

# Maskerader

## Egeninteressens forvandling – moralske, økonomiske og politiske diskusjoner i fransk tenkning ved inngangen til opplysningstiden (1638—1751)

Clara Mathilde Christiansen Fasting



Emblem No. 27 "Repress the Passions"  
Peter Iselburg, *Emblemata Politica*, Nuremberg 1617

Masteroppgave i idéhistorie

Veileder: Thomas Krogh

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Masterprogram: Kultur- og idéstudier

Universitetet i Oslo

Våren 2008

## Sammendrag

Masteroppgaven "Maskerader" tar for seg egeninteressens forvandling i fransk tenkning ved inngangen til opplysningstiden. Målet har vært å belyse det moralske grunnlaget for sosialøkonomien før Adam Smith. Sosialøkonomiens moralske grunnlag og legitimitet var særlig knyttet til egeninteressens forvandling. Endringer i synet på egeninteressen er sentralt i den moralske debatten som pågår blant franske moralister gjennom hele 1600-tallet og inn på 1700-tallet. Denne oppgaven har særlig sett på den augustinsk-epikureiske moraltradisjonen og de franske jansenistene og den mer generelle interessediskursen som Albert Hirschman introduserte med boken *The Passions and the Interests*. Pierre Nicole og François Duc de la Rochefoucauld er sentrale i fremstillingen. Deres negative innstilling til egeninteressen og deres avdekking av det man kan kalle en sosial maskerade legger grunnlaget for en aksept av menneskelig motivasjon som hyklersk. Når egeninteressen ligger bak all motivasjon for handling, blir det mye viktigere å se på resultatene av handlingene. Nicole fastslår at egeninteressen eller *amour propre* fungerer like bra som nestekjærligheten som motivasjonsfaktor. Tilsynelatende altruistisk handling er bare et skalkeskjul for egeninteressen. Denne "opdagelsen" gjør at de franske moralistene stiller spørsmål ved om det i det hele tatt er mulig å handle moralsk, samtidig som de oppdager at egoistisk handling utgjør et vellykket og solid grunnlag for sosial og økonomisk samhandling. Interessediskursen pågår parallelt med den franske moraldiskursen, men her debatteres egeninteresse i et bredere økonomisk-politisk perspektiv. Innover på 1700-tallet får interessen god drahjelp av den endringen som skjer med egeninteressen og *amour propre* i fransk moraltenkning. Begge deler bereder grunnen for tenkere som Bernard de Mandeville og Adam Smith. Å handle i interesse er positivt for fellesskapet og for enkeltindividet. Egeninteressen blir et begrep som tar opp i seg følelser, som er sterke motivasjonsfaktorer, samtidig som egeninteressen også er rasjonell, kalkulerende og forutsigbar. Skal du lykkes i økonomisk sammenheng, som individ, som gruppe eller som nasjon, må du oppføre deg, egeninteressen virker siviliserende. En gjennomgang av egeninteressen som moralsk fundament for de økonomiske vitenskaper avdekker en bred moralfilosofisk, sosiologisk og politisk debatt. Denne oppgaven tar for seg noen av disse forholdene i fransk moraltenkning ved inngangen til opplysningstiden.

## **Forord**

Jeg vil gjerne takke Thomas Krogh for inspirerende og gode, faglige innspill gjennom hele mitt arbeid med Masteroppgaven. Hans kurs i politisk idéhistorie, både på bachelor- og masternivå, har vært med på å forme oppgavens problemstilling. I tillegg har Thomas ønsket en nærmere gjennomgang av jansenismen, noe jeg som franskspråklig synes var en spennende utfordring. Jeg håper å få arbeide videre med temaet.

Jeg vil også takke Ulla Fjeldstad for givende samtaler, velbegrunnede kommentarer og svært nyttige gjennomlesninger av oppgaven.

Min far fikk aldri oppleve at jeg ble Master i idéhistorie, men hans historiske interesser har inspirert meg helt fra jeg var liten. Takk far.

1.	Innledning .....	5
1.1.	Presentasjon av temaet for oppgaven, problemstillinger og metode.....	5
1.2.	Avgrensning og hovedkilder.....	14
2.	Egeninteressen – moralske røtter.....	17
2.1.	Egeninteresse – stoisk og augustinsk-epikureisk tradisjon.....	17
2.2.	Jansenismen – religiøs bakgrunn og skillet mellom egeninteressen og nestekjærligheten .....	22
3.	Den augustinsk-epikureiske moraldiskursen om egeninteressen .....	28
3.1.	La Rochefoucauld og Nicole – en liten presentasjon.....	28
3.2.	<i>Trahit sua quemque voluptas</i> .....	31
3.3.	<i>Amour propre</i> og <i>intérêt</i> – roten til alt ondt?.....	35
3.4.	<i>Honnêteté</i> som et alternativt dygdsideal, eller som maskerte laster?.....	52
3.5.	Nestekjærlighet og <i>amour propre</i> – ulik motivasjon, men samme resultat .....	62
3.6.	Rasjonell, opplyst egeninteresse .....	67
3.7.	Konklusjon.....	71
4.	Hirschmans interessediskurs – egeninteressen i politisk og økonomisk sammenheng ....	74
4.1.	Æren som basis for interessediskursen på individplan.....	74
4.2.	Interesse som et nytt paradigme.....	79
4.3.	Merkantilisten Montchrétien og de positive sidene ved individenes egeninteresse i forhold til økonomisk aktivitet .....	88
4.4.	Boisguilbert, <i>laissez-faire</i> og jansenister.....	93
4.5.	Montesquieu – forutsigbarhet, stabilitet og trygghet .....	99
5.	”De la morale à l’économie politique” .....	106
	Litteraturliste.....	109

# 1. Innledning

## 1.1. Presentasjon av temaet for oppgaven, problemstillinger og metode

Interesse er et begrep med mange konnotasjoner. Er interesse noe positivt, målrettet, rasjonelt og forutsigbart eller er det negativt, kalkulerende, egoistisk og følelsesstyrt? Kanskje har begrepet med seg litt av alle elementene? Hvorfor er alle grunnleggende økonomiske modeller, særlig modellen for prisdannelsen i et fritt marked, basert på en antagelse om at alle aktørerene handler i egeninteresse? Hvor har man det fra? Hva skjedde på 1600- og 1700-tallet da uregjerlige og destruktive følelser som ”grådighet, egoisme, ambisjoner og nytelse”, som så lenge hadde vært fordømt og som skulle temmes, ble synonymt med å handle i egeninteresse? Etter hvert viste det seg også at begrepet egeninteresse ble oppfattet som anvendbart i politisk og økonomisk tenkning for fellesskapet. Hvordan ble en økende økonomisk aktivitet og handel etter hvert sett på som et positivt gode i et samfunn som fremdeles ble definert ut fra andre moralske standarder og etiske verdier enn det handel hittil hadde stått for? Hva skjer når hykleriet avdekkes, må man leve med falske dygder hvis man skal ha økonomisk fremgang? Hvordan ble det mulig å fange inn grådighet, egeninteresse og higen etter luksus i begrepet interesse? Var det slik at handelens positive resultater påvirket moralfilosofene og de politiske tenkerne til å tro på menneskets muligheter, til tross for de negative moralske motivene man mente lå til grunn? Hvordan var det mulig å fremme en politikk som oppmuntret til jakt på velstand og forbruk uten at man trakk den gjeldende moralkodeksen, som fordømte luksus, på tærne?

Jean Lafond spør i sin innledning i den treffende artikkelen ”De la morale à l’économie politique, ou de La Rochefoucauld et des moralistes Jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville”:

How did a practice of ethical or moral reflection, concerning the relation of man to man, give rise to autonomous economic speculation, concerning the relation of man to things? How, from a morality making disinterest the chief prerequisite of virtue, was there derived an economic policy making self-interest freely pursued the means to the greatest good? The connection lies in the idea

of natural harmony between natural selfishness and social utility, an idea with antecedents in ancient Stoicism – and an instance of that strange Augustinian alchemy that turns sin itself into universal good.<sup>1</sup>

Svarene han gir, er at sammenhengen ligger i ideen om en harmonisering av naturlig egoisme og sosial nytte, kombinert med en merkelig augustinsk alkymi som forvandler synden til det universelle gode.

Le problème posé par l'avènement aux XVIIe et XVIIIe siècles de la pensée économique fondatrice de ce même libéralisme est, tout à l'inverse, de comprendre comment l'éthique a pu donner naissance à une pensée qui va se constituer en domaine de réflexion autonome sous le nom de "l'économie politique". La mutation qui s'opère alors conduit à passer du mépris pour le négoce, activité "ignoble", et tout particulièrement pour le commerce de l'argent, à l'éloge de la richesse et du luxe.<sup>2</sup>

Et naturlig startpunkt for oppgaven er begynnelsen av 1600-tallet. Henri de Rohan utgir i 1638 en bok der begrepet *intérêt* benyttes for å vise motsetningene mellom interesse, som noe som ikke tar feil, og følelser, som ofte kan ta feil (se avsnitt 4.2). Montchretien (se avsnitt 4.3.) skrev sitt verk så tidlig som i 1613, men han er tatt med på grunn av argumentasjonsrekkenes relevans for oppgaven.<sup>3</sup> Undertittelen i oppgaven indikerer at vi befinner oss ved inngangen til opplysningstiden. Jeg velger å avslutte med utgivelsen av Montesquieus *De l'esprit des lois*, det vil si i 1751 (se avsnitt 4.5). Da får jeg med noen elementer fra det som blir kalt Montesquieu-Steuart-doktrinen om egeninteressen og økonomiens positive virkning for fellesskapet. En slik måte å argumentere på tydeliggjør den sterke tilknytningen økonomien får til politisk argumentasjon. Steuart tilhører den britiske tradisjonen, og Montesquieu diskuterer jeg bare i forbindelse med hans argument om handelens positive virkning for fellesskapet. Jeg har også forsøkt å begrense meg til å se på franske tenkere, men det er ikke til å unngå at det innimellom også referes til engelske eller andre kontinentale tenkere, men da som kommentarer hvor meningen er å vise sammenhenger.

---

<sup>1</sup> Jean Lafond, "De la morale à l'économie politique, ou de La Rochefoucauld et des moralistes Jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville", i *De la morale à l'économie politique*, red. av Pierre Force og David Morgan (Pau: Publications de l'université de Pau, 1996), 187. (Engelsk i originaltekst.)

<sup>2</sup> Ibid., Fransk i originaltekst. Jeg har fulgt originalkildene i all sitering, slik at tidligere stavemåter er brukt der det er brukt i originaltekstene jeg har forholdt meg til.

<sup>3</sup> Merkantilisten Montchrétien utgir sin økonomisk-politiske traktat i 1615, mens jansenismen er på høyden på midten og slutten av 1600-tallet. På begynnelsen av 1700-tallet beveger tenkningen om egeninteresse, politikk og økonomi seg over til England og Skottland, særlig etter utgivelsen av Bernard de Mandevilles *Fable of the Bees*.

Hvordan kunne moraltenkning på slutten av 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet gi opphav til en økonomisk-moralsk tenkning som innebar en anerkjennelse av handel, rikdom, luksus og omgang med penger? Jeg vil i denne oppgaven vise at det skjedde en gradvis forvandling av egeninteressen som begrep gjennom 1600- og 1700-tallet.<sup>4</sup> For å vise hvordan dette skjedde, vil jeg se nærmere på markedsøkonomiens moralske og politiske røtter, nærmere bestemt på utviklingen av begrepet egeninteresse. Oppgaven er et innlegg i en debatt om økonomiens betydning for endringer i relevante moraloppfatninger, og hvordan økonomi og moral ved inngangen til opplysningstiden gjensidig påvirket hverandre. Fremveksten av sosialøkonomien handler ikke bare om etableringen av en ny vitenskap, men om en bred debatt om endringer i moral, kultur, politikk og sosiale forhold. Som siviløkonom fra NHH og med erfaring fra mange år i det private næringsliv, ønsker jeg å gå dypere inn i bakgrunnen og opprinnelsen til det kapitalistiske samfunnet vi lever i i dag. I bachelorstudiet i idéhistorie har jeg vært særlig opptatt av politisk tenkning, etikk og moral. Dersom økonomene studerte etikk eller moralfilosofene studerte økonomi, ville kanskje alle fått en bredere forståelse av kapitalismens moralske røtter. Med bakgrunn i begge leire gjør jeg et forsøk.

Frem til midten av 1700-tallet var politikk, økonomi og moralfilosofi tett sammenvevd. I dag er det ikke slik. Mange hevder at Adam Smiths *Wealth of Nations* markerte starten for de økonomiske vitenskapene. Professor i samfunnsøkonomi ved NHH, Agnar Sandmo, behandler økonomisk tenkning før Adam Smith på kun 10 av 400 sider i sin *Samfunnsøkonomi: en idéhistorie* og skriver at ”det trolig er først i Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776) at en moderne økonom vil kjenne seg igjen og kunne orientere seg i stoffet uten altfor store forståelsesproblemer [og derfor] kan det være naturlig å starte med Adam Smith”.<sup>5</sup> Jeg velger, i motsetning til min tidligere professor, å tro at Adam Smiths tanker hadde røtter, både i engelsk, fransk og italiensk tenkning, og at ved å belyse de franske delene av dette tankegodset, vil forståelsen av hvordan økonomien ble skilt ut som eget område bli bedre. Fremveksten av sosialøkonomien er ikke primært fremveksten av en ny vitenskap, slik Sandmo behandler temaet; sosialøkonomien vokser frem av en bred kulturell, politisk og moralfilosofisk debatt som er mye mer grunnleggende. For denne oppgaven er hypotesen at

---

<sup>4</sup> Forvandlingen fikk sitt endelige gjennombrudd innen de økonomiske vitenskapene med Adam Smiths *Wealth of Nations* i 1776.

<sup>5</sup> Agnar Sandmo, *Samfunnsøkonomi: en idéhistorie*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2006), 24.

egeninteressen lett lot seg tilpasse som et første prinsipp innen økonomi. Det var enkelt, forståelig og logisk at alle individer handlet i egeninteresse på det økonomiske området. Fullt så enkelt er det ikke i andre henseender, fordi det ikke er selvsagt at egeninteressen er det eneste som motiverer mennesket til handling.

Min hypotese er at vi har å gjøre med to forskjellige diskurser som inn på 1700-tallet delvis smelter sammen, den augustinsk-epikureiske moraldiskursen og det jeg vil kalle Hirschmans interessediskurs, det vil si, en debatt om personlig moral og en bredere samfunnsdebatt om økonomi og politikk som Hirschman særlig redegjør for i sin bok *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*.<sup>6</sup> Det tok meg en god stund før det ble klart for meg at egeninteressen fulgte to forskjellige veier frem til et felles fundament for økonomiske vitenskaper, men etter hvert som arbeidet med oppgaven begynte å ta form, så utkrystalliserte de to diskursene seg. Vanskeligheten bestod først og fremst i at ingen av de forfatterne jeg har kommet over har eksplisitt forklart egeninteressens forvandling med en slik innfallsvinkel. Dessuten er egeninteresse et begrep med mange fasetter som det kan være vanskelig å konkretisere, men som det underveis i arbeidet ble lettere å håndtere ved å arbeide med de to diskursene.

Det første temaet jeg skal undersøke er den ”augustinske alkymien”, det vil si det franske begrepet *amour propres* forvandling fra egoisme til sosial nytte. Dette temaet diskuteres ved å se på den augustinsk-epikureiske moraldiskursen. Diskursen har påvirket tenkning om moral gjennom hele middelalderen, men innover på 1600-tallet og på begynnelsen av 1700-tallet skjer det store omveltninger, blant annet drevet frem av generell sosial og økonomisk endring. I den augustinske moraldiskursen er *amour propre* og alle dens aspekter helt sentrale, og *amour propre* og egeninteresse henger nøye sammen. Mange ganger brukes *amour propre* som et synonym for egeninteresse, med hele det psykologisk-teologiske innholdet det innebærer. Egeninteressen i denne diskursen har dermed et personlig, psykologisk og religiøst utgangspunkt. Sentralt i denne diskursen er at egeninteressen klarte å absorbere *amour propre*

---

<sup>6</sup> Den augustinsk-epikureiske moraldiskursen forkorter jeg til moraldiskursen, og den Hirschman-inspirerte interessediskursen forkorter jeg til interessediskursen. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political arguments for Capitalism before Its Triumph*, Twentieth Anniversary Edition (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1977).



og dens uregjerlige drifter, som streben etter ære, stolthet, ambisjoner, maktsyke, grådighet og hensynsløshet.

