶. Skaberen eller naturen synes således at have implanteret en ubetvivlelig rettesnor i vort indre, som kulturen ganske vist ofte forlokkes os til at ignorere, men som den ikke kan udradere helt. Følger man blot sin samvittighed, så følger man slet og ret også naturens orden hinsides og ofte på trods af alle menneskeskabte institutioner⁷. Samvittigheden er et ufordærveligt naturelement i menneskets sjæl, det der på trods af alt kan fastholde os i naturens store plan. „Samvittighed! Samvittighed! Guddommelige instinkt, udødelige og himmelske stemme, du sikre fører for et uvidende og indskrænket men tænkende og frit væsen, du ufejlbarlige dommer om godt og ondt, som gør mennesket Gud ligt“⁸.

Men hvorfor, må vi videre spørge, har naturstyrelsen ikke blot skabt os helt igennem som sit eget fuldkomne billede? Hvorfor er der lavet brister, så vi tilskyndes til at bryde med naturens orden? Rousseaus svar er, at mennesket ikke blot er konge blandt naturens væsner, men

at det i en vis forstand måske endog står over både Gud og engle, fordi det som det eneste væsen både her og hisset kan opnå den højeste og mest ægte tilfredsstillelse, der findes: tilfredsstillelsen ved at følge sin samvittighed *på trods*. Var naturens lov blot et instinkt, som ufortrødent måtte følges, ville mennesket ureflekteret være i sine drifters vold. Et tankeløst væsen som alle naturens øvrige skabninger synes at være det. Uendeligt godt, men samtidig uden at være tvunget til at skulle overvinde den største af alle forhindringer: den djævelske drift mod det onde og unaturlige.

Rousseau formulerer det på denne måde:

Forsynet har gjort mennesket frit, for at det efter frit valg kan gøre ikke det onde men det gode (...) Den højeste nydelse er tilfredsheden med sig selv. Det er for at fortjene denne tilfredshed at vi har fået vor plads på jorden og har fået frihedens gave (...) Hvad mere kunne vel den guddommelige magt gøre til gunst for os? Kunne den lægge modsigelsen ind i vor natur og belønne den, som ikke kunne gøre det onde, fordi han havde gjort det gode? Hvad for noget! for at forhindre mennesket i at være ondt skulle Gud have reduceret det til kun at være et instinktvæsen, have gjort det til et dyr?⁹.

Uden et væsen, der på denne måde kunne nyde den højeste lykke, ville skabelsen være ufuldkommen.

I realiteten er det først, når vi følger samvittigheden eller den indre følelse på trods, at vi er rigtigt frie. Ignorerer vi samvittigheden og giver efter for de fristelser, som lurder overalt, da er vi ikke andet end blotte slaver af vore egne selvskabte lidenskaber. Vi ville være holdt fast i en evig urotilstand uden den ægte tilfredsstillelse, som kun handlinger i overensstemmelse med den indre følelse kan give. „Jeg er træl ved

mine laster, men fri ved mine samvittighedsskrupler“, som den savojske præst formulerer det.

Heri består i følge Rousseau frihedens paradoks. På den ene side ville vi være lige så ufrie som alle de andre umælende væsner, hvis naturens og samvittighedens stemme, som vi må lytte til for at kunne handle frit, altid gik rent igennem uden forlokkende modspil. Hvis vi ikke *kunne* gøre andet end det gode, hvis vi ikke *kunne* handle på tværs af naturens orden. På den anden side taber vi friheden, og falder ned til et niveau, der endog ligger under dyrenes stade, når vi lader os forføre af den raffinerede kulturs umådeholdne laster, af storbyens begærs-massage. Dyrene følger trods alle tilsyneladende grusomheder blot naturens orden, uden at være sig det bevidst; som kun mennesket kan hæve naturen til et højere stade, kan kun mennesket af selv samme grund fordærve og dæmonisere den. Kan mennesket hæve sig over dyret i kraft af samvittigheden, så kan det dog også synke under det ved at ignorere dens fordringer.

Følger vi Rousseau heri, synes konklusionen på børneopdragelsens problem imidlertid at blive af en noget anden art end den rent negative opdragelse, den blotte laden stå til, der ellers ved første øjekast fremstod som eneste løsning. For som han gør opmærksom på: børn og unge er stadig på mange måder som tankeløse dyr. De vil derfor ikke være i stand til at stå imod de fristelser, som de voksnere på samme tid djævelske og forfinede kultur lokker med. I første omgang må de derfor holdes borte fra den på trods af den frihedsberøvelse, der ligger heri.

For det mindreårige barn kan man dårligt sige, at der er tale noget egentligt indgreb i deres frihed, for en mere grundlæggende frihed af den beskrevne slags er endnu ikke til stede så tidligt i livet. De mindreårige børn har endnu ingen selvstændig vilje og identitet¹⁰. De er endnu som dyret drevet af de mest umiddelbare lyster, og kan med få greb styres i den rette retning - man kan endnu let „narre naturen ved

at følge dens egne anvisninger“¹¹ - når blot de ikke på for tidligt et tidspunkt konfronteres med de egentlige lasters fare (sådan som herren til Chenonceaux må antages at være blevet det).