Spørsmålene som stilles i denne diskursen, blant annet av jansenistene, er: Hvordan kan det være orden og struktur i en fallen verden når alle er drevet av den negative, syndige *amour propre*? og kan man fortsette å basere moralske vurderinger på dygdige motiver når det er helt umulig å si om motivasjonen er den ”dygdige nestekjærligheten” eller den ”syndige *amour propre*”? De franske moralistene konkluderer med at *amour propre* kan være sosialt stabiliserende i en raffinert, sivilisert form. Jeg vil særlig fremheve Pierre Nicoles bidrag til *amour propres* forvandling. Han er, etter min vurdering, den blant de franske moralfilosofene og jansenistene som best redegjør for *amour propres* forvandling i sine *Essais de morale*. I tillegg vil et moralsk regime som forfekter ”dygdig nestekjærlighet” føre til at flesteparten av individene i samfunnet blir dyktige deltakere i en sosial maskerade. Hypotesen er at de aller fleste er drevet av *amour propre*, men at de færreste vedkjenner seg de egoistiske drivkreftene og dermed hykler nestekjærlighet for å oppnå sosial aksept. Med en gang egeninteresse ble akseptert som begrep innen moralfilosofien slapp man å forklare menneskenes synd, ondskap og utilstrekkelighet. Det ble også mindre viktig å skille mellom fornuft og følelser, egeninteressen innbefattet begge deler. Menneskets håpløse streben etter å være et moralsk vesen som hele tiden strekker seg etter moralske idealer, som for de fleste er uoppnåelige, spilte ikke lenger noen rolle i et samfunn tuftet på kommersialistiske idealer. Her var egeninteressen mer enn god nok. Menneskenaturen ble ikke lenger sett i lys av en utopisk standard, men trukket ned på jorden. Aksepten av hvordan mennesket egentlig er, førte til at den moralfilosofiske debatten skiftet fra påbud og *bør*-direktiver, til beskrivelser av *er*, det vil si, fra motiv til resultat. Slik ble, etter min oppfatning, blant annet jansenisten Nicole og moralfilosofen La Rochefoucauld, mot sine egentlige intensjoner, trukket mot å akseptere en samfunnsorden basert på egeninteresse, og ikke på nestekjærlighet eller andre mer ”dygdige” idealer.

Det andre temaet jeg skal undersøke er begrepet interesses utvikling og betydning i økonomiske og politiske diskusjoner. Denne diskursen har jeg valgt å kalle Hirschmans interessediskurs, eller bare interessediskursen. Hirschmans interessediskurs har flere likhetstrekk med den augustinsk-epikureiske moraldiskursen, men den har forskjellig

utgangspunkt og flere linjer mot fellesskapstenkning i økonomisk og politisk sammenheng. Egeninteressen i denne diskursen har sine røtter blant annet fra begrepet statsinteresse og fyrstens interesse, som i utgangspunktet er tenkt som politisk interesse, men som etter hvert like gjerne brukes som økonomisk interesse. Albert Hirschman mener at debatten om interessen også kan spores tilbake til en lang diskusjon rundt *passions and interests*. Han ser på forskjellene mellom rolige og avbalanserte følelser og lidenskapelige følelser, og hvordan forskjellige strategier benyttes for å få kontroll, særlig med de sterke følelsene. Driftene, særlig stolhet, forfengeligheit og ambisjoner var styrende. Det første spørsmålet blir om driftene kan styres av fornuften, det drøftes i gjennomgangen av den augustinsk-epikureiske moraldiskursen der opplyst egeninteresse er et forslag til fornuftsstyrt egeninteresse. Det andre blir om driftene, dersom de ikke lar seg styre av mennesket selv, må styres av overordnet kontroll eller andre strategier for å nøytralisere eller kanalisere dem i en ønsket retning, noe gjennomgangen av den Hirschman-inspirerte interessediskursen vil belyse. Gjennomgangen hans viser at egeninteressen ble et nyttig verktøy for en slik kontroll. Hirschman argumenterer for at egeninteressen ble sentral og, til og med, moralsk stueren. Det er særlig egeninteressens kalkulerende, forutsigbare og rasjonelle egenskaper som bidro til et trygt, forutsigbart samfunn i motsetning til tidligere moralkodekser der sterke, lidenskapelige motiver for militær ære og heder skapte en urolig og krigersk samfunnsorden. ”The notion that self-interest was a *relatively* harmless and even beneficial passion was, according to Hirschman, a new and untraditional idea, contradicting the old association of avarice with sin.”<sup>7</sup> Den egeninteresserte vil være rasjonell, til å stole på og forutsigbar, slik at balansen mellom egne og andres lyster og interesser opprettholdes. Den egeninteresserte er kalkulerende i positiv forstand, han beregner systematisk fordeler og ulemper på kort og lang sikt, slik at resultatene for ham blir best mulig. Interessen – *intérêt* – eller egeninteressen ble en middelvei mellom følelser og rasjonalitet. Den innebefattet ”umoralske egenskaper” som likevel viste seg å være positive for enkeltindividene, men også for fellesskapet.

Samtidig som både den augustinsk-epikureiske moraldiskursen og interessediskursen gjennomgår sine forvandlinger, tiltar økonomisk virksomhet i betydning og omfang. Etter hvert som penger i omløp, forbruk, inkludert luksusforbruk, økt handel, større aksept av utlån

---

<sup>7</sup> Stephen Holmes, ”The Secret Story of Self-Interest”, i *Beyond Self-Interest*, red. av Jane J. Mansbridge (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 276.

og tilhørende renter og generell velstandsøkning blir mer og mer fremtredende, ser vi starten på et moderne kommersielt samfunn. Når så økonomisk utvikling innebar en aksept av forbruk uten moralske begrensninger, nytelse, forfengeligheit og stolthet som drivkrefter i en positiv økonomisk velstandsutvikling, samtidig som den moralske diskursen ender opp med å prise den sosiale nytten av hykleri og *amour propres* stabiliserende virkninger, så er sammensmeltningen til en økonomisk-moralsk diskurs et faktum.<sup>8</sup> I tillegg knyttes økonomiske og politiske argumenter tettere sammen, på engelsk får man begrepet *political economy* og på fransk *l'économie politique* (tittelen på kompendiet redigert av Force og Morgan).<sup>9</sup> Interessediskursen, som innbefattet det mer nøytrale, positivt ladete begrepet *intérêt*, i forhold til morallbegrepet *amour propre*, bidro også på sin side til å styrke den nye økonomisk-moralske diskursen. Kjennetegnet for den økonomisk-moralske diskursen er at man aksepterer individenes jakt på lykke og handlinger i egeninteresse. Ved å handle i egeninteresse skjuler individene samtidig sine egentlige ”*amour propre*-motiver” under en maske i et sosialt hyklersk spill. Hykleriet er likevel akseptert, fordi det er nyttig sosialt og økonomisk. Egeninteressens negative elementer er det som får økonomien til å blomstre, den moralske prisen blir å leve i en aksept av at en dydig fremtreden er en sosial maske, et hykleri. På midten av 1700-tallet er egeninteressens forvandling slutført og aksepteres som en legitim, og sågar positiv, motivasjon for individene som aktører i et marked.

Oppgaven er delt i 3 hovedkapitler. Etter innledningen følger kapittel 1, en historisk gjennomgang av egeninteressen, deretter kapittel 2 som omhandler den augustinsk-epikureiske moraldiskursen og til slutt kapittel 3 med Hirschmans interessediskurs. I den historiske gjennomgangen klargjør jeg hvilke moralske røtter egeninteressen har, og jeg organiserer det rundt forskjellene mellom den stoiske og den augustinsk-epikureiske

---

<sup>8</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Visions*, utvidet utgave (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1960, 2004), 543. Wolins gjennomgang av liberalisme illustrerer noe av poenget ved egeninteressens forvandling og økonomiens økende betydning: ”In the other domain, the ’real’ world, relationships are determined by economics, by ferocious competition, market-place values, self-interest ... It is the providence of ’is’ rather than ’ought’. ... The traumatic moment when innocence is lost, occurs when economic activity is revealed to be reason joined to self-interest, the loftiest faculty, and distinguishing mark of the human, to the worldliest. Economy represents the domain of original sin, where once he has eaten of the tree of knowledge, mankind’s eyes (reason) are opened (self-interest).”

<sup>9</sup> Hvordan økonomisk argumentasjon trenger seg inn i politisk tenkning, og hvordan graden av økonomisk argumentasjon varierer i politisk tenkning avhengig av hvor utviklet markedet er, debatteres i en artikkel av C.B. Macpherson. ”The Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, no. 1 (Jan.—Mar., 1978): 101—118. Hypotesene han fremsetter stemmer godt med endringen i egeninteressen og betydningen egeninteressen får i politiske diskusjoner.

tradisjonen, slik at det kommer klarere frem hvorfor jeg velger å belyse den augustinsk-epikureiske tradisjonen (avsnitt 2.1.).<sup>10</sup> Siden jansenismen og jansenistiske tenkere er helt sentrale i den augustinsk-epikureiske moraltradisjonen, har jeg med en liten historisk oversikt over jansenismen (avsnitt 2.2.). Deretter går jeg nærmere gjennom den augustinsk-epikureiske moraldiskursen fra midten av 1600-tallet til midten av 1700-tallet i fransk tenkning, fordi denne diskursen tydeliggjør forvandlingen av egeninteressen (kapittel 2). Flere av tenkerne jeg omtaler vil dukke opp gjennom hele oppgaven, uavhengig av tema og diskurs, men siden La Rochefoucauld og Nicole er svært sentrale, får de en egen liten presentasjon (avsnitt 3.1.). Etter denne følger *Trahit sua quemque voluptas* (Enhver er ledet av søken etter sin egen lykke) som gir et innblikk i det epikureiske mottoets vei fra antikken og inn i moraltekstene på 1600- og 1700-tallet (avsnitt 3.2.). For å klargjøre egeninteressen i fransk moraltenkning, går jeg grundig gjennom bruken av *amour propre* og *intérêt*. Er begrepene synonyme eller er det forskjeller, og er egeninteressen roten til alt ondt (avsnitt 3.3.)? Ulike tenkere kan ha ulike oppfatninger, derfor gjennomgår jeg flere moraltenkeres syn på hva *amour propre* er og hva *intérêt* er. La Rochefoucauld er hovedperson sammen med Pierre Bayle i diskusjonen omkring egeninteressen, de maskerte lastene og den sosiale maskeraden. Hvis *amour propre* bare er negativt, hva gjør da mennesker som tilsynelatende oppfører seg ordentlig? La Rochefoucauld og Bayle hevder at de tar på en maske av *honnêteté*, de seiler under falsk flagg og hykler dygder, det er fremtreden som teller. Her ligger noe av svaret på spørsmålet: Hvordan kan det være orden og struktur i en fallen verden når alle er drevet av den negative, syndige *amour propre* (avsnitt 3.4.)? Svaret på det andre spørsmålet: Kan man fortsette å basere moralske vurderinger på dygdige motiver når det er helt umulig å si om motivasjonen er den ”dygdige nestekjærligheten” eller den ”syndige *amour propre*”? , forsøker jeg å belyse i de to siste avsnittene om den augustinsk-epikureiske diskursen (avsnitt 3.5. og 3.6.). Pierre Nicole er hovedfigur her fordi jeg oppfatter at han er den jansenisten som klarest redegjør for egeninteressens forvandling. Han gir først et svar på hvorfor det er umulig å si hva et menneske motiveres av, om det er nestekjærlighet eller *amour propre*, deretter gir han et alternativ til en positiv utnyttelse av *amour propre* som motivasjonsfaktor ved å foreslå en *amour propre éclairé* – en opplyst, i betydningen rasjonell, egeninteresse. Gjennomgangen vil tydeliggjøre egeninteressens forvandling på individplanet, fra å være oppfattet som uakseptabel til å bli akseptert som fornuftig og sosialt nyttig (oppsummering i avsnitt 3.7.).

---

<sup>10</sup> I interessediskursen er det ikke et skille mellom augustinsk-epikureisk og stoisk tenkning.

Det siste kapittelet av oppgaven omhandler egeninteressen med utgangspunkt i Hirschmans gjennomgang av politisk og økonomisk argumentasjon for kapitalisme. Spørsmål som debatteres i denne hoveddelen er hvordan man kan koble den nye moralen til økonomisk velstandutvikling og hva de politiske og økonomiske fordelene ved en sosial orden basert på egeninteresse er. Hirschman knytter egeninteressen til endringer i et ideal om ære. I første avsnitt skal jeg se nærmere på hvordan individene erstatter militær ære med økonomisk ære og hvordan egeninteressen er med på denne forvandlingen (avsnitt 4.1.). Hirschman omtaler interesse (brukt mer generelt enn egeninteresse) som et nytt paradigme i grenseland mellom moral og politikk/økonomi, hva dette består i, vil jeg gå gjennom i neste avsnitt (avsnitt 4.2.). De tre siste avsnittene viser i hovedsak tre forskjellige tenkeres argumentasjon for egeninteressens forvandling. Tanken er å vise argumentasjonen ved å se på konkrete eksempler. Montchrétiens verk eksemplifiserer egeninteressens betydning i den tidlige, gryende økonomiske bevisstheten på begynnelsen av 1600-tallet (avsnitt 4.3.). Neste eksempel er Boisguilberts argumentasjon for egeninteresse og økonomisk nytte for fellesskapet skrevet nesten 100 år senere enn Montchrétiens verk, mellom 1695 og 1715 (avsnitt 4.4.). Nå er debatten for alvor i gang om økonomiens påvirkning på moralen og vice versa. Med i debatten er også Nicole og La Bruyère. Et hovedtema i diskusjonene er hvordan man kan påvirke enkeltindividenes egeninteresse slik at man oppnår størst mulig sosial felles nytte. Det siste eksempelet på økonomisk-moralsk argumentasjon er Montesquieu og hans *doux commerce* – handel og økonomisk samkvem som en stabiliserende, siviliserende, forutsigbar, fredsskapende base, skrevet på midten av 1700-tallet (avsnitt 4.5.). Avslutningen, *De la morale à l'économie politique*, oppsummerer hele arbeidet. Ved en slik inndeling mener jeg det vil være tydelig å se hvordan moral i augustinsk-epikureisk betydning påvirker, og smelter sammen med, interesse, for så å danne grunnlaget for en økonomisk-moralsk basis. Egeninteressens innholds betydning vil forhåpentlig også komme klart frem, både dens ulike opphav og forvandling. Et samfunn som beveger seg i retning av alt som ble oppfattet som negativt og korrumpert i all tenkning fra antikken og fremover var i utakt med tidligere tenkning om etikk og moral. I dette bildet trer egeninteressen frem som en sentral motivasjonsfaktor og gjenstand for debatt.

## 1.2. Avgrensning og hovedkilder

Jeg har hittil ikke funnet noen norsk gjennomgang av egeninteressens moralske, politiske og økonomiske aspekter i fransk tenkning, kun en svært god hovedfagsoppgave om Bernard de Mandeville, som mer kan sies å være viktig for britisk tenkning. Denne oppgaven hevder at Bernard de Mandevilles originalitet lå mer i hans naturvitenskapelige og naturalistiske perspektiver enn i hans oppfatning av moralfilosofiske problemstillinger.<sup>11</sup> Min gjennomgang av egeninteressen vil vise at flere av de franske moralfilosofene påvirket Mandevilles tenkning i betydelig grad, fordi de tilhørte den samme augustinsk-epikureiske tradisjonen, og at Mandeville således også var en svært viktig del av en sosialpsykologisk og moralsk tradisjon.<sup>12</sup>

Innen engelskspråklig forskning har det vært skrevet mye om Montesquieu og Rousseau, mye om den britiske politiske, sosiale og økonomiske tenkningen, samt mye om opplysningstiden, både i Storbritannia og i Frankrike. Det har derimot vært mye mindre engelsk forskning på fransk 1600-tallstenkning. Nannerl O. Keohane er et av unntakene, hun har skrevet *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*.<sup>13</sup> Boken tar utgangspunkt i moraltenkning hos blant annet Montaigne og Rabelais, og hun forsøker å gå dypere inn i den politiske tenkningen på 1600- og 1700-tallet i Frankrike. Hun viser at 1600-tallets franske, politiske og sosiale tenkning ”was a pivotal and exciting period”.<sup>14</sup> Den boken som jeg er størst takk skyldig, og som tematiserer nettopp egeninteressens genealogi, er Pierre Forces *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science* fra 2003. Fordelen ved denne boken er at den er skrevet relativt nylig, fordi de fleste andre sentrale sekundærkildene er skrevet for mellom 30 og 50 år siden. Dessuten er innfallsvinkelen sentral

---

<sup>11</sup> Morten A. Strøksnes, *Det kommersialistiske manifest: et essay om Bernard Mandeville (1670-1733): The Fable of the Bees og den tidlige engelske moderniteten*, (Hovedoppgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo, 1996).

<sup>12</sup> Bernard de Mandeville er ikke en del av debatten i denne oppgaven, men han er sentral i for eksempel Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). I tillegg har Hundert med utdrag fra både Pierre Nicoles *Essais* og Pierre Bayels *Pensées diverses sur la comète* i forordet til Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: And Other Writings*, red. av E.J. Hundert (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992).

<sup>13</sup> Keohane hevder at mye av det som oppfattes som nytt i Mandevilles og Smiths tenkning har sine røtter i den gryende utilitarismen hos blant annet franske jansenister. Hun viser også hvordan Montaignes individualisme i *Les Essais* får stor betydning i debatten omkring selvets psykologi, lidenskap (*passions*), interesse og individuell selvforståelse.

<sup>14</sup> Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 13. Boken er en viktig kilde for min oppgave, fordi det viser seg å være en gruppe av forfattere innen engelsk- og franskspråklig forskning som har interessert seg spesielt for denne perioden.

for problematikken jeg ønsker å se på. Force behandler også forskjellige tenkere med henblikk på deres argumentasjon for egeninteressen, men han tematiserer egeninteressen i forhold til forskjellige problemstillinger, som egeninteresse og epikureisk vs. stoisk tenkning, egeninteresse og fornuft, egeninteresse og følelser, og egeninteresse og det felles beste. Denne oppdelingen gjør det enklere å tematisere forskjellige vinklinger på begrepet, og jeg har valgt, ut fra en gjennomgang av det stoffet jeg ønsker å se på, å bruke noen av hans grupperinger.

Force skriver, naturlig nok, mye om Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau, Charles Louis de Secondat Montesquieu, David Hume og Bernard de Mandeville, men han har også med de to viktigste bidragsyterne i denne oppgaven: François duc de La Rochefoucauld (1613—1680) med sine *Maximes*, første gang publisert i 1665, og Pierre Nicole (1625—1695) med *Essais de morale*, utgitt mellom 1671 og 1678 (se en nærmere presentasjon av Nicole og La Rochefoucauld i avsnitt 3.1.). Disse to tekstene danner et viktig grunnlag for egeninteressen og begrepet *amour propre*, og tekstene vil være med i argumentasjonen gjennom hele oppgaven. Moralfilosofen Pierre Nicoles *Essais de morale* er skrevet i 1670-årene, noen år etter La Rochefoucaulds *Réflexions ou sentences et maximes morales* (forkortes til *Maximes*).<sup>15</sup> Den kanskje mest kjente jansenisten, Blaise Pascal, spøker mer i bakgrunnen når det gjelder debatten om egeninteressen. Pascals utgangspunkt er religiøst, og hans *Pensées* er ikke en renskåret moralfilosofisk eller politisk avhandling, men inneholder et bredt spekter av tanker og observasjoner. Pascals argumentasjon nevnes i forhold til andre tenkere der han har relevante argumenter, men han er ikke så sentral som de to førstnevnte i den augustinsk-epikureiske moraldiskursen. I tillegg er Antoyne de Montchrétiens (1575—1621) *Traicté de l'oeconomie politique dedié en 1615 au Roy et a la Reine Mer du Roy*, fra 1615, Pierre de Boisguilberts (1646—1714) økonomiske og politiske tekster, utgitt mellom 1691 og 1715, og Montesquieus kapitler om økonomi i *De l'esprit des lois* fra 1751 viktige bidrag i gjennomgangen av interessediskursen som eksempler på en gryende økonomisk-politisk debatt, der egeninteressen og økonomien får stadig større gjennomslag i politisk argumentasjon.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1999). De essayene som er viktigst for hans syn på egeninteressen og dens sosiale virkninger er "De la foiblesse de l'homme", "Des moyens de conserver la paix", "De la civilité Chrétienne – Comment amour-propre produit la civilité", "De la connoissance de soi-même", "De la Grandeur" og "De la Charité et de l'amour-propre".

<sup>16</sup> Se argumentasjon hos C.B. Macpherson. "The Economic Penetration of Political Theory".

En av Albert O. Hirschmans bøker, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, er min andre viktige kilde. Amartya Sen skriver i forordet til Hirschmans bok at økonomisk tenknings historie er strøket av pensumlisten ved de fleste økonomiske studier i verden, men at denne boken går inn i de ideologiske forutsetningene for kapitalistisk tenkning og burde være en naturlig del av økonomiske fags pensumliste. Hirschman selv har valgt et sitat fra Montesquieus *De l'Esprit des lois* som epigraf for boken: "It is fortunate for men to be in a situation where, though their *passions* may prompt them to be wicked (*méchants*), they have nevertheless an *interest* in not being so."<sup>17</sup> Flere av Hirschmans bøker er viktige for min gjennomgang av egeninteressebegrepet i oppgavens siste del. Force bygger delvis på Hirschmans bok, *The Passions and the Interests*.<sup>18</sup> Force påpeker at Hirschman tar opp mange viktige sammenhenger mellom fremveksten av kapitalismen, den moderne oppfatningen av egeninteressen og utviklingen i moralfilosofisk og politisk tenkning på 1700-tallet. Force og Hirschman deltok på samme seminar om fransk moraltenkning i 1996, "De la morale à l'économie politique". Jeg kom over seminaret gjennom en fotnote hos Force, og tilgangen til kompendiet fikk jeg av Pierre Force.<sup>19</sup> Dette skjedde ganske sent i arbeidet, og jeg ble sikrere i mine antagelser og hypoteser da jeg leste flere klargjørende artikler om fransk moraltenknings påvirkning på tidlig politisk-økonomisk tenkning.<sup>20</sup> Verken Force eller Hirschman har noen dyp gjennomgang av Nicoles betydning for egeninteressens forvandling. Force nevner Nicole innimellom, men det er La Rochefoucauld som er hans viktigste figur. Hirschman nevner Nicole bare en gang i en fotnote. Min fremhevelse og analyse av Nicoles bidrag i den augustinsk-epikureiske diskursen avviker således fra Forces gjennomgang, men Nicoles berettigelse som en viktig del av min oppgave ble styrket ved lesningen av det nevnte kompendiet.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Montesquieu sitert i Hirschman, *The Passions and the Interests*, epigraf referert i innledningen.

<sup>18</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 2. "My greatest intellectual debt is to Albert Hirschman's work, *The Passions and the Interests*, ... This book brings a lot of additional evidence in support of Hirschman's insights, and it takes them further on some key points."

<sup>19</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, tilgang til kompendiet fikk jeg gjennom en e-post korrespondanse med Pierre Force 22.10.2007.

<sup>20</sup> Flere av deltakerne og foredragsholderne har også skrevet andre sekundærkilder som jeg har brukt eller gått gjennom, blant annet Force, Hirschman, Lafond og McKenna.

<sup>21</sup> Pierre Force og David Morgan, *De la morale à l'économie politique* (Pau: Publications de l'université de Pau, 1996).



## 2. Egeninteressen – moralske røtter

### 2.1. Egeninteresse – stoisk og augustinsk-epikureisk tradisjon

Those who accumulate possessions *without end and without measure*, those who are constantly adding new fields and new houses to their heritage; those who hoard huge quantities of wheat in order to sell at what to them is the opportune moment; those who lend at interest to poor and rich alike, think they are doing nothing against reason, against equity, and finally against divine law, because, as they imagine, they do no harm to anyone and indeed benefit those who would otherwise fall into great necessity...[yet] *if no one acquired or possessed more than he needed for his maintenance* and that of his family, there would be no destitute in the world at all. It is thus this urge to acquire more and more which brings so many poor people to penury. Can this immense greed for acquisition be innocent, or only slightly criminal?  
Father Tomassin, *Traité de négoce et de l'usure*, 1697

Trade, without doubt, is in its nature a pernicious thing; it brings in that wealth which *introduces luxury it gives rise to fraud and avarice*; and extinguishes virtue and the simplicity of manners; it depraves a people, and makes way for that corruption which never fails to end in slavery, foreign or domestic. Lycurgus, in the most perfect model of government that was ever framed, did banish it from his commonwealth.  
Charles Davenant, "Essay upon the probable methods of making a people gainers in the balance of trade", 1699<sup>22</sup>

For å få et grep om den store omveltningen som skjer med oppfatningen av egeninteressen før opplysningstiden, er det nyttig å se litt på den klassiske moralske arven franskmennene forholdt seg til. De to sitatene ovenfor, begge skrevet helt på slutten av 1600-tallet, eksemplifiserer, på hver sin måte, den fiendtlige innstillingen både den kristne og den republikanske, humanistiske tradisjonen hadde til handel.<sup>23</sup> Det første sitatet kan kobles til kristen moral, og særlig til Augustin; det andre sitatet kan kobles til grekerne og senere romerne, særlig gjennom stoisk filosofi. Det å handle i egeninteresse, eller være motivert av sine egne egoistiske motiv, var i klassisk tenkning farlig, lastefullt og ukontrollerbart.<sup>24</sup> Synet på penger, forbruk, økonomi og handel er gjennomgående negativt, både i den stoiske og den

---

<sup>22</sup> Father Tomassin, *Traité de négoce et de l'usure*, 1697 og Charles Davenant, "Essay upon the probable methods of making a people gainers in the balance of trade," 1699, begge sitert i Jerry Z. Muller, *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought* (New York: Anchor Books edition, 2003), 3. (Min kursivering i sitatene).

<sup>23</sup> Ibid., 4.

<sup>24</sup> Ibid., "There was no room — or little room — for commerce and the pursuit of gain in the portrait for the good society conveyed by the traditions of classical Greece and of Christianity, traditions that continued to influence intellectual life through the eighteenth century and beyond", påpeker Muller.

augustinske tradisjonen. Ikke nok med at egeninteressen skulle bli stueren i løpet av 1600- og 1700-tallet, det skulle også økonomi, forbruk og handel. Sett i lys av 2000 års sterk avstandstagen fra både penger og egeninteresse var det nærmest en liten revolusjon, og i hvert fall et klart brudd med tidligere tenkning.<sup>25</sup>

De franske moraltenkerne var i aller høyeste grad påvirket av både stoisk og augustinsk tankegods, men det er helt tydelig at både Nicole og La Rochefoucauld tilhører det vi kan kalle den augustinsk-epikureiske tradisjonen. Tradisjonen er beskrevet med to tenkeres navn, Epikur og Augustin. Epikureisk tankegods er først og fremst tydelig i erkjennelsen av at alle søker sin egen lykke, verken fellesskapets lykke eller lykke ved å elske Gud, men verdslig, egen, individuell lykke eller nytelse. Samsvaret mellom augustinske tenkeres og epikureiske tenkeres syn på menneskenaturen og på menneskelig psykologi er så stort at det ikke er noe poeng å skille dem (se avsnitt 3.2). De augustinsk-epikureiske tenkerne er pessimistiske realister, de graver seg inn i kjerne av menneskets psykologi og ser ikke annet enn egeninteresse, ei heller noen forbedringsmuligheter. Fransk moraltenkning bar med seg antikken, filtrert gjennom den kristne, og særlig den augustinske oppfatningen av dygder og laster mot slutten av 1600-tallet. De sentrale spørsmålene her er hvordan mennesket lær seg styre eller klarer å overvinne driftene og følelsene sine, om mennesket er ondt eller godt på bunnen, og om hvordan menneskets forskjellige deler – *kropp og sjel* – kan være gode eller dårlige, fornuftige eller styrt av driftene og følelsene. I kristen tenkning var kroppen driftsstyrt, syndig og ond. Etter syndefallet var spørsmålet hvilke strategier som var mulig for å redde stumpene og hva som måtte til av hjelp fra oven i form av Guds nåde. Noe av det viktigst som skjer er at laster blir koblet til det å være syndig.<sup>26</sup> Med arvesynden var mennesket født syndig, med alle lastene på kjøpet. Augustin hadde ikke særlig høye tanker om menneskenaturen. Etter syndefallet var mennesket syndig, og det var bare Guds nåde som kunne gjenopprette skaden. ”Lucifer forvrengete ’kjærligheten til Gud’ (*amor Dei*) til ’egenkjærlighet’ (*amor sui*) og erstatter ’rettferdighet’ (*justitia*) med ’tyrannisk hovmot’ (*superbia*). Hovmotet er opprinnelsen til alle synder. Både misunnelse, ulydighet og falskhet

---

<sup>25</sup> Se gjennomgang hos Muller, *The Mind and the Market*, 6–13. Han diskuterer særlig *avaritia* og *luxuria* og den kristne tradisjonens fiendtlige innstilling til å tjene penger, følge sine lyster, og han siterer blant annet italieneren Benvenuto de Rambaldi de Imola som ironisk sier i en kommentar til Dantes *La divina commedia* at ”Those who engage in usury go to hell; those who fail to engage in usury fall into poverty”.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 88.

er utslag av hovmotet,” skriver Trond Berg Eriksen treffende i *Augustin: Det urolige hjertet*.<sup>27</sup> Disse tankene er sentrale hos franske moraltenkere, særlig hos jansenistene, sammen med tanken om at mennesket alltid søker det gode, eller lykke og nytelse for seg selv.<sup>28</sup>

For stoikerne var kontroll av kropp og sjel måten å holde lastene unna på, samtidig som dygdene ble kontinuerlig arbeidet med i en livslang prosess. Lastene skulle kontrolleres, dygdene skulle raffineres. Romernes, og særlig stoikernes, syn på saken var at en feminin, lastefull og egeninteressert mann ikke var en ekte *vir*.<sup>29</sup> Augustin kritiserer de romerske (stoiske) dygdene. Augustin mente at romerne var blitt mektige fordi borgerne var besatt av tanken på ære og berømmelse og dermed utviste dygdig oppførsel. De var nettopp ikke opptatt av egeninteressen, forstått som jakt på rikdom. Til syvende og sist faller romerne likevel igjennom for Augustin. Deres jakt på ære var ikke drevet av ønsket om å ære Gud, men av ære, som en søken etter anerkjennelse, og tilfredsstillelse av egen stolthet. Dygdene var dermed falske, for de var motivert av stolthet og fremhevelse av egen person. Debatten om dygdene kommer igjen ved inngangen til opplysningstiden. Augustins tilhengere kritiserer den romerske dygdenkning, mens stoikerne forsvarer menneskets muligheter, både fordi de mener at mennesket er godt i utgangspunktet, og fordi de tror på at mennesket kan forbedre seg ved egen innsats. Kritikken av troen på dygdene er først og fremst en kritikk av den stoiske oppfatningen av dygdene, for den stoiske dygden er basert på, eller motivert av, en jakt på ære og anerkjennelse.<sup>30</sup> Kritikken er et hovedtema hos de augustinsk-epikureiske tenkerne i fransk 1600- og 1700-tallstenkning. Moraltenkerne i denne tradisjonen anser dygder som falske og mennesket som syndig. Jeg går nærmere gjennom deres syn på egeninteressen i del 3 og nøyer meg her med å illustrere ståstedet deres gjennom noen eksempler. La Rochefoucauld starter sine *Maximes* med å slå fast at ”nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés”, og nesten alle hans maksimer er varianter av denne hovedtesten. Jacques Esprits moralverk heter *La Fausseté des vertus humains*, mens en annen moralist, Jacques Abbadie, skriver at ”l’amour-propre se sert pour empêcher que les vices qui sont au dedans ne paraissent au dehors” (se avsnitt 3.3.). Force hevder at både epikureere og

---

<sup>27</sup> Trond Berg Eriksen, *Augustin: Det urolige hjertet* (Oslo: Universitetsforlaget, 2000), 259.

<sup>28</sup> Arven etter Epikur går jeg gjennom i avsnitt 3.2. ”*Trahit sua quemque voluptas*”.

<sup>29</sup> *Vir* – mann og opphav til *virtù*, dygdig.

<sup>30</sup> Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 62–63.

augustinere argumenterte mot en felles motstander, stoikerne.<sup>31</sup> Stoikernes tro på at mennesket var i stand til å oppnå lykke gjennom å være dygdige var en illusjon, dygdene er falske. Pierre Force hevder at dette er selve kjernen til forskjellen mellom den augustinsk-epikureiske og den stoiske tradisjonen. Den første sier at all dygd er falsk og at ekte dygd ikke eksisterer annet enn gjennom Guds nåde, mens for eksempel Adam Smith, som Force hevder argumenterer i stoisk tradisjon, hevder at ekte dygd eksisterer, fordi falsk dygd finnes og nettopp er et forsøk på å imitere den ekte dygden.<sup>32</sup> Den store forskjellen mellom de to tradisjonene er at egeninteressen er eneste forklaring på menneskelig motivasjon innen den augustinske tradisjonen, mens den for (neo)stoikerne er en av flere forklaringer.