For det unge, men endnu ufærdige menneske står sagen anderledes. Den afgørende prøve melder sig derfor, når den sande friheds muligheds-betingelser dukker op sammen med puberteten. Da bryder helvede løs, og vindene slipper ud af selv den bedst tilsnørede lædersæk. Lidenskaberne såvel som fantasien vågner, og alle de mange fristelser på lastefuldhedens palet træder frem i deres allermest tiltrækkende skikkelse. Den uerfarne, der endnu ikke kender lasternes hulhed og deres hæslige bagside, bringes da ud på det allerfarligste stykke af livets vej. Det er den store udfordrings tid, og ofrene er mange og store. Blot er der ingen vej udenom: naturen kræver sit for at kunne fuldstændiggøre sig som frihed i menneskets skikkelse.

Også for opdrageren er det her, slaget skal stå. Og det er samtidig her, den negative opdragelse viser sine klare begrænsninger. Uden opdragerens støtte og faste styring vil (især) den unge mand være fortabt på sin farlige færd. Samtidig bevæger den voksne læremester sig her på en knivsæg: på den ene side kan der ikke gives los og lades stå til, for da vil frihedens mulighed forpasse sig, og den unge mand vil drukne i sine indre passioners malstrøm. På den anden side kan der ikke fares for hårdt og for hurtigt frem. Det unge menneske må selv indse faren, hvis friheden skal være reel og ikke blot en ydre efterligning af det retmæssige, en blind vandring af de stier, som læremesteren angiver som det godes vej. Den indre stemme kan ikke erstattes af en ydre.

Hvordan kan en så vanskelig balanceakt overhovedet lade sig gøre? Rousseau beskriver selv, hvordan den lykkeligste udgang tager sig ud. På det dramatiske højdepunkt i *Emile* beder titelpersonen ganske enkelt sin opdrager om helt at overtage herredømmet, så han selv kan

blive tvunget ud af fristelsernes tyranni. Han indser sin egen begrænsning, men ser samtidig den indre kraft, viljen og samvittigheden, som i skærmende omgivelser vil kunne vokse sig stor og levedygtig. Émiles velturnerede appel til sin opdrager lyder som følger¹²:

Hidtil besad De denne myndighed på grund af min svaghed, nu får De den af min vilje, og netop af denne grund vil den være mig særligt hellig. Forsvar mig mod alle de fjender som anfalder mig, særlig mod dem jeg har i mit eget indre og som forråder mig (...) Hvis jeg nogen sinde bliver ulydig mod Dem, så sker det imod min vilje. Gør mig fri ved at beskytte mig imod de lidenskaber som raser i mit legeme. De må hindre mig i at blive deres slave; tving mig til at blive herre over mig selv ved ikke at adlyde mine sanser men min fornuft.

Det afgørende bevis på den hidtidige opdragelses succes er, at Emile selv - af egen fri vilje - overgiver styringen til sin læremester. Han vil tvinges til frihed, som Rousseau på nogenlunde samme tidspunkt formulerer det i *Den sociale kontrakt*. Her hjælper ingen negativ opdragelse: skal naturen fuldendes, kan skaberen intet stille op mod de onder, der stammer fra os selv, og kun ved at opdrageren holder den opdragedes tømmer stramt, kan forlokkelsen fra kulturens laster undgå at få katastrofale følger. Skal vi leve op til skaberens forventninger, må vi betvinge os selv - næsten som gartnerne i Versailles og Chenonceaux betvinger havens planter. Vi må tvinge os selv til at være naturlige.

III

Skaberen har, skriver Rousseau, ved at lægge en modsigelse ind i mennesket bragt det højere end englene, ja måske højere end Gud selv¹³. Gud og englene kan alene være gode, de formår ikke at blive egentligt dydige, for de har ikke noget førstehåndskendskab til

fristelserne; de kan ikke lade sig lokke, de har intet at kæmpe mod. (Dog rejser sig her det teologisk interessante spørgsmål, om ikke skaberen selv på mere end overfladisk vis må have kendt til fristelserne og deres dynamiske kraft, før han gav dem til mennesket.) Hævet over fristelserne er de overnaturlige væsner kun tilsyneladende fri, og kan af samme grund heller ikke opnå den højeste lykke: den tilfredsstillelse, som herredømmet over lidenskaberne forårsager. Uden fristelserne ville skabelsen, naturen, være forblevet barnagtig, fersk og fad, som et Dallas uden en JR.

Derved har skaberen imidlertid også måttet lægge en modsigelse ind i sit ellers fuldkomne system, for i og med at der ikke er nogen automatik for mennesket, er der samtidig åbnet en dør for alle former for kaos og disharmoni. Når Rousseau så på sin samtid, fandt han denne dør stående på vid gab med alskens ulyksaligheder væltende ind:

Billedet af naturen frembød kun harmonisk afpassede forhold [før menneskene kom derind, FA]; men billedet af menneskeslægten frembyder kun forvirring og uorden. Imellem elementerne er der samspil, blandt menneskene er der kaos. Dyrene er lykkelige, deres konge alene er ulykkelig¹⁴.

Mennesket udgør ene blandt naturens skabninger ingen harmonisk helhed; det skiller sig ud fra den øvrige, vel afbalancerede natur.

Når mennesket ikke udgør en harmonisk enhed, kan imidlertid heller ikke naturen længere forblive en ubrudt helhed. Forsynet har altså i en vis udstrækning valgt at afgive herredømmet over sit eget skaberværk, i og med at det har givet et selvbestemmende væsen adgang, som kan bruge, men sandelig også misbruge sin frihed. For uden muligheden for misbrug, ingen frihed.

Naturen har igennem mennesket gennemlevet en form for syndefald. Hvad der mere præcist har udløst dette syndefald er på ingen måde ganske éntydigt, men der er i hvert fald to centrale elementer involveret: på den ene side udviklingen af en ubegrænset forestillingskraft, der skaber flere ønsker end det er muligt at tilfredsstille, på den anden side etableringen af en skinsyge menneskene imellem - en skinsyge, der underminerer hver enkelts selvberoenhed, og gør menneskene selviske og falske.

Begge er de to elementer i syndefaldet i en eller anden forstand fremkaldt af en befolkningstilvækst, der har tvunget menneskene til stadigt tættere samkvem, til et liv i trængsel, og derved fra grunden ændret deres adfærd¹⁵. I og med at mennesker af den øgede trængsel tvinges og af selskabsdriften fristes til at leve tæt sammen, opstår indbyrdes jalousi og alle mulige anledninger til sammenligninger og kappestrid. Storbyens i bund og grund fordærvede levevis er blot det mest ekstreme udtryk for denne forandring. Der er tale om en kamp om anerkendelse, der imidlertid er uendelig, fordi vi i sidste instans vil have andre til at elske os mere end de elsker sig selv. Menneskets naturlige selvkærlighed forandres derved fra *l'amour de soi-même* til *l'amour-propre* - fra den rolige tilfredshed baseret på selvberoenhed, en hvilen i sig selv, til en hvileløs udleverethed og selvfortabelse i den evigt foranderlige offentlige mening¹⁶. Selskabsdriften og -tvangen er udtryk for menneskets svaghed; kunne mennesker blot leve alene hver for sig, ville de være mere lykkelige.

Samtidig med skinsygen, kappestriden og den stadigt mere pirrede forestillingskraft opstår også arbejdsdelingen: fra at være en hel og selvberørende enhed i sig selv, bliver det enkelte menneske dermed reduceret til blot at være en lille del af en større, konfliktfyldt helhed. De bestandige møder mellem mennesker, den øgede gensidige afhængighed og den stadig ringere mulighed for at kunne leve i den uciviliserede

vildmark gør det nødvendigt med stadigt fastere regler for samkvem. Disse kommer imidlertid uvægerligt til at afspejle styrkeforholdene i den indbyrdes konkurrence. Der opstår dermed også ejendomsret, uligheder, herre- slaveforhold og alskens andre former for sociale bindinger, der ikke blot bringer menneskene stadigt længere væk fra deres naturgroede udgangspunkt, men som samtidig gør deres liv mere og mere indsnørede og afrettede: „Mennesket er født frit, men ligger overalt i lænker“, som det hedder i den berømte åbningssalut til traktaten om *Den sociale kontrakt*¹⁷.

Selskabsdriften lokker os sammen i stadigt større enheder, der samtidig binder os på hænder og fødder. Indbildningskraften, fantasien, skaber større behov, end vi har mulighed for at få opfyldt. Og den evindelige spejlen sig i hinandens meninger gør os evigt hvileløse, utilfredse og stridslystne. Vi behøver ikke her gå i detaljer med, hvordan syndefaldet mere præcist blev til, eller hvordan det i øvrigt udartede sig. I stedet er det værd at hæfte sig ved et par overraskende og interessante forhold.

Overraskende er det, at Rousseau beskriver forløbet som naturligt, som en naturlig følge af de ændrede betingelser. Vi får således eksempelvis at vide, at det er helt igennem naturligt, at kvinderne i stigende grad fralægger sig moderpligterne, når bylivets omstændigheder tages i betragtning¹⁸. Syndefaldet synes nærmest uafvendeligt, når mennesket først en gang er skabt, som det er. Kønssdriften og selskabsdriften sørger for trængslen, og under trange forhold bliver menneskene uvægerligt civiliserede med alt, hvad deraf følger. Sådan er naturens gang. Enhver form for naturlighed forsvinder derfor heller ikke med syndefaldet. Det der er naturligt for den vilde, der lever forud for syndefaldet, er blot ikke det samme som det, der er naturligt for den civiliserede¹⁹.

Interessant er endvidere den centrale pointe hos Rousseau, at de evner, der i følge den savojske præst gør mennesket til konge i naturen, netop udvikles sideløbende med syndefaldet. Mennesket er ikke udstyret med en fuldt færdig forstand (jeg havde nær sagt: fra naturens hånd); det må lære sig selv den kunst at tænke²⁰. Den sande frihed kommer først til sammen med fristelserne; det samme gør den ægte dyd. Individualiteten, der er en af frihedens forudsætninger, er et resultat af civiliseringens differentiering af de menneskelige livsformer. Sociale følelser som indfølelse og medlidenhed opstår først med udviklingen af den selv samme forestillingskraft, der skaber de mange uopfyldelige ønsker²¹. Det samme gælder udviklingen af en raffineret smag og den hermed forbundne sjælsfinhed, uden hvilken moralen kun ville være for en grovkornet skitse at regne.

Først i kraft af syndefaldet fuldender mennesket sig således som menneske, og først med syndefaldet fuldender naturen sig som natur. Indtil da havde mennesket nok levet i en naturlig orden, men det havde endnu ikke fuldt udfoldet sin egen natur, og dermed heller ikke naturen i sin helhed. I en før-civiliseret naturtilstand ville mennesket måske nok være godt og lykkeligt så langt, som også ethvert andet dyr vil kunne nå; det ville imidlertid ikke være dydigt og dermed uden adgang til den højeste tilfredsstillelse. Syndefaldet er således en betingelse for den sande frihed, den ægte dyd og den største lykke. Først med syndefaldet, hvor mennesket gør sig fri af den dyriske naturgroethed, er naturen fuldkommengjort.