En annen distinksjon er spørsmålet om hvorvidt menneskets syndige natur ikke har noen mulighet, verken til å oppnå frelse eller bedre sine betingelser gjennom å være dygdig, eller om mennesket er godt og har mulighet til å forbedre seg gjennom egen innsats. Den augustinsk-epikureiske tradisjonen gir ikke rom for forbedring. Det gjør derimot den stoiske tradisjonen. Mennesket i den augustinske tradisjonen er grunnleggende syndig og ute av stand til å forbedre seg på egenhånd, mens stoikerne oppfattet mennesket som godt med et potensial for forbedring. Det er håpet om forbedring og troen på at mennesket kan utføre gode handlinger på egenhånd som gjør at stoikerne på sin side kritiserer den augustinsk-epikureiske posisjonen. Den stoiske tradisjonen hevdet at naturen var fullstendig logisk eller rasjonell. Menneskets mål er lykke, og lykken består i å leve et liv i dygd. Den som lever i overensstemmelse med naturen oppnår dygd og dermed lykke. De dygdene stoikerne siktet til var de fire kardinaldygdene i antikken: mot, visdom, rettferdighet og måtehold. Vektleggingen av dygdene er viktig, for det betyr at mennesket kan utvikle og forbedre seg. Mennesket er godt på bunnen, det er andre forhold som påvirker mennesket og gjør det korrump.<sup>33</sup> Senere filosofer, som Rousseau og Smith, angriper det negative augustinsk-epikureiske menneskesynet, og eksplisitt både Hobbes' og La Rochefoucaulds påstand om at

---

<sup>31</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 59.

<sup>32</sup> Se argumentasjon hos Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 66.

<sup>33</sup> For en nærmere gjennomgang av korrupsjonen i menneskets karakter, se Forces gjennomgang om Rousseau. Der viser Force at Rousseau skiller mellom den naturlige, uskyldige, instinktive kjærligheten et hvert menneske har til seg selv og sitt eget velbefinnende, og selvkjærligheten. Den positive formen er *amour propre* eller egenkjærligheten. Denne er styrt av fornuft og medfølelse for andre og menneskets naturlige instinkt til å bevare seg selv. *Amour propre* kjennetegner naturtilstanden. Den kjærligheten som utløser alt som er galt ved samfunnet, og bidrar til det forfallet Rousseau ser rundt seg med urettferdig fordeling av økonomiske goder, er *amour de soi-même*. Det er å se seg selv i andres øyne og bedømme seg selv ut fra hva andre synes.

all menneskelig handling er drevet av egeninteresse. Rousseau og Smith er særlig opprørt over påstandene om at bare Guds nåde kan hjelpe mennesket til å bli godt. Rousseau er sint på Augustins kritikk av de romerske dygdene: ”Je suis fâché pour St Augustin des plaisanteries qu’il a osé faire sur ce grand et ble acte de vertu.”<sup>34</sup> Augustins posisjon kommer klart frem i det La Rochefoucauld skriver i maksime 264:

La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d’autrui. C’est une habille prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur redonnons sont, à proprement parler, des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.<sup>35</sup>

Alt, til og med den sympati vi føler for andre, er bare uttrykk for vår egen egeninteresse, vi føler medfølelse for at andre skal føle det samme for oss, når vi en gang i fremtiden skulle trenge det, hevder La Rochefoucauld.

Pengeforbruk, luksus og lyster ut over det naturlige betydde grådighet, misunnelse og ufred. Privat forbruk tok oppmerksomheten vekk fra det felles beste, idealet var å sette *communis utilitatis* høyest og over egeninteressen. Idealene holder seg helt frem til midten av 1600-tallet. Berry, i sin gjennomgang av luksus, påpeker at først da ble lyst og egoisme sett på som de viktigste drivkreftene for menneskelig motivasjon: ”and hence this Roman position overturned. ... Once needs themselves are conceptualised as not fixed, once, that is, the teleological naturalism of classical thought which sustains this directly normative conception of fixed needs is superseded”, da endrer bildet seg helt. Forbruk, handel og det å tjene penger er ikke lenger styrt av de naturlige grensene og behovene.<sup>36</sup> Noen av de viktigste drivkreftene i denne endringen var synet på egeninteressen, og den moralske diskusjonen av menneskelige drivkrefter og motivasjon. I tillegg var det også en ny forståelse av hvordan forbruk og økonomisk utvikling kunne fremme fellesinteressen, uten at hver enkelt arbeidet for fellesskapet, men snarere arbeidet for sitt eget beste. Grådighet, misunnelse og nytelse ble akseptert og forsøkt kanalisert inn i aktiviteter som kom fellesskapet til gode. I stedet for at hver enkelt kontinuerlig måtte arbeide for å bli dygdige borgere, kunne de fortsette sin

---

<sup>34</sup> Rousseau, *Fragments politiques*, sitert i Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 63.

<sup>35</sup> François duc de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, i *Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon (Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841), maksime 264, 444.

<sup>36</sup> Berry, *The Idea of Luxury*, 86. Se også Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements*, Twentieth Anniversary Edition (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1982), kapittel 3 “The General Hostility toward New Wealth”.

egeninteressert drevede aktivitet og likevel arbeide for det felles beste. Hva skjer så med moral i tradisjonell forstand der motivasjonen og de menneskelige egenskapene vektlegges og stilles opp som idealer? Er det en fallitterklæring i forhold til idealene og en aksept av at det bare er handling og resultater som teller? Spørsmålene sikter til den endringen som skjer i moraldiskursen og i forvandlingen av synet på egeninteressen på slutten av 1600-tallet og innover på 1700-tallet. Om det er en fallitterklæring eller om det er en positiv tilnærming til et moderne samfunn kommer an på hvilke idealer man regner som de rette.

I den augustinsk-epikureiske tradisjonen, og særlig jansenismens syn på egeninteressen og utviklingen av begrepet *amour propre*, som er helt sentral hos jansenistene og deres etterfølgere, er egeninteressen eneste forklaring på menneskelig motivasjon, vel å merke det mennesket er i stand til uten nåden. Jansenismens religiøse bakgrunn og det skillet som gjøres mellom egeninteresse og nestekjærlighet innebærer at alt positivt ved mennesket tillegges nestekjærligheten, mens alt det negative samles i egeninteressen. Det viser seg ganske fort at de aller færreste er i stand til å leve kun i nestekjærlighet. Nestekjærligheten blir et ideal på linje med idealene om de klassiske dygdene, det vil si noe alle kan strebe etter, men kun de færreste vil være i nærheten av å oppnå. Realismen og beskrivelsen av hvordan mennesket er ligger mye nærmere egeninteressen. Det er denne erkjennelsen som blant annet Nicole og La Rochefoucauld kommer til i sine moralskrifter. Når mennesket i tillegg motiveres av nytelse og velbehag blir bildet av den augustinsk-epikureiske tradisjonen komplett. Det er denne tradisjonens ekstreme, negative innstilling til egeninteressen som åpner for en argumentasjon omkring den sosiale maskeraden og fordelene ved hyklersk oppførsel. Den stoiske tradisjonen ønsket å tro godt om mennesket, tro at det fantes forbedringsmuligheter ved egeninnsats, dermed avdekket de ikke hykleriet og maskeraden på samme måte som tenkerne i den augustinsk-epikureiske tradisjonen.

## **2.2. Jansenismen – religiøs bakgrunn og skillet mellom egeninteressen og nestekjærligheten**

Jansenismen er viktig for utviklingen av begrepet egeninteresse, på fransk gjerne kalt *l'intérêt* eller *amour propre*. Selv om jansenisme i utgangspunktet forbindes med religiøs tenkning, var mange av tilhengerne også opptatt av sekulære problemstillinger, og mange av dem

argumenterte for sine synspunkter ved å bruke religiøse begreper i verdslig sammenheng. Det er derfor vesentlig for argumentasjonen omkring egeninteressen å redegjøre for jansenismens religiøse bakgrunn og bruk av begreper. Jansenister er en fellesbetegnelse for mange ulike tenkere. De tre viktigste tenkerne for utviklingen av egeninteressen er Pascal og Nicole, samt jansenistsympatisøren La Rochefoucauld. Både jansenismens fideisme og skeptisisme startet med en anelse om at fornuften ikke kunne forklare alt og at følelsene spilte en sterk rolle, både for religiøs tro og for motivene for handling. Særlig var følelser som stolthet og forfengelighet, som begge kunne være skjult bak mer dygdige motiver for handling, etter hvert knyttet til egeninteresse og selvkjærlighet.<sup>37</sup> Jansenistene så på stolthet som et uttrykk for menneskets syndige natur, et bevis på at man elsket seg selv mer enn Gud.<sup>38</sup> Jansenistene debatterte flittig om handlinger overhode kunne være motivert av nestekjærlighet og konkluderte med at slike handlinger bare tilsynelatende var motivert av nestekjærlighet. Den egentlige motivasjonen var *amour propre* som skjulte seg under en maske av dygdighet.<sup>39</sup> Nedenfor følger en oversikt over viktige trekk ved jansenismen og av det skillet som gjøres mellom nestekjærligheten og egeninteressen eller selvkjærligheten. Force bruker begrepet *self-interest*, mens han skriver at *self-love* er Smiths, Mandevilles, Humes og Hobbes' begrep som på fransk oversettes med *amour propre*, som La Rochefoucauld og Nicole bruker, og som har sin opprinnelse i det latinske *philautia*. Jeg bruker *amour propre* i den augustinsk-epikureiske moraltradisjonen, som er en omfattende tradisjon enn interessediskursen, der begrepet (egen)interesse er mer entydig i økonomisk sammenheng.<sup>40</sup> Hver enkelt moralfilosofs bruk av begrepene går jeg nærmere gjennom i del 3.3.

Jansenismen oppstod som en protest eller en reaksjon på den franske, katolske motreformasjonen. Spirituell og religiøs overbevisning kom i konflikt med den katolske kirkes offisielle doktrine. Jansenistenes opposisjon mot verdslige verdier og kirkelige og verdslige autoriteters ønske om konformitet og tilslutning førte til flere alvorlige konfrontasjoner og arrestasjoner av jansenister i løpet av 1600-tallet. Horne skriver at

---

<sup>37</sup> Thomas A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England* (New York: Columbia University Press, 1978), 19.

<sup>38</sup> Laurence Dickey, "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandevilles Social and Historical Theory", 387—431, *Critical Review* (New York: 1990): 399. Dickey hevder her at temaet var debattert hos blant annet Nicole og Pascal.

<sup>39</sup> Se argumentasjon hos Dickey, Levi og Keohane.

<sup>40</sup> Se Force, *Self-interest before Adam Smith*, 1—2.

jansenistene var en gruppe mennesker, ofte tilhørende øvre lag av samfunnet, som ønsket å trekke seg tilbake fra en verden der adel, aristokrati og øvre borgerskap var på retur, særlig etter de mislykkede Fronde-opprørene.<sup>41</sup> Deres pessimistiske, teologiske idealer, som at alle mennesker er syndige etter Adams fall og at bare Guds nåde kan gi frelse, var bakteppet for deres moraltenkning. Jansenistene forfektet strenge moralske regler, så strenge at det var usannsynlig at noe menneske ville klare å etterleve dem. Horne skriver videre at jansenistene ”in order to defend their pessimistic view, ... engaged in a most subtle psychological analysis, penetrating the unconscious desires of men and exposing beneath even the most sublime actions the operation of the appetites and self-love”.<sup>42</sup> Den franske jansenismen forbindes i utgangspunktet med en streng, katolsk og asketisk religiøsitet knyttet til klosteret Port-Royal på 1600-tallet.<sup>43</sup> Flere elementer ved jansenismen kan minne om strenge protestantiske sekter, særlig tanker om arvesynd og Guds nåde.<sup>44</sup> Jansenistene gjorde syndefallet til hovedpoenget i sin kristne tro. Augustin fastholdt at mennesket var ondt av natur, at Adams synd hadde forårsaket menneskets syndige, korrupte natur. Synden hadde gått i arv. Mennesket selv hadde ikke noen mulighet for å gjøre noe godt, det kan bare gjøre noe godt ved hjelp av Guds nåde. Dilemmaet, som står igjen etter Augustin og som også påvirket jansenistene, var hvordan er forholdet mellom menneskets frihet til å velge godt eller ondt og virkningen av Guds nåde? Ved å understreke hvor vanskelig det var å oppnå frelse, sådde de håpløshet mer enn håp. Jansenistene la svært stor vekt på spirituell og intellektuell integritet for individet, de avviste sekulære verdier. Målet for jansenistene og for en av de tidlige lederskikkelsene, Abbé de Saint Cyran, var å kunne dyrke kjærligheten til Gud, vise sin anger, gjøre seg verdig til en tilgivelse og få en syndsforlatelse av Gud.<sup>45</sup> De trakk seg derfor vekk fra verdslige sysler og

---

<sup>41</sup> Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, 21.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Port-Royal var i utgangspunktet et kloster i Chevreuse, ikke langt fra Versailles, men flyttet rundt 1626 til Paris, slik at man etter dette kan finne referanser både til Port-Royal-des-Champs og til Port-Royal-de-Paris. Nonnene ved Port-Royal-de-Paris ble fordrevet i 1664 og tok tilflukt i det gamle klosteret inntil det også ble ødelagt rundt 1711. I noen kilder brukes begrepene jansenister og Port-Royalister om hverandre, men jansenister er et videre begrep og omfatter også personer som ikke direkte var knyttet til klosteret.

<sup>44</sup> Forskjellen mellom protestantismen og jansenismen er ifølge Alexander Sedgwick: “jansenismen in fact, argued that it was the Protestant doctrine of predestination that was cruel and unjust, because God appeared to save some and damn the rest even before Adam’s fall. The Protestants attributed damnation to God’s will, whereas the Jansenists attributed it to Adam’s sin, which subsequently tainted all mankind.” Alexander Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), 32.

<sup>45</sup> Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint Cyran (1581—1643) forkortes til Abbé de Saint Cyran var Port Royals sentrale abedis, Mère Angéliques, spirituelle veileder og en sentral inspirasjonskilde for senere jansenister. Han var også nær venn av Cornelius Jansen.



verv, avviste verdslige dygder og mål, og søkte ensomhet, egen spirituell renselse og levde så asketisk og nøysomt som mulig.

Cornelius Jansens meget tekniske skrift, *Augustinius* fra 1640, inneholder hans tanker om nåden, fornuften og følelsene og er klart inspirert av Augustin. Tro er en viljeshandling for å slutte seg til åpenbaringen. Tro, akkurat som håp og veledighet, er trygt plassert i viljen, der den er en gave fra nåden, sier Jansen. Ingenting vi gjør er så fritt som å handle etter viljen. Jansen ser menneskelig frihet som analog til religiøs frihet, og sann frihet er bare den som kommer fra nåden. Tro skilles fra fornuft. I alle fall er ikke fornuften et adekvat middel til å trenge gjennom til sannheter om religiøs åpenbaring. Troen går ut over den menneskelige fornuft. Jansens tekst *Augustinius*' relevans i forhold til følelsene går på nytelse, og på ønsket mennesket har til å ville nyte. Hos Jansen er det nåden som vinner over følelsene, nåden ikke som fornuft, men som en høyere del av sjelen.<sup>46</sup>

I 1653 utstedte pave Innocence den 10. *Cum Occasione*, 5 trossetninger som Paven mente at jansenistene stod for:

1. Some commandments [of God] are impossible to the just, who may wish [to obey them] and may exert all their efforts in that direction; they lack the grace necessary to carry them out.
2. In the state of the corrupt nature, one can never resist interior grace.
3. In order to act meritoriously or to be blameworthy, it is not necessary that there be in man a liberty that is exempt from necessity. It suffices that liberty be exempt from constraint.
4. The semi-Pelagians admit to the necessity of an inner prevenient grace for each action, even the act of faith. They are heretics insofar as they believe that man's will may resist or accept that grace.
5. It is a semi-Pelagian sentiment to say that Jesus Christ died or that he shed his blood for all men without exception.<sup>47</sup>

Han fordømte fire av dem som hedenske og den femte som falsk. Den første fastslår at viljen ikke er i stand til å gjøre noe godt uten hjelp av Guds nåde, selv om man ønsker å gjøre noe godt. De tre neste angriper også viljens frihet, noe som var uakseptabelt for Paven. Den siste ble fordømt som falsk, fordi den forneker at Kristus døde for alle mennesker. De viktigste uenighetene dreier seg om hva viljen er i stand til, det vil si de fire første punktene. Det var

---

<sup>46</sup> Se gjennomgang av Cornelius Jansens tekst i Anthony Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585 to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1964). Min gjennomgang er basert på Levi.