IV

Det paradoks eller den modsigelse, som vi finder i Rousseaus beskrivelse, er en modsigelse, han til fulde kender på sin egen krop. På den ene side længslen efter at blive ét med naturens store orden, at lade sig opsluge i naturens hav.

Jo følsommere sind en betragter har, jo mere hengiver han sig til den henrykkelse, som naturens harmoni sætter ham. Et blidt og dybt drømmeri bemægtiger sig da hans sanser, og han fortaber sig med en sød beruselse i det uendeligt store i dette smukke system, som han føler sig ét med. Da svinder alle de enkelte ting bort; han ser og føler intet uden i helheden²².

Sådan skriver han i et af sine sidste skrifter: *Den ensomme vandrers drømmerier*. Lidt senere i samme skrift hedder det tilsvarende: „Jeg føler en begejstring, en uudsigelig henrykkelse ved så at sige at gå op i det værendes store orden, blive ét med naturen“²³.

At blive ét med naturen. En mærkelig ambition, som vel dårligt kan forstås, hvis man ikke er vokset op med forestillingen om naturen som et paradises have, hvorfra mennesket med sit syndefald er styrtet, og under alle omstændigheder en ambition, man kun kan have, når man mener at have forladt den. Det er som har Rousseau ganske har glemt sin egen pointering af den disharmoni, som i det mindste menneskets tilstedeværelse forårsager i den store alnatur. Han taler nu, som om naturen allerede uden menneskets tilstedeværelse som frit væsen var fuldkomment. Som ensom vandrer vil han glemme alt om mennesker, vil selv for en stund holde op med at være menneske²⁴.

Begejstringen for dette at være ét med naturen er imidlertid åbenlyst sammenkædet med et tab. Hans søgen mod at blive ét med en modsigelsesfri natur - som et barn der søger trøst hos den store moder - er samtidig en compensation fra sociale nederlag. Ved at blive ét med den menneskefrie natur, synes han nemlig at kunne undslippe sin menneskelighed, og dermed samtidig ikke mindst konflikterne i de mellemmenneskelige relationer: „...jeg søgte tilflugt hos vor fælles moder, søgte i hendes arme at unddrage mig hendes børns anslag, jeg blev ensom eller, som de siger, uomgængelig og menneskefjendsk“²⁵.

Naturen derude, den store konfliktløst alfavnende, bliver omfortolket til et refugium, et tilflugtssted, hvor både fristelse og nederlag kan komme på tilstrækkelig afstand - i det mindste for en tid.

Men netop kun for en tid. Mennesket er ganske enkelt hverken skabt til permanent ro eller til ensomhed; køns- og selskabsdriften får det til at stræbe efter kontakt med andre mennesker, og nysgerrigheden og forestillingskraften lokker det til stadighed mod omskiftelser og nye horisonter. Så når Rousseau omvendt er ovenpå, har styr på sin paranoia og mere tvangsfrit kan vælge, hvad han vil, så springer han uafsladeligt fra det ene til det andet:

Når alt var i god orden omkring mig, når jeg var tilfreds med alt, hvad der omgav mig, og med den verden, jeg skulle leve i, fyldte jeg den med mine sindsbevægelser (...) bestandig blev jeg draget bort fra mig selv af tusind forskellige lyster (...) Verdens tummel bedøvede mig, ensomheden kedede mig, bestandig følte jeg trang til at skifte plads, men intet sted befandt jeg mig vel ²⁶.

Og alligevel må han konstatere, at han ikke kan se noget andet sted i samfundet som ville passe ham bedre, ingen skæbne som ville være at foretrække frem for hans egen.

Den selskabelige Rousseau fortaber sig i, bliver ét med verdens tummel - næsten som den ensomme vandrer forsøger at fortabe sig i naturens orden. Han drages bort fra sig selv, lader sig drive rundt i manegen af fornemme damer og egne drifter. Han bliver ude af sig selv, men finder paradoksalt nok netop der igennem sig selv som egenartet individ med en egen skæbne. Et menneske „i naturens fulde sandhed“, som det hedder i indgangsbønnen til bekendelserne²⁷. Et individ, der kan sige „Mig og kun mig“, og ikke ønske sig anderledes på trods af alle ulykkerne og kvalerne, fordi det så netop ikke længere ville være sig

selv. Mig og kun mig. Måske ikke hverken værre eller bedre, men i hvert fald anderledes. *I did it my way.*

Mennesket fødes som et naturvæsen, der må bryde med sit moderlige ophav og lade sig fortumle i verden for at finde sig selv som selvstændigt væsen med en særegen skæbne med alle dens individuelle karaktertræk. For Rousseau var bruddet med ophavet mere dramatisk end for de fleste - moderen døde ved fødslen - og selvom man skal være sig for *ad hominem* reduktioner, så behøver man ikke være hverken psykolog eller psyko-analytiker for at se en sammenhæng med de senere pointer. Rousseau benytter da også selv temaet. Ikke som undskyldende forklaring, men som eksistentielt vilkår.

Som mennesket ved sit indtog i verden dræber den harmoniske moder natur, således kostede han selv sin moder livet. Han kom til verden som det første nøgne og ukultiverede menneske: svag og skrøbelig, og dog allerede en dræber ved sin blotte tilstedeværelse. Med potentiale til at sprænge alle grænser, og dog samtidig med en stadig længsel efter at vende tilbage og blive et med moderen. En længsel efter at hele det brud, som ikke kan heles. Rousseau beskriver derfor også sin egen fødsel som den første af sine mange ulykker. Og dog må han stå ved at være netop den, han er, ligesom mennesket som sådant må påtage sig den rolle, som forsynet har tillagt den. "Om naturen har handlet vel eller ilde ved at bryde den støbeform, hvori jeg blev gjort, derom kan man først dømme, når man har læst mig"²⁸, dvs. når livsbanen er tegnet op og sat på begreb. Det samme må for Rousseau siges at gælde menneskearten som helhed.

V

Vi skal følge naturen, insisterer Rousseau, både når vi udfolder vore egne liv, og når vi opdrager andre. Men hvilken natur? Og hvor skal vi følge den hen? Det naturlige ideal, den eftertragtede naturtilstand, viser

sig snart som en mangetydig størrelse med mange mulige skikkelser. Der er ikke en, men mange både faktiske og tilstræbelsesværdige naturtilstande. Når vi skal opregne de forskellige idealer, kan vi igen parallellisere til havekunsten.

Den første mulighed er det ensomt levende, selvberoende menneske, der ikke behøver selskab, men som omvendt heller ikke behøver være aggressivt, når det støder sammen med andre. Mennesket som et ubeskåret solitærtræ, der ikke behøver hverken at støtte sig til, angribe eller gemme sig blandt andre, mennesket som sparekasse-eg eller som strejfende ulv. Hvor ønskværdigt det iblandt kan forekomme (og Rousseau beskriver det ind imellem - især i de tidlige skrifter - som en efterstræbelsesværdig mulighed): et sådant menneskeliv er et uopnåeligt ideal. Mennesket er for sårbart og svagt, og slet ikke skabt til at leve alene. Køns- og selskabsdriften vil før eller siden drive os sammen. Den Robinson Crusoe, som Rousseau stiller op som forbillede for sin Émile i det mindste i en fase i udviklingen, forbliver trods alt



Ill. 5: Joseph Wright of Derbys portræt af Rousseaus engelske forlægger, Brooke Boothby (fra 1781). På bogens omslag står navnet 'Rou/seau'. Billedet hænger nu på Tate Gallery i London.

kun alene, så længe han ikke kan andet. Og desuden har han allerede først civiliseret sig andetsteds.

Den engelske maler Joseph Wright of Derby har i sit portræt af Rousseaus engelske forlægger, sir Brooke Boothby (fra 1781) ramt den dobbelthed, som der ligger i kravet om i ensomhed at finde tilbage til det naturlige meget fint. Kompositionen er lavet således, at forlæggeren ligger i sin forfinede, moderigtige dragt forrest i billedet med en bog af Rousseau i hånden (det er uklart hvilken). Mennesket - som særegent, smagfuldt raffineret individ - er ubetvivleligt i centrum. I baggrunden tårner en tilsyneladende vildtvoksende skov sig op - med et enkelt kikhul til fjerne bjerge. Ganske vild er skoven dog ikke, snarere er der tale om en gennemsnitlig engelsk produktionsskov, og der er da også en lysning lidt borte med noget der kunne se ud som en eng eller



III. 6: Civilisationens efterladenskaber - eller måske det nye naturmenneskes læskur? Billedet er fra Jean-Jacques Rousseau parken i Ermenonville.

måske en kornmark. Skoven ser dog tilstrækkelig vild ud til at den kan tjene som stemningsbærende resonnansbund for de tanker, som læsningen af bogen må formodes at sætte i gang. Eller som et moderskød, man kan drømme om at forsvinde i. Man kan i al ensomhed tage ud i naturen, læse og drømme og gøre sig sine egenhændige tanker. Bagefter kan man så tage hjem på sit *chateaux* eller sin *mansion* og sætte sig til aftensbordet.

Et anden bud på det naturlige ideal er et liv i den vilde og næsten uberørte natur, en tilværelse hvor mennesket lever marginalt, og primært på den øvrige naturs nåde. Heller ikke det er imidlertid fuldt ud tilfredsstillende for det menneske, der vil leve „i naturens fulde sandhed“. Der er således stor forskel på naturmennesket som lever i naturtilstand, og naturmennesket som lever i det civiliserede sam-



III. 7: Poppeløen med Rousseaus sarkofag i Ermenonville. Poplerne er desværre endnu ikke udvoksede efter den seneste foryngelse. Øverst til venstre ses filosofiens ufuldendte tempel.

fund²⁹. Det første lever kun halvt som menneske, evner ikke til fulde at udfolde sin egen natur: var man født og havde levet sit liv dybt inde i en skov uden kontakt med civilisationen, da kunne man have været lykkelig og god, men det ville som nævnt samtidig være uden den fortjeneste og tilfredsstillelse, som kun kan opnås med den ægte dyd, hvor man kender og følger samvittigheden på trods af alle lidenskaber. Den vilde forbliver i en tilstand af råhed, hvor dyden ikke kommer på tale, hvor smagen forbliver uudviklet, og hvor forstanden aldrig sættes på alvorlige prøver. Den vilde er endnu for et barn at regne³⁰. Civilisationens syndefald er ligeså uundgåeligt som det er irreversibelt: paradiset er tabt, barndommens land er forsvundet for altid.