<sup>47</sup> De fem punktene i *Cum Occasione* er av mange brukt til å beskrive hva jansenisme er. Punktene er hentet fra Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 68.

likevel flere uenigheter blant jansenistene om tolkningen av de forskjellige punktene.<sup>48</sup> Men alle jansenister bekjente seg til doktrinen om anger (contritton), og at botsøvelser og anger skjer som følge av kjærlighet til Gud heller enn som følge av redsel eller frykt for guddommelig avstraffelse. Sedgwick påpeker at det i den senere tid har vært trukket frem uenigheten og forskjellene mellom de forskjellige jansenistene av forskere og at en nærmere definisjon derfor er vanskelig, fordi jansenistene deler flere elementer av sin ”lære” med andre katolske grupper og protestantiske sekter.<sup>49</sup> Likevel mener Sedgwick at det han kaller ”the Augustinian strain of piety” er fremtredende, at spirituell gjenfødelse og askese er andre trekk, samt at jansenistene la så stor vekt på individuell endring og individuelt arbeid for frelse. Samfunnet rundt ble nesten sett på som fiendtlig, fordi jansenistene selv hadde gjennomgått en spirituell renselse og praktiserte en streng, angrende, botsøvelsesetikk. Dermed er det en splittelse mellom det verdslige samfunnet og jansenistene, men også en splittelse mellom den mindre asketiske katolske kirken og jansenistene. Sedgwick oppsummerer:

Another aspect of their belief that further alienated Jansenists from the society in which they lived was their inclination to place the spiritual interests of the individual above the interests of society. The penitent Christian ought to prefer solitude to social action, and even when engaged in the world’s business, he should remind himself of the blessings of solitude to social action.<sup>50</sup>

Kirken mislikte ikke bare den jansenistiske elitismen, men også jansenistenes opptatthet av individet. Kirken har alltid motarbeidet religiøse trosretninger som har vært opptatt av individet, av individets behov og av egne tolkninger. Jansenismens moral, dens asketiske, utenomverdslige og antisekulære holdning kommer enda tydeligere frem når man sammenligner jansenismen med kalvinismen, jansenismens augustinske slektning på 1600-tallet.<sup>51</sup> Kalvinismen og jansenismen delte den augustinske doktrinen om predestinasjon og nåde, men jansenismen lot aldri predestinasjonen bli en sovepute, for Guds nåde kunne når som helst bli trukket tilbake, slik at jansenismen ble enda strengere enn kalvinismen.<sup>52</sup> For jansenistene er penger, eller kjærlighet til penger, roten til alt ondt, og rikdom og luksus er

---

<sup>48</sup> Se diskusjonen i Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, kap. 5.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 193—194.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>51</sup> Dale Van Kley, ”Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest”, i *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, red. av Alan Charles Kors og Paul J. Korshin (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), 71.

<sup>52</sup> For videre forklaring om de religiøse forskjellene, se Van Kley.

veien til fortapelse.<sup>53</sup> Jansenistene kommer likevel til at egeninteressen kan utnyttes til noe positivt, både i sosial og økonomisk sammenheng. Gjennom sine grundige analyse av egeninteressen – *amour propre* – kommer jansenistene til at man ikke kan skille resultatene eller effektene av handlingene, det vil si at man ikke klarer å avgjøre om en handling er motivert ut fra nestekjærlighet eller ut fra egeninteresse. Van Kley trekker også denne konklusjonen, men han hevder at jansenistene ikke kom til at egeninteressen var til det beste for fellesskapet.<sup>54</sup> Jeg mener at den videre analysen av jansenistenes bruk av begrepet *amour propre* viser at de ikke likte de moralske forutsetningene, men at de gjennom sin argumentasjon dras mot å innrømme de positive effektene, jeg tenker særlig på Nicole og hans *amour propre éclairé*. Jansenismen mener at alle er syndige og at all motivasjon uten nåden er forkastelig. Konsekvensen av å mene dette er å akseptere en sosial maskerade der alle handler i egeninteresse. Den sosiale maskeraden trenger ikke en religiøs begrunnelse og kan således ha et sekulært, moderne fundament.

---

<sup>53</sup> René Taveneaux, *Jansenisme et politique* (Paris: Armand Colin, 1965), 17. "Mais l'opposition janséniste s'attache à des valeurs plus foncières: elle porte non seulement sur tel ou tel aspect d'une politique particulière mais sur un refus global du monde. C'est là une différence essentielle entre le calvinisme et le jansénisme. Le premier a développé l'esprit d'entreprise et finalement conduit à la concentration des richesses et à l'essor de l'esprit capitaliste. Ce processus mis en lumière par Max Weber n'est pas transposable au cas du jansénisme. C'est d'ailleurs là une des raisons – mais non la seule – de l'opposition très vive du jansénisme à l'égard du calvinisme." Se også argumentasjon om dette temaet hos Van Kley, "Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest", 71—72. Se også René Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977).

<sup>54</sup> "Having importantly contributed to the creation of the morality of enlightened self-interest, Jansenists had only to see it and declare it good. This additional step, however, they never took." Van Kley, "Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest", 72.

### **3. Den augustinsk-epikureiske moraldiskursen om egeninteressen**

Den moralske diskursen i fransk tenkning hadde, som jeg har redegjort for, flere røtter, både stoiske og augustinske (se innledningen og avsnitt 2.1.). Fordi den augustinsk-epikureiske moraltradisjonen har et udelt negativt syn på mennesket uten Nåden, åpner den for en diskusjon av egeninteressen og den sosiale maskeraden. Det er tydeligere å se forvandlingen av egeninteressen i den augustinsk-epikureiske moraldiskursen, fordi ingen av tenkerne her forsøker å gjøre noe med det ”falne” mennesket, man er fortapt og må leve med det. Dermed blir maskeraden og det sosiale hykleriet tydelig redegjort for av moralfilosofene i denne tradisjonen. Jeg vil særlig trekke frem Nicoles bidrag til egeninteressens forvandling. Han priser, til tross for sitt teologiske utgangspunkt, *amour propres* positive virkninger (avsnitt 3.6 og 3.7.). I det tidsrommet jeg har begrenset meg til, er det i tillegg den augustinsk-epikureiske tradisjonen som har størst innflytelse på egeninteressens forvandling fra moralsk fordømt til akseptert som motivasjon i en sosial maskerade. Spørsmålene som belyses i denne delen av oppgaven er av typen: Hva motiverer menneskelig handling?, Er man villig til å akseptere en motivasjon som man definerer som umoralsk, men som likevel gir positive resultater? og Lever de fleste greit i et sosialt hykleri og maskerer seg med nestekjærlighet eller *honnêteté*, slik at ekte moralsk motivasjon ikke lenger er nødvendig? Jeg starter med gjennomgangen av det epikureiske mottoet og tar deretter for meg begrepene *amour propre* og *intérêt*. I de siste avsnittene ser jeg på begrepenes forvandling og argumentasjonen i lys av et sosialt hykleri.

#### **3.1. La Rochefoucauld og Nicole – en liten presentasjon**

De to viktigste birdagsyterne i min gjennomgang er François duc de La Rochefoucauld (1613—1680) med sine *Maximes*, første gang publisert i 1665, og Pierre Nicole (1625—1695) med *Essais de morale*, utgitt mellom 1671 og 1678. Nicole var jansenist og strengt religiøs, men han ender med å beskrive menneskets psykologi og handlingsmotivasjon i

detalj, for deretter å diskutere de sosio-politiske konsekvensene av sine hypoteser uten å bringe religiøse argumenter inn.<sup>55</sup> Nicole sier til og med at det er en fordel at egeninteressen erstatter nestekjærligheten, fordi egeninteressen er bedre i stand til å dekke alles behov. Det eneste som må være på plass er en god politisk styring: "Que la cupidité prend dans le monde de la charité, pour remplir les besoins des hommes, et que c'est l'ordre politique qui la règle, et qui applique au service des hommes."<sup>56</sup> Nicole refererer ofte til Pascal, noen hevder at han er "en Pascal uten stil".<sup>57</sup> Pierre Nicole var en beskjeden, arbeidssom lærer ved Port-Royal, uten den store berømmelsen og genialiteten til sin jansenistkollega Pascal. Han beskrives av sin venn, Henri-Charles de Beaubrun, som "correct dans son style, mais toujours uniforme dans le tour de pensées et des expressions. Profond et précis, peu d'hommes ont poussé plus loin l'art de raisonner. Humble, doux, pacifique, amateur de la paix et du repos: craintif jusqu'à avoir peur de son ombre".<sup>58</sup> Hans moralverk er en mellomting mellom den klassiske, deskriptive, antropologiske observasjonen og beskrivelsen og den normative, preskriptive morallæren. Thirouin skriver i innledningen til *Essais* at Nicole "perçoit la nécessité de réconcilier une morale de l'initiative et de l'effort volontaire, à laquelle il est particulièrement attaché, avec les principes théologique extrêmes, qui sont ceux de sa famille spirituelle".<sup>59</sup> Nicole forsøker å få til en praktisk og realistisk morallære, samtidig som han holder fast ved sine strenge teologiske prinsipper. Det er i denne sammenhengen at Nicole er viktig i sammensmeltningen av det moralske begrepet *amour propre* og det mer praktiske begrepet interesse. Nicole redegjør for den raffinerte, sosialt stabiliserende *amour propre* og kaller det *amour propre éclairé*, og han gjennomgår i detalj hvordan det er umulig å vite menneskets egentlige motivasjon. I tillegg trekker han den praktiske konsekvensen av dette og argumenterer for *amour propres* siviliserende, stabiliserende og velstandsskapende effekter, som ikke ender i anarki, men i et velfungerende samfunn.

---

<sup>55</sup> Som E.D. James påpeker: "How few there are who take a sincere interest in the condition of their fellow men and have an active desire to help them. Yet Nicole observes, this does not prevent the forming of towns, states and kingdoms of men who have no other bond between them than their cupidity and self-interest." E.D. James, *Pierre Nicole: Jansenist and Humanist, A study of his thought* (The Hague: Marinus Nijhoff, 1972), 153.

<sup>56</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, "De la grandeur", kap. 6, 212.

<sup>57</sup> Laurent Thirouin, "Introduksjon", i *Essais de Morale*, Pierre Nicole (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 8.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 9.

La Rochefoucauld var adelsmann, og han var en av forgrunnsfigurene under Fronde-opprørene.<sup>60</sup> Han ble alvorlig skadet i et sammenstøt, og han trakk seg tilbake fra det offentlige liv og skrev *Maximes*. Hans manglende politiske interesse bundet kanskje i at han hadde forspilt sine muligheter under Fronde-urolighetene. I tillegg hadde hans idealer om den ærefulle, modige adelsmannen fått en alvorlig knekk. De førkristne dygdene – *les vertues païennes* – hadde helt siden antikken blitt kontrastert med de kristne dygdene som nestekjærlighet, beskjedenhet og medfølelse. De kristne dygdene var vanskeligere å beundre og var forbundet med mindre ære enn de førkristne dygdene, ifølge La Rochefoucauld. Siden ære var viktig for La Rochefoucauld er det omtrent ingen referanser til kristne dygder, til Gud eller andre religiøse argumenter i *Maximes*. La Rochefoucauld selv var et eksempel på en antikk helt. Han var modig, villig til å ofre sitt liv i Fronde-urolighetene, og han hadde en sterk rettferdighetssans, men i stedet for å fortsette sin politiske karriere, velger han å skrive moralfilosofi. Æren omformes inn i et sosialt mønster og blir en viktig del av hans beskrivelse av *honnêteté* (se også avsnitt 4.1. om ærens betydning i forhold til interesse og avsnitt 3.4. om *honnêteté*). Samtidig har La Rochefoucaulds egne erfaringer med skjulte motiv, svik og intriger under Fronde-urolighetene ført til at han ble opptatt av å analysere motivene og drivkreftene for menneskelig handling.<sup>61</sup>

La Rochefoucaulds *Maximes* er en subtil, presis analyse av menneskelig moralpsykologi, der *amour propre* og *honnêteté* spiller en sentral rolle.<sup>62</sup> La Rochefoucauld var ikke jansenist, men han sympatiserte med deres syn på menneskenaturen og deres analyse av menneskets psykologi. *Maximes* inneholder maksimer om menneskets individuelle natur, om menneskets personlige relasjoner, særlig kjærlighet og vennskap og om menneskets offentlige, sosiale og politiske relasjoner. ”L’art de plaire” eller kunsten å behage utgjør en stor del av *Maximes* og er viktig for å forstå hva som skjer med den, i utgangspunktet, negative *amour propre*. La Rochefoucaulds viktigste bidrag i den moralske diskursen er diskusjonene omkring den

---

<sup>60</sup> Fronde er en fellesbetegnelse på flere politiske opprør mellom 1648—1653.

<sup>61</sup> Krailsheimer forklarer La Rochefoucaulds motiv slik: ”Society lays down rules of conduct, based on general needs of a rich and idle aristocracy, and sits in permanent judgement in its own cause. It is not enough for that the individual should go through the motions of conformism; society begins to inquire into motives, to look for the ‘nature’ followed by the individual. Comedy, gossip, maxims are varying expressions of this tendency. On the other side, the individual who has the courage and the capacity for self-knowledge is constantly aware that private motives are as often as not belied by public performance, not only must the façade conform, but some attempt must be made to convince the outside world that the foundations are sound.” A.J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest: From Descartes to La Bruyère* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 84.

<sup>62</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 290.

sosiale masken og det hyklerske spillet som er konsekvensen av at mennesket er motivert av *amour propre*. La Rochefoucauld trekker få konsekvenser av det sosiale hykleriet for fellesskapet. Han har ingen eksplisitt politisk teori, men hans menneskesyn og observasjoner av individet påvirket mange senere tenkere, blant annet Mandeville, Rousseau og Smith. Han ender også opp med å forsvare egeninteressens positive konsekvenser og skriver at interessen får både dygder og umoral i arbeid, ”L’intérêt met en oeuvre toutes sortes de vertus et de vices”, og videre at ”L’intérêt, que l’on accuse de tous nos crimes, mérite souvent d’être loué de nos bonnes actions”, interessen fortjener ikke alltid kritikk, for den er ofte årsaken til våre gode handlinger.<sup>63</sup> Likevel er hans *Maximes* mer en observasjon og beskrivelse av en moralsk tilstand enn et forslag til hva konsekvensene av tilstanden blir (jeg går grundigere gjennom La Rochefoucaulds synspunkter, særlig i delene 3.3. og 3.4.).

### **3.2. *Trahit sua quemque voluptas***

Jansenistene, og flere av de moralfilosofiske og politiske tenkerne som var inspirert av dem, var opptatt av motivene for menneskelig handling og hva menneskene streber etter og ønsker (flere av tenkerne og moralfilosofene blir gjennomgått i avsnitt 3.3 og utover). Spørsmål som hvilke motiv ligger bak menneskelig handling?, hvordan er prioriteringen i forhold til forskjellige handlinger? og hva veier tyngst, er det egoisme, nytelse, sympati eller medfølelse?, er sentrale. Augustinsk og epikureisk tankegods smelter sammen i mottoet ”enhver er ledet av sin søken etter egen lykke – *trahit sua quemque voluptas*”. Det er viktig å være klar over at Augustin fant lykken i kjærligheten til Gud, mens den epikureiske lykken var begrenset til den jordiske, menneskelige lykken.

I utgangspunktet kan det virke merkelig at Epikur og Augustin står for det samme mottoet når det gjelder menneskelig motivasjon – *trahit sua quemque voluptas* – enhver er ledet av sin søken etter lykke, slik overskriften for denne delen av oppgaven indikerer.<sup>64</sup> Dette er et sitat som opprinnelig kommer fra Vergil i hans andre eklogé, det blir sitert av Augustin, av Blaise Pascal, av Pierre Gassendi, av Pierre Bayle og av Bernard de Mandeville. Hos Vergil er

---

<sup>63</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 253, 443, og maksime 351, 447.

<sup>64</sup> Jean Lafond påpeker at den psykologiske analysen av nytelse er så lik i begge leirer at det ikke er mulig å si om argumentasjonen er epikureisk eller augustinsk. Han har en egen gjennomgang i ”Augustinisme et épikurisme au XVIIe siècle”, i *L’homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville* (Paris: Champion, 1996), 345—368.

konteksten epikureisk, mens hos de senere nevnte er også den kristne betydningen, tolket gjennom Augustin, en del av konteksten.<sup>65</sup> For Augustin er lykken eller det gode liv det å elske Gud, mens hos de senere tenkerne, som Bayle og Mandeville, skinner det opprinnelige førkristne, epikureiske mottoet gjennom. Det epikureiske utgangspunktet for å hevde at all handling er motivert av egeninteresse eller selvkjærlighet er at all menneskelig handling er drevet av jakten på velvære, at menneskelivets mål er å oppnå lykke eller nytelse og velbehag – *hedoné*. Augustin forbindes ikke først og fremst med nytelse, men han skriver i *Tractatus in Joannem* at ”*Non necessitas, sed voluptas, non obligation, sed delectatio* – ikke nødvendighet, men behagelighet, ikke plikt, men fornøyelse driver mennesket”.<sup>66</sup> Augustinsk påvirkning gjennom jansenismen vil vise at all handling er drevet av egeninteresse eller selvkjærlighet – *amour propre* – bortsett fra når Guds nåde virker i mennesket, det Augustin kalte for *amor sui*. Å oppnå nytelse og velbehag er motiver for menneskelig handling, og kombinert med Augustins og senere Hobbes’ negative syn på menneskenaturen, får vi det jeg viderer refererer til som den augustinsk-epikureiske tradisjonen.

La Rochefoucauld og Nicole har ingen eksplisitte referanser til det epikureiske mottoet, men La Rochefoucauld skriver i maksime 48 at lykken er individuell, at lykke er forskjellig fra menneske til menneske, og at det er når vi har det vi elsker eller liker at vi er lykkelige. ”*La félicité est dans le goût et non pas dans les choses: et c’est pour avoir ce qu’on aime qu’on est heureux, et non pour avoir ce que les autres trouvent aimable.*”<sup>67</sup> Nicole skriver i kapittelet ”*De la charité et de l’amour-propre*” at menneskene er egoistiske og søker bare sin egen nytelse: ”*Il se desire toutes sortes de biens, d’honneurs, de plaisirs, & il n’en desire qu’à soi-même, ou par rapport à soi-même.*”<sup>68</sup> Mennesket er tyrannisk, ønsker å dominere andre og er kun drevet av egeninteressen i sine handlinger. Etter syndefallet elsker mennesket bare seg selv uten grenser, behovet for nytelse er ubegrenset. Til og med de som velger å begå selvmord handler ut fra egeninteressens mål om nytelse. Pascal skriver i *Pensées*, om ”le vrai bien”, at ”*Tous les hommes recherchent d’être heureux. Cela sans exception, quelques différents moyens qu’ils y*

---

<sup>65</sup> Force, *Self-interest before Adam Smith*, 55.

<sup>66</sup> Augustin, *Tractatus in Joannem*, sitert i Force, *Self-interest before Adam Smith*, 51.

<sup>67</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 48, 431.

<sup>68</sup> Nicole, *Essais de morale*, 240.



emploient. ... C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes. Jusqu'à ceux qui vont se prendre".<sup>69</sup>

Filosofen Pierre Gassendi hevder, i tråd med den epikureiske tradisjonen, at menneskets handlinger kan ha tre forskjellige mål, det nyttige, det ærefulle og det behagelige, men at det behagelige rangeres over de to andre målene. Han skriver i 1684 at

Encore qu'on fasse ordinairement trois sortes de biens, l'honnête, l'utile, et l'agréable (qui n'est autre chose que la volupté même) est de telle manière mêlé avec les autres, qu'il ne semble point tant être une espèce particulière, et distincte des autres, que leur genre commun, ou une commune propriété qui fait qu'ils sont biens, ou désirables, comme si ce qui est honnête, et utile n'était désiré que parce qu'il est plaisant, et agréable.<sup>70</sup>

*Plaisir* eller det gode liv, det behagelige er menneskets høyeste mål, høyere enn nytte og ære. Alt mennesket søker gjør det for å oppnå lykke og behag. Ære og nytte kan godt være delmål, men de er ikke de endelige målene for menneskelig handling. Gassendi refererer også til Augustins sitat ovenfor og sier at mennesket elsker Gud, fordi det gir lykke og nytelse. Gassendi skriver: "Et certe hujusmodi dilectio sine libentia, seu voluntate suaviter affecta, qua Deus ad se suave dilectionem nos trahit, non est", som betyr at det finnes ingen kjærlighet til Gud uten følelse av lykke og velbehag, for Gud har ordnet det slik for at vi skal ledes til å elske ham.<sup>71</sup>

Sitatet fra Pascals *Ecrits sur la grâce* sier akkurat det samme:

Car qu'y a-t-il de plus clair que cette proposition, que l'on fait toujours ce qui délecte le plus? Puisque ce n'est autre choses que de dire que l'on fait toujours ce qui plaît, c'est à dire qu'on veut toujours ce qu'on veut, et que dans l'état où est aujourd'hui notre âme réduite, il est inconcevable qu'elle veuille autres choses que ce qu'il plaît vouloir, c'est à dire ce qui la délecte le plus.<sup>72</sup>

Resonnementet er augustinsk. Etter syndefallet er viljen underlagt følelsene, viljen vil alltid være det vi liker best, og vi er ute av stand til å gjøre noe annet enn det vi tror vil gi oss lykke eller behag. Fra Augustin siterer Pascal det samme som Gassendi: "Quod amplius delectat,

---

<sup>69</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, red. av Philippe Sellier (Paris: Agora les classiques, 2003), 197.

<sup>70</sup> Gassendi sitert i Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 49, og i Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 361.

<sup>71</sup> Gassendi sitert i Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 50.

<sup>72</sup> Blaise Pascal, *Oevres completes* (Paris: Gallimard, 1954), "Écrits sur la grace", tredje skrift, 1003.

secundum id operemur necesse est, c'est une nécessité que nous opérons selon ce qui nous delecte davantage. Et c'est de là que naissent tous ces discours."<sup>73</sup> Argumentet kan følges videre til Pierre Bayle, en av Bernard de Mandevilles viktigste inspiratorer. "Il n'y a que deux mobiles de la volonté de l'homme, l'amour-propre et la grâce du Saint Esprit. Tous ceux que Dieu ne dirige point par une grâce efficace se conduisent par les intérêts de l'amour propre: ils sont esclaves du péché originel et de ses suites."<sup>74</sup> Det er bare to ting som påvirker menneskets vilje, *amour propre* og Den hellige ånds nåde. Alt som Gud ikke styrer gjennom nåden styres av egeninteressen. Menneskene er slaver av syndefallet og syndefallets konsekvenser. Bayle bekrefter også den epikureiske hypotesen om at det høyeste gode består av velbehag og nytelse, det vil si for fjerne mennesker:

Quant à la doctrine touchant le souverain bien ou le bonheur, elle étoit fort propre à être mal interprétée, & il en resulta de mauvais effets qui décrièrent la Secte : mais au fond elle étoit très-rasonnable, & l'on ne fauroit nier qu'en prenant en le mot de bonheur comme il prenoit, la félicité de l'homme ne consiste dans le plaisir. C'est en vain que Mr. Arnauld a critiqué cette doctrine.<sup>75</sup>

Bayle skrev også tidligere i *Pensées divers* fra 1680 den epikureiske doktrinen: *Trahit sua quemque voluptas*, i forbindelse med en diskusjon av hvordan søken etter velbehag gir forskjellig oppførsel, fordi smaken til hver enkelt er forskjellig. Bernard de Mandeville bekrefter Bayles påstand om at all menneskelig handling, både moralsk og umoralsk, er styrt av jakten på lykke og nytelse.<sup>76</sup> Som Hundert skriver i forordet til *The Fable of the Bees*: "Moreover, if virtue could reasonably be understood as one of the masks available to fallen men in their pursuit of selfish interests, then the difference between virtue and vice would have nothing to do with behaviour."<sup>77</sup> Det oppsiktsvekkende ved denne konklusjonen er at det er mulig å ta på seg en maske eller seile under falsk flagg og late som om man handler ut fra et dygdig motiv, som nestekjærlighet, mens man egentlig kun handler i egeninteresse.

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Bayle, *Continuation des pensées diverses*, sitert i Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 53.

<sup>75</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, elektronisk scannet utgave fra 1740 Amsterdam-utgaven, (URL).

<sup>76</sup> Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, Remark O, 87. "That the highest good consisted in pleasure was the doctrine of Epicurus, who yet led a life exemplary of continence, sobriety, and virtues, which made people of the succeeding ages quarrel about the significance of pleasure. ... I shall not decide their quarrel, but am of opinion, that whether men be good or bad, what they take delight in is their pleasure, and not to look out for any further etymology from the learned languages, I believe an Englishman may justly call everything a pleasure that pleases him, and according to this definition we ought to dispute no more about men's pleasures than their tastes: *Trahit sua quemque voluptas*"

<sup>77</sup> Ibid., forordet, 23.

Hvordan moralfilosofene oppfattet egeninteressen – *amour propre* – er tema for neste avsnitt, deretter tar jeg for meg konsekvensene, både falskheten, masken og resultatorienteringen, overgangen fra *bør* til *er*.

### 3.3. *Amour propre* og *intérêt* – roten til alt ondt?

Hva er det som innerst inne motiverer et syndig menneske til handling? I den augustinsk-epikureiske tradisjonen er det *amour propre*. Til syvende og sist kan ikke mennesket på egenhånd være motivert av noe annet enn *amour propre*; for at nestekjærligheten skal kunne virke i en, trengs Guds nåde. Inn på 1600-tallet var tekningen omkring *amour propre* og hva den besto i knyttet til religiøs tenkning og kontrastert med nestekjærlighet, men etter hvert kommer det også moralfilosofier som diskuterer *amour propre* uten forankring i det religiøse, og da er ikke nestekjærligheten lenger motsatsen. Egeninteresse eller *intérêt* brukes i mange tilfeller som synonymmer til *amour propre*. I denne diskursen er perspektivet for *intérêt* individet og individets motivasjon.

Begrepet *amour propre* har tidligere vært knyttet til den platonske ideen om kjærlighetens vei fra jordiske ting og opp til Gud, og som en beskrivelse av den tilstanden man befant seg i hvis man ikke klarte å heve sin kjærlighet ut over en selv og den tiltrekningskraft ens egen person har på en selv. *Amour propre* er også opp gjennom middelalderen og renessansen brukt av asketiske forfattere som har tillagt begrepet betydninger som ”innbilskhet”, ”forfengelighet”, ”hovmodighet” eller ”egeninteresse”, ”selv-vilje”, eller en hang til å forfølge sin egen ære eller nytelse i kontrast til det å være ”asketisk” som disse forfatterne hadde som ideal. *Amour propre* ble også brukt av religiøse moralister på 1600-tallet i konteksten om Augustins teori om de to kjærligheter, Gudsstaten og den jordiske staten. ”Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.”<sup>78</sup> Kjærligheten til verden og kjærligheten til Gud skaper to prinsipielt forskjellige samfunn. Det ene stiller seg inn under Guds ledelse. Det andre gjør

---

<sup>78</sup> Augustin, *De civitate Dei*, bok 14, kap. 28, sitert i Levi, *French Moralists*, 225.

opprør mot Guds vilje. Det ene er fredelig, det andre er krigersk. Det ene er til for nestens skyld. Det andre søker sitt eget.<sup>79</sup>

I Jansenius' *Augustinius* er *amour propre* satt inn i hans egen teologi om nåden, der Guds kjærlighet er det samme som en sterk vilje og synd er det samme som selvkjærlighet. Selvkjærlighet står dermed mot, og er ikke kompatibel med, kjærlighet til Gud. For Jansenius er det ikke lenger tvil, Augustins "amor Dei" er det samme som nestekjærlighet og "amor sui" er "cupiditas", syndig. Bare en av dem kan regjere i sjelen ad gangen. Om kjærligheten er moralsk eller ikke avgjøres av hvilken motivasjon den kommer fra.<sup>80</sup> E.D. James påpeker at jansenistenes *amour propre* nettopp har denne negative konnotasjonen fra Augustin og Jansenius: "corruption of the will is properly called concupiscence, and consists in a turning away of one's love for God towards his creatures, and especially oneself. It is this violent form of self-love, of concupiscence, which the Port-Royalists call amour-propre."<sup>81</sup> Sedgwick mener at nøkkelen til jansenisten Abbé de Saint Cyrans religiøse tenkning lå i omvendelsesprosessen der Gud omgjorde menneskets kjærlighet til en selv til kjærlighet til Gud.<sup>82</sup> I et slikt resonnement ligger en tanke om at det finnes to forskjellige kjærligheter med ulikt innhold, kjærligheten til Gud og kjærligheten til en selv. Handlinger motivert av nestekjærlighet var et tegn på at Guds nåde virket i en, og slike handlinger var av sosial betydning. Handlinger motivert av egeninteresse var de viktigste hindringer for å kunne føle en ren kjærlighet til Gud. Abbé de Saint Cyran oppsummerte de viktigste ødeleggende motivasjonene i *Lettres chrestiennes et spirituelles de Saint-Cyran*; sosial posisjon (betydningsfullhet), rikdom, offentlig stilling og fysisk og/eller intellektuell strebing. Alle fire motivasjoner oppmuntrer til selvødeleggende stolthet og ambisjoner. De som søker politiske stillinger for å tilfredsstille sine ambisjoner, forretningsmannen som setter personlig profitt foran det felles beste, soldaten som søker personlig ære og den intellektuelle som søker status er alle drevet av egeninteressen, ikke av nestekjærligheten.<sup>83</sup> Ved å kontrastere nestekjærligheten og egeninteressen vises tydelig de følelsene som er pådrivere i motivasjonen for forskjellige handlinger. Stolthet, ambisjoner på egne vegne, forfengelighet,

---

<sup>79</sup> Eriksen, *Augustin*, 253. Dette er Trond Berg Eriksens tolkning av sitatet fra bok 14, kap. 28 i *De civitate Dei*.

<sup>80</sup> Levi, *French Moralists*, 226.

<sup>81</sup> James, *Pierre Nicole: Jansenist and Humanist*, 119.

<sup>82</sup> Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 28.

<sup>83</sup> Abbé de Saint Cyran sitert i Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 37.

status, personlig vinning, grådighet, egen makt og ære, alle tillagt motivene for handling i egeninteresse.

Jean-François Senault (1599—1672) er en av de aller første som brukte begrepet *amour propre* på fransk, muligens så tidlig som i 1641, da hans avhandling *De l'usage des passions* kom ut.<sup>84</sup> Senault plukker opp den negative konnotasjonen av *amour propre* fra Jansenius og Abbé de Saint Cyran og bruker begrepet som en beskrivelse av negative følelser. Han er sannsynligvis også en mellommann for begrepets videre bruk hos senere moralister, ifølge Levi.<sup>85</sup> Den absolutte motsetning mellom nestekjærlighet og ”kjønnsdrift” etableres i Senaults forord, og han avslutter med at den som vil følge hans råd ”trouvera par experience, qu'en conduisant ses Passions il combatra tous les vices, et pratiquera toutes les vertus”.<sup>86</sup> Det vil si at klarer man å styre sine følelser, vil man nedkjempe all umoral og praktisere alle dygder. Følelsene oppfattes som negative. Den jansenistiske teorien om *amour propre* er forklart i diskursen ”Du mauvais usage de l'amour”.<sup>87</sup> Mennesket elsker ikke lenger seg selv for Guds skyld, og menneskets *amour propre* etter syndefallet kan ikke lenger kontrolleres av fornuften. Problemene er i naturen og kan ikke endres av viljen. Bare Guds nåde kan fjerne *amour propre* fra sjelen. Senault skriver om *amour propre* at

la charité estoit confonduë avec l'Amour propre, et l'homme ne craignoit point qu'en s'aymant soy-même, il fist tort à son prochain: Mais depuis sa desobeissance, son amour changea de nature, celuy qui regardoit d'un même oeil les avantages des autres et les siens, commença de les separer, et oubliant ce qu'il devoit à Dieu de luy-même; ... il forma une resolution de regler ses affections par ses interests, et de n'aymer plus que ce qui luy estoit utile ou agreable.<sup>88</sup>

Han går til og med så langt som å si at meningen med Jesu korsfestelse og oppstandelse var å fjerne eller ødelegge *amour propre*. Han fyrer løs:

nous n'avons soupiré avec liberté, que depuis que Jesus-Christ est venu au monde pour bannir l'Amour propre de nos ames: Car sa venuë n'a point eu d'autre motif, ny sa doctrine autre but, que la ruine de ce monstre effroyable ... Enfin il ne nous donne la Charité, que pour ruiner

---

<sup>84</sup> Levi, *French Moralists*, 225.

<sup>85</sup> Se *ibid.*, 226.

<sup>86</sup> Jean-François Senault, de l'Oratoire, *De l'usage des passions*, utgave basert på førsteutgaven fra 1641 (Paris: Fayard, 1987), 33.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 2. del, kap. 1, 2. avsnitt, 171—177.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 171.

l'Amour propre, et il n'est mort en la Croix, que pour faire mourir cét ennemy, qui est la cause de nos querelles, et de nos divisions.<sup>89</sup>

*Amour propre* er roten til alt ondt i verden. Senere sier Senault at *amour propre* endrer vår tilbøyelighet til å ønske det helhetlige, religiøse gode, det augustinske *amor-sui*, til å ønske det jordiske, partikulære. Så langt er Senault i tråd med det augustinske *amour propre* som kilden til følelsene, når følelsene er moralsk onde eller umoralske. Etter syndefallet er alle handlinger utført uten nåde syndige; de utløper fra kjønnsdrift, fra selvkjærlighet og er motivert av "la gloire ou le plaisir" og hever seg aldri opp over egeninteressen. Selv om utgangspunktet for Senault er augustinsk, etter syndefallet er mennesket umoralsk og syndig uten Guds nåde, så sier han likevel at det er mulig å temme følelsene og endre seg for å bli mindre syndig, eller mer dygdig: "Neantmoins la Raison avec la Grace les peut employer utilement, et sans les flater j'ose dire à leur avantage, qu'il n'y en a point de si méprisable qu'on ne puisse changer en une glorieuse vertu."<sup>90</sup> Argumentet har stoiske overtoner, det er mulig, mener Senault, å påvirke sine følelser for å bli mer dygdig. Fornuften hjelper til med å styre følelsene (stoisk), mens Nåden hjelper til med å få den riktige motivasjonen (augustinsk). "La vertu mesme seroit oiseuse si elle n'avoit point de Passions à vaincre ou à régler."<sup>91</sup> Følelsene har nå blitt "utiles à vertu", ikke når de kommer fra nestekjærlighet, men når de er administrert av fornuften, "ménagées par la raison".<sup>92</sup>

Sénault hevdet at *amour propre* var identisk med nestekjærlighet før syndefallet. Etter syndefallet tok kjærligheten to veier, *amour propre*, som var opptatt av egoistisk profitt og fordeler for seg selv, og nestekjærligheten som uegennyttig og god. Det vil si at mennesket oppfattet et skille mellom det som var godt for seg selv og det som var godt for andre. Bare Guds nåde kan reparere "feilen"; mennesker som er berørt av nestekjærlighet er i stand til å oppleve sann "amour de l'amitié", en sann uegennyttig kjærlighet og vennskap der skillet mellom mitt og ditt er opphevet. Denne kjærligheten blir kontrastert med den smalere *amour d'intérêt*, Senaults begrep for det mer vanlige, menneskelige motiv, nemlig søken etter nytelse

---

<sup>89</sup> Ibid., 172—173.