I den relativt vildtvoksende Jean-Jacques Rousseau park i Ermenonville, der er anlagt af Marquis de Girardin fra 1766 og et tiår frem med Rousseaus skrifter i baghovedet, og hvor Rousseau senere selv blev begravet, finder vi derfor ikke kun områder, hvor naturen får lov at gå sin gang uden menneskelig indblanding, men tillige en stribe betydningsbærende *fabriques*. Vi finder først og fremmest Rousseaus egen sarkofag - med inskriptionen: „Her hviler naturens og sandhedens mand“ - placeret på den lille poppelø i den sydlige ende af den store centrale sø; parkens væsentligste attraktion og kompositoriske tyngdepunkt. Vi finder imidlertid også både filosofiens ufuldendte tempel og en hel række af kulturens øvrige efterladenskaber. Som en påmindelse om, at her *har* syndefaldet været. Skal vi end tilbage til naturen, så må det dog stadig være en natur, hvor syndefaldet har sat sig vedvarende spor. Det er da også kun ved at fastholde mindet derom, at en relativt uberørt natur kan få sin stærke tiltrækning. I det øjeblik glemselen indtræder, vil det hele blot gentage sig en gang til.

Skæbnens ironi har i øvrigt villet det sådan, at Rousseaus jordiske rester efter den franske revolution blev flyttet fra sin solitære ensomhed i Ermenonville og placeret i metropolen Paris (af alle steder),- tilmed

ved siden af ærkerivalen og yndlingsaversionen Voltaire. Selv ikke døden sparer en for civilisationens påtrængenhed. Lige så ironisk er placeringen af mindestatuen af Rousseau i Ermenonville (se ill. 1, side 4). Han sidder således på den ene side af den stærkt trafikerede hovedvej mellem Paris og Senlis, indespærret bag kulturens hegn, og kigger længselsfuldt over på sin park, mens osende lastbiler ruller forbi med alle civilisationens produkter, der på denne måde synes at holde ham på afstand af den tilstræbte harmoniske natur.

En tredje bud på det naturlige ideal er det landlige. Det landlige er nok det tætteste, vi kommer en forestilling om det gode liv, hvis vi følger Rousseaus mere programmatisk udmeldinger: „Det patriarkalske og landlige liv, menneskenes oprindelige livsform, er den fredeligste, naturligste og sødeste tilværelse for hver den hvis hjerte ikke er fordærvet“³¹. Rousseau sender da også Émile ud på landet blandt bønder og håndværkere, da han skal finde sig et ståsted i verden - og opfinder dertil en god, sund bondepige, Sophie, som skal hjælpe ham med at holde drifterne i tømme, eller rettere: styre dem i en frugtbar retning.

Man skal imidlertid ikke læse længe, før man opdager, at det landlige først og fremmest at viser sig tiltrækkende i sin modstilling til den fordærvede civilisation, der har bragt Rousseau så mange skuffelser, og som iblandt giver ham lede. Det er da også bemærkelsesværdigt, at Rousseau næsten konsekvent taler om, at man skal „trække sig tilbage“ til landets enkle, fredelige og rolige livsform. Tilmed noterer han sig, at man ved tilbage-trækningen må „medbringe liv og dannelse samt kærlighed til menneskenes oprindelige livsform“³². Hverken dannelsen eller kærligheden til det simple liv synes at være der i forvejen, og begge synes de let at kunne glemmes, når først man står midt i det.

Landlivets tiltrækning er således først og fremmest en refleks på bylivets overdrevne raffinement.

Jeg var så led og ked af pavilloner, springvand, busketter, blomsteranlæg og de kedsommelige forevisere af alle herlighederne, så træt af småskrifter, claveciner, kortspil, intriger, dumme vittigheder, flovt koketteri, små fortællere og store souperer, at når jeg så øjnede bare et glimt af en simpel, fattig tjørnebusk, en hæk, en lade, en eng, når jeg på min tur igennem en landsby indsnusede duften af en god omelet med kørvel, når jeg på afstand hørte det landlige omkvæd på gede-hyrdernes sang, gav jeg pokker i kindrødt og falbelader og ambra...³³.

Som også senere for Goethes unge Werther, der tager på landet for at finde et modspil til sine civiliserede fortvivlelser, så er landet og dets gode og sunde og ægte og umiddelbare indbyggere mere en kulisse for



Ill. 8: Petit Trianon, Marie-Antoinettes private lystslot med den omhyggeligt afgeometriserede engelsk-kinesiske have, anlagt i årene efter 1774.

bymenneskets følelsesmæssige konflikter. Bønderne optræder i begge historier som typer, aldrig som egentlige individer med indre kampe. De bliver ikke på noget tidspunkt interessante.

Rousseau flygter fra civilisationens opstøltethed. Det samme gjorde imidlertid de, der befandt sig i det egentlig centrum for den tilsyneladende så foragtede civilisation: det franske hof. På Versailles opførtes således en række sideslotte, heriblandt Petit Trianon - omgivet af en ligeledes nyanlagt, moderigtig *jardin anglo-chinois* med små templer og broer og naturtro klipper - hvor den franske dronning Marie-Antoinette i mere „naturlige“ omgivelser kunne opføre moderne forbudte, samfundskritiske forestillinger som *Figaro's bryllup*, eller læse og diskutere Rousseau og andre af den ny tids filosoffer med sine



Ill. 9: Den ensomme vandrers rasteplads - eller måske hofdamernes lysthus - i haven ved Petit Trianon.

hofdamer og -kavallerer. Det var her, og ikke blandt bønderne, at Rousseau blev læst og agtet.