<sup>90</sup> Ibid., 28.

<sup>91</sup> Ibid., 46.

<sup>92</sup> Levi, *French Moralists*, 217. Det at *amour propre* ved hjelp av fornuften kan styres i positiv retning er Nicoles hovedargument i avsnitt 3.6.

og egennytt. Sénaults *De l'usage des passions* hjalp til med å viderebringe augustinske idealer til sekulære moralister som La Rochefoucauld.<sup>93</sup>

I utgangspunktet formulerte både Pascal, Nicole og La Rochefoucauld moralteorier som en kritikk av egeninteressen.<sup>94</sup> Pascal og Nicole tar utgangspunkt i teologi og analyserer *amour propre* i en teologisk sammenheng, men Nicole finner ut at det er umulig å vite om en handling er motivert ut fra *amour propre* og egeninteresse eller om motivasjonen er nestekjærlig, i Nicoles øyne dårlig eller god motivasjon. La Rochefoucauld tar også utgangspunkt i jansenistenes teori om *amour propre*, men uten å forankre *amour propre* i teologien. Han kommer til samme konklusjon, det at handlinger som ser ut til å være motivert av dygd like gjerne kan være motivert ut fra egoisme og egeninteresse. Nicoles *amour propre* peker i to retninger, den ene peker forover mot tenkere som Jacques Abbadie, den andre peker bakover mot Pascal.<sup>95</sup> *Amour propre* er både en psykologisk motivasjonsfaktor, med sterke innslag av stolthet, som kan påvirkes og formes til sosial nyttig oppførsel, men det er også et uttrykk for alt som er negativt og syndig i menneskenaturen. En annen måte å tolke *amour propre* på hos Nicole, er at en utemmet *amour propre* er destruktiv, mens en sivilisert *amour propre* er sosialt anvendelig.

Den augustinsk-epikureiske tradisjonen har ikke bare egeninteressen som eneste motivasjonsfaktor for handling, men den tegner også et svært negativt bilde av menneskets natur. Sedgewick påpeker også forbindelsen mellom Montaigne og Nicole og sier at Nicole hadde stor respekt for Montaigne og at mange av hans ideer hadde stor innflytelse på jansenistene.<sup>96</sup> Nicole skrev om Montaigne at han "reveals in a naive way the natural movements of the mind, its different agitations, the half-hearted efforts it makes, and the brutal conclusions that it arrives at after having looked at it".<sup>97</sup> Nicole er influert av Montaigne, Pierre Charron og Abbé de Saint-Cyran når det gjelder analysen av menneskets

---

<sup>93</sup> Se Keohane og Levi.

<sup>94</sup> Johan Heilbron, *The rise of Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 1995), 72. Se også Horne som skriver at "Jansenists engaged in a most subtle psychological analysis, penetrating the unconscious desires of men and exposing beneath even the most sublime actions the operation of the appetites and self-love." Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, 21

<sup>95</sup> Dickey, "Pride, Hypocrisy and Civility", 403—404.

<sup>96</sup> Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 145.

<sup>97</sup> Nicole, *Essais de Morale*, utgave fra 1730, sitert i Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 145. (Engelsk i originaltekst).

svakheter. *Essais de Morale* er et viktig uttrykk for jansenismens tanker og ideer. Gjennom hele *Essais de Morale* er likevel Augustin den viktigste inspirasjonskilden, og det er fra hans tekster Nicole referer flest ganger. Nicole utviklet en distinksjon, som var innebefattet i jansenistisk tenkning og dens augustinske røtter, mellom to forskjellige typer menneskelig oppførsel. I forholdet til Gud og Guds nåde er mennesket motivert av nestekjærlighet, noe som gjør mennesket i stand til å angre sine synder og leve i harmoni med andre mennesker. I forholdet til naturen er mennesket motivert av egeninteresse. Egeninteressen får mennesket til å søke tilgivelse for sine synder, ikke ut fra kjærlighet til Gud, men ut fra redsel for straff.<sup>98</sup> Enten styres hjertet av kjærlighet til Gud, eller så styres det av grådighet og selvkjærlighet, uansett er selvkjærligheten den dominerende. Den som ikke arbeider for å etablere Guds kjærlighet i sitt hjerte arbeider for Djevelen. Guds kjærlighet står for rettferdighet, sannhet og nestekjærlighet; er hjertet ledet av Djevelen, forledes vi av våre følelser, som medfører at vi bare søker vår egen ære og vår egen tilfredsstillelse.<sup>99</sup>

Den destruktive, bakoverskuende *amour propre* beskriver Nicole i det første essayet, ”De la foiblesse de l’homme”. De gode tankene man har om seg selv kommer fra stolthet og innbilning, noe som gjør at mennesket er i stand til å glemme sine kroppslige og spirituelle svakheter. En ting er å overbevise andre om deres kroppslige svakheter, en annen, og mye verre oppgave, er å påvise de spirituelle svakheter. Mennesket briser seg med sine dygder, sine kunnskaper og sin forståelse, men det er basert på verdslige verdier og ikke på kristne idealer. Menneskets nytelse er inspirert av forfengeligheit og ondskap; begge deler bestemmer den verdien mennesket tillegger sine handlinger. Nicole går enda hardere til verks når han beskriver hvordan selvkjærligheten virker i kapittelet om nestekjærligheten og selvkjærligheten. Den sanne ideen, kjernen i selvkjærligheten, har følgende karakteristika:

Ces qualités sont, qu l’homme corrompu non-seulement s’aime soi-même, mais qu’il s’aime sans bornes & sans mesure; qu’il n’aime que soi; qu’il rapporte tout à soi. Il se desire toutes sortes de biens, d’honneurs, de plaisirs, & il n’en desire qu’à soi-même, ou par rapport à soi-même. Il se fait le centre de tout: il voudroit dominer sur tout, & que toutes les créatures ne fussent occupées qu’à le contenter, à le louer, à l’admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du coeur de tous les hommes, les rends violents, injustices, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, infolens, querellux.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*, 146.

<sup>99</sup> James, *Pierre Nicole: Jansenist and humanist*, 113.

<sup>100</sup> Nicole, *Essais de morale*, kap. 1, 388.



Nicole innser at to utad like handlinger kan ha ulik motivasjon, men at begge personer i prinsippet kan leve moralsk gode liv. Dermed er vi inne på den andre, fremadpekende, sosialt nyttige *amour propre*. I essayet om *charité* og *amour propre* kommer det største paradokset, det som innrømmer en likhet mellom et kristent ideal og en egoistisk praksis: ”qui admet sans détour une certaine équivalence entre l’idéal chrétien, la sainteté, et l’amour de soi, qui est censé en être la négation absolue: si on se comporte strictement en égoïste, on se comporte comme un saint.”<sup>101</sup> ”De la charité et de l’amour-propre” innledes slik : ”Charité et amour-propre, semblables dans leurs effets. Ce qu’il faut entendre par le nom de l’amour-propre. Que c’est la haine qu’on a pour l’amour propre des autres qui l’oblige à se déguiser.”<sup>102</sup> Nicole kommer stadig tilbake til skillet mellom nestekjærlighet og egeninteresse i *Essais de Morale*, og hele tiden fremtrer paradokset om de utad like handlingene. Nicole forankrer hele sitt system i en kristen, jansenistisk tenkning, så for ham er idealet hele tiden den kristne nestekjærligheten. Han observerer først at menneskene er så syndige at de lever i samfunn uten nestekjærlighet, men likevel viser samfunnet alle ytre tegn på at nestekjærligheten virker, det er den opplyste egeninteressen som erstatter nestekjærligheten.

On peut conclure de tout ce que l’on a dit, que pour reformer entièrement le monde – c’est-à-dire pour en bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même —, *il ne faudrait au défaut de la charité, que leur donner à tous un amour-propre éclairé*, que sût discerner ses vrais intérêts, et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait. *Quelque corrompue que cette société fût au-dedans et aux yeux de Dieu, il n’y aurait rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux*; et ce qui serait de plus admirable, c’est que n’étant animée et remuée que par l’amour-propre, *l’amour-propre n’y paraître point, et qu’étant entièrement vide de charité, on ne verrait partout que la forme et les caractères de la charité.*<sup>103</sup>

Det er to viktige poeng her, det ene er Nicoles introduksjon av den opplyste egeninteressen, som jeg vil gå gjennom i avsnitt 3.6. Det andre er konstateringen av at ulik motivasjon gir samme handling, som jeg ser på i avsnitt 3.5.

La Rochefoucauld forankrer ikke sin tenkning i religiøse idealer, men han sympatiserer med jansenistenes negative menneskesyn og deres syn på egeninteressen, uten at han kontrasterer

---

<sup>101</sup> Laurent Thirouin, ”Introduksjon”, i Nicole, *Essais de Morale*, 12.

<sup>102</sup> Nicole, *Essais de morale*, kap. 1, 381.

<sup>103</sup> Ibid., kap. 11, 408, (min kursivering).

nestekjærlighet med egeninteresse.<sup>104</sup> Hvordan er så sammenhengen mellom *amour propre*, den jansenistiske betegnelsen for selvkjærlighet, og egeninteresse eller *intérêt* hos La Rochefoucauld? I ”råd til leseren” i innledningen til *Maximes* sier han at han ikke bestandig forstår egeninteresse som noe som angår økonomi, men at han også bruker egeninteresse i forbindelse med ære og berømmelse.<sup>105</sup>

Je me contenterai de vous avertir de deux choses: l'une, que, par le mot intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire; et l'autre, qui est la principale et comme le fondement de toutes ces réflexions, est que celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans l'état déplorable de la nature corrompue par le péché, et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontre dans leurs vertus apparentes ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière.<sup>106</sup>

Det kan tyde på at La Rochefoucauld skjønnte at han måtte understreke for leseren at han ikke skulle snakke om økonomisk interesse, men interesse i forhold til ære og til moral. Likevel er forbindelsen tett, og flere av maksimene har eksempler som like gjerne er forbundet med økonomisk interesse som med moralsk interesse. *Amour propre* er sentralt for La Rochefoucauld, men i en sekulær betydning. Den jansenistiske påvirkningen er tydelig i det negative bildet La Rochefoucauld tegner av *amour propre*.<sup>107</sup> La Rochefoucauld analyserer menneskets følelser og motiv for oppførsel og handling, og han avdekker at mange av motivene ikke er dygdige i tradisjonell forstand. La Rochefoucauld hevder at *amour propre*, selv om det er etisk uakseptabelt, kun er en begrensende faktor for å fremtre som dygdig.

La Rochefoucauld bruker *amour propre* ofte synonymt med *intérêt*, men mens ”interesse” kan innebefatte dygd, kan ikke *amour propre* assosieres med dygd. I maksime 510 sier La Rochefoucauld at “L'intérêt est l'âme de l'amour-propre”, interessen er sjelen i *amour propre*. La Rochefoucauld bruker begge begrepene til å beskrive psykologisk motivasjon, ”interesse” blir brukt som det motivet som definerer i hvilken tilstand *amour propre* er i. Levi

---

<sup>104</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 307.

<sup>105</sup> Albert Hirschman har en gjennomgang av ordet ”interest” og dets opprinnelse i boken *The Passions and the Interests*. Der viser han til at La Rochefoucauld begrenser og snevrer inn ordet ”intérêt” til å bety økonomisk fordel eller søken etter materiell, økonomisk fordel, men La Rochefoucauld begrenser ikke bruken av begrepet, han poengterer at han bruker begrepet i en bredere forstand enn den økonomiske, det vil si at man kan anta at man på slutten av 1600-tallet allerede brukte begrepet såpass ofte i økonomisk sammenheng at det var nødvendig å si fra dersom man brukte begrepet i andre sammenhenger.

<sup>106</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, ”Appendice, Avis au lecteur de l'édition 1666”, 458.

<sup>107</sup> Levi, *French Moralists*, 203: ”Not only Pascal and Nicole, but also the most worldly habitués of Mme de Sablé's salon, La Rochefoucauld and even a Saint-Évremond, wrote against a background of meanings and associations determined in part by the systematic theology of Jansenius.”

forklarer forskjellen med at *amour propre* har en religiøs eller teologisk overtone, mens interesse ikke har det.<sup>108</sup> I den strøkne maksimen 563 definerer La Rochefoucauld *amour propre* som ”the love of oneself and of all things for the self, it makes men idolators of themselves and tyrants of others ... at the moment when it is vanquished and one thinks it finally defeated, one finds it there triumphing at its own defeat”.<sup>109</sup> Selvet er ikke noe velbalansert, rasjonelt og bevisst, selvet er styrt av det som ligger i *amour propre*, og det er ofte dominert av følelser, interesser, humør og ønsker.

Augustinsk påvirkning gjennom jansenismen er tydelig når La Rochefoucauld skriver om *amour propre*. De klareste tegn på augustinsk påvirkning på *amour propre* er i maksime 509: ”God has permitted, in order to punish man for his original sin, that he make a God of his self-love to be tormented by it in all the actions of his life.”<sup>110</sup> Kjønnstriften, som Augustin fordømte, er en sterk drivkraft for handlinger, men heldigvis avtar påvirkningen av denne fienden etter hvert som man blir eldre. Overført til dygder og umoral blir det slik at dygdene blir mindre påvirket av umoralen etter som man blir eldre, men at det ikke er fordi mennesket selv klarer å kvitte seg med de umoralske trekkene, men fordi driften avtar med alderen.<sup>111</sup> La Rochefoucauld ser en blanding av dygder og umoral i den menneskelige selvopptatte oppførsel. Menneskets oppførsel er omskiftelig, upålitelig og amoralsk.

At *amour propre* er et komplekst psykologisk begrep hos La Rochefoucauld er tydelig, og Donald Furber fremsetter en interessant, men komplisert tolking av La Rochefoucaulds bruk av *amour propre*. Han hevder i en artikkel i *The French Review*, ”The myth of *amour propre* in La Rochefoucauld”, hvor han tar opp La Rochefoucaulds tolkning av *amour propre*, at La Rochefoucauld ikke bruker *amour propre* som synonym for egeninteresse, selvbilde, selvhevdelse eller selvtillit, ei heller som forfengelig, stolthet eller egoisme, og heller ikke som en vesentlig kraft, lidenskap eller energi.<sup>112</sup> Furber hevder heller at begrepet innbefatter

---

<sup>108</sup> Levi, *French Moralists*, 230.

<sup>109</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, utdrag fra maksime 563 hentet fra Keohane, *Philosophy and the State in France*, 291, men er også referert til hos Krailsheimer, Levi og Furber. Min utgave av *Maximes* inneholder ikke maksime 563. (Engelsk i originaltekst.)

<sup>110</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, sitert i Keohane, *Philosophy and the State in France*, 290. Jeg har den ikke i min utgave av *Maximes*. (Engelsk i originaltekst.)

<sup>111</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, eksempelvis maksime 192, 439.

<sup>112</sup> Donald Furber, ”The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld”, *The French Review* (vol. 43, no. 2. Desember, 1969): 228.

mange, komplekse følelser og krefter, både positive og negative, at *amour propre* blir en slags mystisk størrelse i mennesket selv. *Amour propre* er mangfoldig og innehar delvis motstridende krefter.<sup>113</sup> Både dygder og umoral blir brukt i *amour propre* og egeninteressen, de blir blandet sammen på den mest gunstige måten for å oppnå et mål. *Amour propre* blir brukt i *Maximes* synonymt med egeninteresse (maksime 34), med stolthet (maksime 35) eller med forfengeligheit (maksime 443), men er også tilfredsstillelse, strenghet, askese eller selvødeleggelse. La Rochefoucaulds viktigste beskrivelse av *amour propre* finnes ikke i *Maximes*, men i maksime 563, som er fjernet, se ovenfor. Her sier Furber at det er tydelig at *amour propre* er perfekt synonymt med *amour de soi* eller selvkjærlighet, og kan best sammenlignes med Pascals bruk av dette begrepe, nemlig det som gjør at mennesket trosser seg selv og tyranniserer andre. La Rochefoucauld sier at det er etter selvkjærligheten selvet løper, og at det er behag og oppnåelse av behag som er drivkraften.<sup>114</sup> Uansett, Furbers analyse viser at *amour propre* er et komplekst begrep hos La Rochefoucauld, sterkt påvirket av jansenistisk, augustinsk tenkning. Den største forskjellen mellom La Rochefoucaulds bruk av *amour propre* og jansenistenes bruk av begrepet er at La Rochefoucauld ikke stiller *amour propre* opp mot nestekjærlighet, men analyserer *amour propre* i seg selv ned til minste detalj.