Marie-Antoinette lod endog en kunstig landsby, *le Hameau*, opbygge i tilknytning til sit fristed, længst borte fra Versailles-parkens centralakse. Hvis den nu genopbyggede landsby har ramt den oprindelige tone - og de overlevende akvareller af den første bebyggelse tyder på det - så har Hollywoods scenografer allerede i 1700-tallet haft deres ligemænd. Inspirationen er imidlertid ganske åbenlyst bl.a. Rousseaus beskrivelser af Sophies landsby i *Émile*, og af heltinden Julie's Elysium i *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Her kunne hoffets folk gå rundt i pastorale klæder og føle sig tættere på naturen, end det var muligt i de mere geometrisk anlagte dele af parken. Le Hameau er al sin kulisseagtighed til trods måske tættere på sandheden om Rousseau landlige ideal, end man ved første blik skulle tro. Det er således ikke



Ill. 10: *Le Hameau*, en moderne rekonstruktion af Marie-Antoinettes rekonstruktion af Sophies landsby, den pastorale ægtheds hjemsted.

bondelivet selv, men nok så meget den hule drøm om en landlig harmoni og uforfalskethed, som er afgørende.

Den fjerde og sidste mulighed er, at den natur, vi skal følge, skal findes inde i selve den konfliktfyldte civilisation, hvor vi i følge Rousseau først finder det fuldt udviklede naturmenneske. Et sted i sine *Bekendelser* skriver Rousseau, at det til hans forundring ikke var i det elskede, landlige Schweiz, hans bøger blev vel modtaget, men netop i: Paris³⁴. Hvorfor? spørger han sig selv, - er den dyd og den kærlighed, han hylder, da mere fremherskende i Paris? Næppe. Svaret er i følge Rousseau snarere, at pariserne er i besiddelse af den udsøgte smag, som sætter dem i stand til at glæde sig over de rene følelser, som de ikke længere selv ejer. Ikke blot erkendelsen af tab har gjort storby-



Ill. 11: Den indre landsby i ydre gestalt. De buksbom-omkransede køkkenbede bag huset er ligeså strengt afgeometriserede som den øvrige have ved Petit Trianon.

mennesket opmærksom på den ufordærvede følelse. Nok så meget er det det gode selskab og den offentlige diskussions raffinering af følsomheden, som har gjort det i stand til at fornemme hjertets subtiliteter.

Som nævnt læste og diskuterede Marie-Antoinette og hendes hoffolk med en art frydefuld masochisme Rousseaus og ligesindedes værker om hoflivets dekadence og falskhed. Rousseau er interessant for hoffet som landlivet og ægthedens forsvarer - og han spiller selv på denne interesse, når han skal skaffe sig folk til at protegere sig. Hans niche ved hoffet er forsvaret for det simple og uforfalskede. Spørgsmålet er imidlertid, om den proklamerede ægthed kan bevares på de præmisser. Hvor fulde af retoucheringer og bortforklaringer, de end måtte være, så er bekendelsernes indrømmelse af den evige dobbelttydighed - had-kærligheds forholdet til den civiliserede livsform i kulturens centre - mere ægte end den ensidige hyldest til de kerne-sunde, konfliktløse bønder og håndværkere.

Dermed er vi måske tilbage ved Chenonceaux - by og land, natur og civilisation i et. Og lur mig, om ikke netop Catherine de Medicis have her er ideel at ro omkring eller gå tur i for unge forelskede - men endnu kun forlovede - par som Émile og hans udkårne Sophie, der sammen tvinger sig selv til naturlig frihed i kamp mod de kulturelle fristelser og forestillingskraftens ophedede fantasier. Nidkært overvåget af den dydige hovmester på slottets altan eller på havens omkransende vold.

Hvad skal vi da i følge Rousseau konkludere om målet med opdragelsen, når det skal være naturens eget? Svaret er på ingen måde enkelt, men på trods af modsigelsesfuldheden synes nogle centrale pointer om opdragelsens sigtepunkter dog at stå tilbage. *Sund fornuft* og *dømmekraft* er oplagte bud - men de må vindes gennem egen erfaring, og dermed også gennem fejltagelse. Naturen leverer ingen fribilletter. *Samvittighed* som intuitiv bedømmelse baseret på egne

vurderinger - omend næppe som en uformidlet naturkraft. *Dyd*, men i så fald af den slags, som kun kan opstå gennem kamp med nogle drifter og en forestillingskraft, som den dermed ikke kan eksistere foruden. *Frihed*, men af en slags som kræver bestandig overvindelse af fristelser, som samvittigheden ikke kan forsvare; frihed med et væsentligt element af selvdisciplin. *Individualitet*, men af en slags som den alene kan erobres gennem civiliseret refleksion iblandet selvfortabelse i verdens tummel. *Smag* og *sjælsfinhed*, som den imidlertid kun kan opstå gennem mødet med den offentlige mening. Naturmennesker i civilisationen er og bliver nogle komplicerede størrelser.

Er naturen god for børn? Er Rousseaus naturlige opdragelse god for børn? Døm selv. *Sapere aude*. Hav mod til at bruge din egen forstand. Det ville givetvis være et svar helt i hans ånd. Et synes dog sikkert: skal



III. 12: Catherine de Medicis have ved slottet Chenonceaux (anlagt 1560), her dog i en nutidig anretning.

vi i tråd med Rousseau blive sande naturmennesker i civilisationen, kan vi dårligt ignorere, at drømmen om at gå endegyldigt op i en harmonisk og konfliktløs moder natur kun trives på ensomme vandringer. Vi kan måske endda blive lykkeligere end han selv synes at have været, hvis vi ikke lader os koste rundt af forestillingskraften på jagt efter uopfyldelige idealer. „Vi bør ikke søge fuldkommenheder, som ikke har hjemme i naturen“, skriver han et sted³⁵. Det gælder i sandhed også for forestillingerne om naturen selv. Vi skal derfor ikke lade fantasien løbe løbsk med forhåbninger om en natur, der med sit sømløse væv vil kunne fange og omslutte os, og holde os fast som små lykkelige pupper. En sådan tilstand ville nemlig vanskeligt kunne forenes med den menneskelige natur - og dermed heller ikke med naturens store orden.

Noter

¹ Jean- Jacques Rousseau: *Bekendelser*, København: Stig Vendelkærs Forlag 1948, bd. III, s. 75.

² Sammesteds, bd. II, s. 133.

³ Rousseau: *Émile, eller om opdragelsen*, København: Borgens forlag 1962, bd. I, s. 13.

⁴ Rousseau bruger hankønsformen, når han skriver om Gud, men samtidig beskriver han Guds tænkemåde på samme måde som han beskriver kvindernes (i den femte bog i *Émile*): „Gud er et forstands- væsen. Men hvordan er hans forstand beskaffen? Mennesket er forstandigt, når det tænker logisk [dvs. som manden, FA], men den højeste forstand har ikke brug for at drage slutninger; for denne forstand gives der hverken præmisser eller konklusioner, der foreligger ikke engang en påstand et gå ud fra. Den højeste forstand er udelukkende intuitiv, den ser på en gang alt det som er og alt det som kan være“ (*Émile*, bd. II, s. 176). Sammenknytningen af Guds tankemåde - som jo kun kan aflæses direkte i naturen selv - med kvindens er, som vi senere skal se, ingenlunde tilfældig.

⁵ Af samme grund anbefaler Rousseau gentagne gange, f.eks. i sin *Lettres élémentaires sur la botanique* (1781), at man ikke stiller sig tilfreds med blot at søge viden i de foreliggende (her: de botaniske) lærebøgers beskrivelser og kategoriseringer. Man må i felten og foretage egne studier.

⁶ Således f.eks. sammesteds bd. II, s. 182f: „Samvittighedens reaktioner beror ikke på domme, men på følelser. Skønt alle vore forestillinger kommer til os udefra, er de følelser, som vurderer dem, inden i os, og det er ved dem alene vi kender den overensstemmelse eller uoverensstemmelse der er imellem os og de ting vi bør stræbe efter eller flygte fra“, eller bd. III, s. 41: „For hele menneskeslægten er der en rettesnor,

som i sin oprindelse er ældre end den almindelige mening. Efter denne regels ubøjelige styrke bør alle andre bøje sig (...) Denne regel er den indre følelse“. Igen har vi en parallel til kvindernes mere følelsesbetonede tænkemåde i modsætning til mandens logisk-deduktive.

⁷ Sammesteds, bd. II, s. 148.

⁸ Bd. II, s. 183.

⁹ Bd. II, s. 169.

¹⁰ Bd. II s. 70.

¹¹ Bd. II s. 99.

¹² Bd. II, s. 233.

¹³ Bd. III, s. 132.

¹⁴ Bd. II, s. 165.

¹⁵ Således f.eks. bd. III, s 174.

¹⁶ Modstillingen dukker første gang op i afhandlingen om uligheden, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Jeg har benyttet den fransk-tyske udgave: J.-J. Rousseau: *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg: Felix Meiner 1971, s. 168/169.

¹⁷ J.-J. Rousseau: *The Social Contract*, ed. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin 1968, Book I, chp. 1, s. 49.

¹⁸ *Émile*, Bd. I, s. 24.

¹⁹ Se bl.a. bd. II, s. 64 og 133, bd. III, s. 75.

²⁰ Bd. III, s. 79.

²¹ Bd. II, s. 86f. Modsat hertil *Discours sur l'inégalité*, s. 174/175, hvor indfølelse evnen hævdes at være størst i den før-civiliserede tilstand, hvor medfølelsen ikke er forstyrret af forstand og skinsyge.

²² J.-J. Rousseau: *Den ensomme vandrers drømmerier*, København: Gyldendal 1970, s. 99f.

²³ Sammesteds, s. 104.

²⁴ Således hedder det i *Samfundskontrakten*: „At give afkald på friheden er at give afkald på sin menneskelighed, sine rettigheder og sine pligter

som menneske (...) Et sådan afkald vil være i modstrid med menneskets natur“ (*The Social Contract*, s. 55)

²⁵ *Den ensomme vandrers drømmerier*, s. 104.

²⁶ Sammesteds, s. 115f.

²⁷ *Bekendelser*, bd. I, s. 25.

²⁸ Sammesteds.

²⁹ *Émile*, bd. II, s. 64.

³⁰ Jf. bl.a. *Discours sur l'inégalité*, s. 88/89ff og 184/185.

³¹ *Émile*, bd. III, s. 174.

³² Sammesteds.

³³ *Bekendelser*, Bd. III, s. 78.

³⁴ *Bekendelser*, Bd. IV, s. 70f.

³⁵ *Bekendelser*, Bd. IV, s. 123.