”Interesse”, ulikt *amour propre*, kan gi en base for samhandling med andre, fordi interessen (*intérêt*) har en delvis objektiv egenskap. La Rochefoucauld viser hvordan egeninteressen best kan forstås som en kommersiell transaksjon. La Rochefoucauld vil beskrive sosiale relasjoner slik de virker, ikke som et ideal, jevnfør maksime 473: ”Quelque rare que soit le véritable amour, il l’est encore moins que la véritable amitié”, og innledingen til artikkelen ”De la société”.<sup>115</sup> Keohane oppsummerer La Rochefoucaulds synspunkt om at det mennesket kaller vennskap er en gjensidig organisering av interesser slik:

it is finally a commerce, in which amour-propre proposes to itself something to be gained. To maintain society, we must hide our radical preferences for the self, and strive for a situation in which each individual finds his own pleasure in that of others, services their amour-propre, and does not wound them.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 290.

<sup>114</sup> Furber, ”The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld”, 229, se maksimer 28, 33, 68, 81, 85, 254, 259, 262, 457, 504, ”que c’est après lui même qu’il court, et qu’il suit son gré lorsqu’il suit les choses qui sont à son gré [behag, vilje] ”.

<sup>115</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksimer 473, 454 og 467.

<sup>116</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 292.

Som en oppsummering av La Rochefoucaulds syn på *amour propre* og *intérêt*, hans standpunkt om at alle handlinger er drevet av egeninteressen, og at medfølelse bare er et utslag av egeninteresse, kan den tidligere nevnte maksimen, nummer 264, stå som en illustrasjon:

La pitié est souvent un sentiment de nos propre maux d'aussi. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur redons sont, à proprement parler, des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.<sup>117</sup>

La Rochefoucauld viser her at han tror at medfølelse bare er noe vi føler for andre, som et slags forskudd på en gjengjeldelse av en medfølelse vi selv ønsker en gang i fremtiden, altså at vi viser medfølelse for andre ut fra egeninteresse. Alle handlinger er dermed motivert ut fra en resiprositet eller *commerce*, den klassiske betydningen av *commerce*, som betyr utveksling eller omgang, med eller uten penger. Andre maksimer hos La Rochefoucauld som underbygger hans standpunkt om at all menneskelig handling er motivert ut fra egeninteresse – *l'intérêt* – er maksime 187: "Le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices," dygdene er en like god motivasjonsfaktor for interessen som lastene. "L'intérêt, que l'on accuse de tous nos crimes, mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions," kommer i samme gate som den forrige.<sup>118</sup> Vi beskylder interessen for alle våre dårlige egenskaper, men den burde vært rost for mange av våre gode handlinger. Legg merke til skiftet her fra egenskapene til handlingene. Maksime 253 sier: "L'intérêt met en oeuvre toutes sortes de vertus et de vices," og maksime 1 sier: "Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés."<sup>119</sup> Dygdene er like nyttig for interessen som lastene, interessen får alle typer dygder og laster i arbeid og, ikke minst, det vi kaller dygder er ofte bare maskerte laster, jevnfør at medfølelsen bare er en maskert form for egoisme. Og sist, men ikke minst, sier La Rochefoucauld at interessen kan brukes til alt, også til å fremstå som nøytral eller *désintéressé*: "L'intérêt parle toutes sortes de langues et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé."<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 264, 444, (se også side 21).

<sup>118</sup> Ibid., maksime 305, 447.

<sup>119</sup> Ibid., maksime 428, 439 og 443.

<sup>120</sup> Ibid., maksime 39, 431.

I 1684 skriver en annen moralfilosof, protestanten Jacques Abbadie (1654—1727), at falskheten i de menneskelige dygder ikke lenger er omdiskutert. ”Mais c'est trop s'arrêter sur des principes, lesquels dans le siècle où nous vivons ne sont guères contestés.”<sup>121</sup> Han gjennomgår det samme resonnementet som La Rochefoucauld. Dygdene er falske, det å late som om man er upartisk er en subtil form for interesse, å være generøs er bare et ledd i å styrke vår stolthet, beskjedenhet er en dyktig kamuflert forfengelighet, i bunn og grunn er dygder bare en foranstaltning egeninteressen har ordnet med slik at lastene ikke fremstår utad eller synes for andre.<sup>122</sup>

La fausseté des vertus humaines n'est plus une chose contestée. On sait que le désintéressement n'est qu'un intérêt délicat: la libéralité qu'un trafic de notre orgueil, qui préfère la gloire de donner à tout ce qu'il donne; la modestie, qu'un art de cacher sa vanité, la civilité, qu'une préférence affectée que nous faisons des autres à nous-mêmes, pour cacher la préférence véritable que nous faisons de nous-mêmes à tout le monde; la pudeur qu'une affection de ne point parler des mêmes choses auxquelles la luxure nous fait penser avec plaisir; le désir d'obliger les autres, qu'un désir de s'obliger soi-même en se les acquérant; comme l'impatience de s'acquitter n'est qu'une honte d'être trop longtemps redevable; et toutes ces vertus en général sont autant de gardes dont l'amour-propre se sert pour empêcher que les vices qui sont au dedans ne paraissent au dehors.<sup>123</sup>

Abbadie konstaterer at alle mennesker søker lykken, men at selvkjærligheten er todelt, enten så er det *amour propre* som leder mennesket til korruperte, urgjerlige laster, eller så er det den gode *amour de nous-mêmes* som leder mennesket til dygdige, gode handlinger. Abbadie er ikke så opptatt av å avsløre alle de negative sidene ved *amour propre*, han vil heller lære mennesket om seg selv og skriver derfor en liten avhandling som heter *L'art de connoître soy-même* (Kunsten å kjenne seg selv). Gjennom å lære seg selv å kjenne, lærer man seg forskjellen på de to formene for selvkjærlighet. Vi må bare innrømme at interessen styrer våre sjeler, og det å kunne skille gode og dårlige motiv må vi lære oss til.

Nicoles *amour propre* pekte, som nevnt, fremover til Abbadie (se side 39). For Abbadie var den sosialiserende og moraliserende virkningen av *amour propre* en del av Guds plan, det var den ikke for Nicole. Menneskene er, i kristen tenkning, regjert av to følelser, den ene er å søke nytelse og velbehag – *la volupté*, den andre er å søke anerkjennelse hos andre – *l'approbation*,

---

<sup>121</sup> Jacques Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (eBooksLib.com, 2001), seksjon 2, kap. 2, 289.

<sup>122</sup> Upartisk i betydningen ”désintéressé” som motsatsen til ”intéressé” og et synonym for uselvisk, nestekjærlig oppførsel.

<sup>123</sup> Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 289.

mennesket er ”un fantôme qui se promene parmi les choses qui n’ont que l’aparence”.<sup>124</sup> Begge følelser kommer fra *amour propre*. Abbadie knyttet siviliseringen av *amour propre* sammen med en religiøs forklaring, Gud innplantet søken etter nytelse i menneskene for å få dem til å forme samfunn og deretter innplantet han ønsket om anerkjennelse for å sivilisere samværet.<sup>125</sup> At *amour propre* nå har en siviliserende virkning, som del av Guds plan, er stikk motsatt av hva jansenistene på midten av 1600-tallet hevdet (se tidligere gjennomgang av jansenistiske tenkere).

Jacques Esprit (1611—1677) skrev *La fausseté des vertus humaines* som ble utgitt i 1678, omtrent samtidig med La Rochefoucaulds *Maximes*. Det er mange likheter mellom Esprit og La Rochefoucauld. Esprit er ute etter å avsløre det man hittil har oppfattet som dydger som maskerte laster. Han lister opp 53 menneskelige dydger og viser hvordan hver av dem bare er maskerte uttrykk for egeninteresse. En særlig interessant gjennomgang er kontrasteringen av Alexander den stores motiv og handelsmannens motiv og dygden godhet – *la bonté*. Godhet er praktisk, for det kommer andre til gode eller er nyttig for andre, og ingenting er så nyttig som at andre er villig til å kjempe for noe som kommer en selv og samfunnet til gode. Likevel skriver Esprit at vi lett roser Alexander den store og hans erobringer, mens vi kritiserer handelsmannen som også setter sitt liv på spill gjennom farefulle seilaser, selv om begge handler ut fra egeninteresse. Alexanders ære blir mer verdsatt enn handelsmannens grådighet, selv om begge handler ut fra egoisme, forfengeligheit og erobringslyst, skriver Esprit.

L'on ne doit pas être surpris, de la maniere que les hommes sont disposés, qu'ils ayent crû si facilement que la bonté est une veritable vertu, et qu'ils l'ayent placée parmy les plus excellentes: car le jugement qu'ils font des vertus est plus ou moins favorable, selon qu'elles leur sont plus ou moins utiles: or il n'en est point dont ils retirent de plus grands avantages que de la bonté. En second lieu la plupart d'entr'eux prennent pour des actions desinteressées toutes celles qu'on n'a pas faites pour de l'argent, parce qu'ils ne sçavent pas qu'il y a autant de sortes d'interêts qu' il y a de passions differentes, et qu'Alexandre qui courut tant de païs et de dangers par l'interêt de la gloire, étoit incomparablement plus intéressé qu' un marchand qui se met souvent sur mer et s'expose aux perils d'une longue navigation pour enrichir sa famille. Il y en a enfin qui sont dans cette erreur grossiere, qu'il y a de belles passions, au nombre desquelles ils rangent l'ambition; et qui s'imaginent que les grands exploits de guerre qu' on ne fait que pour acquerir de la gloire, qui sont des actions vaines et corrompuës, sont des actions saines et vertueuses.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Jacques Abbadie, *L'art de se connaître soi-même*, basert på utgave fra 1712 (Paris: Fayard, 2003), 24—25, og kap. 15, ”Où l’on examine tous les dérèglements qui entre dans la composition de l’orgueil”.

<sup>125</sup> Se Dickey, “Pride, Hypocrisy and Civility”, 402.

<sup>126</sup> Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, kap. 17, (URL).

Denne kritikken av dygdene er også et kjennetegn for augustinsk-epikureiske tenkere som et ledd i deres argumentasjon mot stoisk tenkning. Augustinsk-epikureiske tenkere hevdet at dygdene bare var et skinn, en maske, eller noe uekte som dekket over lastene (se avsnitt 2.1).

Jacques Esprits strategi er å avsløre *amour propre*, en annen jansenistinspirert tenker, Nicholas Malebranche (1638—1715) fulgte en annen strategi.<sup>127</sup> Han ville vise at selvkjærligheten eller *amour propre* kunne lede menneskene enten til dygder eller til laster. Hans moralfilosofi dreier seg om hvordan sammenhengen er mellom forskjellige kjærligheter, både til seg selv, til sin neste og til Gud. Malebranche argumenterer ut fra et religiøst, teologisk ståsted, han var inspirert av jansenistene, men medlem av et annen religiøs sekt, *l'Oratoire*.<sup>128</sup> Målet for mennesketilivet er, som hos de andre tenkerne i den augustinsk-epikureiske tradisjonen, lykke. Men for Malebranche er *amour propre* et nøytralt begrep. Han skriver i sin *Traité de Morale* fra 1684 at "Ainsi l'amour-propre, le désir d'être heureux n'est ni vertu ni vice: mais c'est le motif naturell de la vertu, et qui devient dans les pécheurs le motif du vice".<sup>129</sup> Så lenge man elsker Gud, er man motivert av *amour propre*, og det er fullt mulig å elske både Gud og seg selv. Det er når *amour propre* blir forstyrret av lyster, som at vi ønsker anerkjennelse, ære, er stolte og forføngelige, at *amour propre* blir korrupt. Når vår selvkjærlighet går ut over de naturlige grensene og moderasjonen forsvinner, mister vi muligheten til å avgjøre hva som er verdt vår kjærlighet og anerkjennelse. En selvkjærlighet og selvopptatthet uten grenser er dygdens og lykkens fiende, for lykke betyr å leve et ordnet liv innen naturlige grenser. Malebranche skriver: "Néanmoins lorsque l'amour-propre est éclairé, lorsqu'il est réglé, lorsqu'il est d'accord avec l'amour de l'ordre, on est dans la plus grande perfection dont on soit capable."<sup>130</sup>

Chercher son Bonheur, ce n'est point vertu, c'est nécessité: car il ne dépend point de nous de vouloir être heureux, et la vertu est libre. L'amour-propre, à parler exactement n'est point une qualité qu'on puisse augmenter ou diminuer. On ne peut cesser de s'aimer: mais on peut cesser de mal aimer. On ne peut arrêter le mouvement de l'amour-propre: mais on peut le régler sur la loi Divine. On peut, par le mouvement d'un amour-propre éclairé, d'un amour-propre soutenu par la foi et par l'espérance, et animé par la charité, sacrifier ses plaisirs présents aux plaisirs futurs. ... Car la grâce ne détruit point la nature, le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bien général, ne s'arrête jamais. Les pécheurs et les justes veulent également être heureux. Ils

---

<sup>127</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 307—308.

<sup>128</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 308.

<sup>129</sup> Nicholas Malebranche, *Traité de morale* (Paris: GF-Flamarion, 1995), del 2, kap. 14, § 4, 342.

<sup>130</sup> Ibid., del 1, kap. 3, § 13, 88.



courent également vers la source de leur félicité: mais le juste ne se laisse ni tromper ni corrompre par les apparences qui les flattent.<sup>131</sup>

Malebranches poeng er at en naturlig *amour propre* er riktig og bra, mens når den blir korrumpert, forstyrret og grenseløs, er den skadelig. Man kan ikke stoppe å elske seg selv, men man kan bestemme graden av hvor mye kjærlighet man skal få. Er kjærligheten inspirert av troen, nåden og nestekjærligheten, er den innen sine naturlige grenser.<sup>132</sup> Det er også verdt å merke seg at Malebranche appellerer til en *amour propre éclairé*, som vi skal se at også Nicole introduserer i avsnitt 3.6.

Jean de La Bruyère (1645—1696) skriver i *Les Caractères* fra 1688 at det er den enkleste sak av verden for følelsene å overstyre fornuften, men at det største triumfen er at følelsene også kan styre interessen. ”Rien ne coûte moins à la passion que de se mettre au-dessus de la raison: son grand triomphe est de l'emporter sur l'intérêt.”<sup>133</sup> La Bruyères *Les Caractères* var en populær bok i Frankrike på slutten av 1600-tallet, boken tok opp mange aktuelle politiske og sosiologiske problemstillinger. La Bruyère var påvirket av jansenismen, særlig av Nicole, men også av La Rochefoucaulds maksimer. Følelsenes dominerende plass i menneskesinnet og i motivasjon for handling og egeninteressen som forklaring på alle menneskelige følelser, også de presumptivt dygdige, var tydelig i hans karakteristikker og maksimer. I ”Des biens du fortune” skriver han: ”De tous moyens de faire sa fortune, le plus court et le meilleur est de mettre les gens à voir clairement leurs intérêts à vous faire du bien.”<sup>134</sup> Mennesket er tyrannisert av sine følelser, men ambisjonene er så sterke at følelsene fremstår som dygdige, ”Les passions tyrannisent l'homme, et l'ambition suspend en lui les autres passions et lui donne pour un temps les apparences de toutes les vertus”.<sup>135</sup> At mennesker i det hele tatt kan leve sammen, så drevet som hver enkelt er av sin egeninteresse, sin *amour propre*, er for La Bruyère utrolig. Helt i tråd med La Rochefoucauld og Nicole skriver han at

Les hommes ont tant de peine à s'approcher sur les affaires, sont si épineux sur les moindres intérêts, si hérissés de difficultés, veulent si fort tromper et si peu être trompés, mettent si haut ce

---

<sup>131</sup> Ibid., del 2, kap. 14, § 3, 342.

<sup>132</sup> Jevnfør diskusjonen av opprinnelsen til denne tankegangen i avsnitt 2.1. En fyldig og god gjennomgang finnes i Berry, *The Idea of Luxury*, særlig i de første kapitlene.

<sup>133</sup> La Bruyère, *Les Caractères*, i *Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon (Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841), kap. 4, ”Du Coeur”, 502.

<sup>134</sup> Ibid., kap. 6, ”Des biens de fortune”, 516.

<sup>135</sup> Ibid., 516—517.

qui leur appartient et si bas ce qui appartient aux autres, que j'avoue que je ne sais par où et comment se peuvent conclure le mariages, les contrats, les acquisitions, la paix, la trêve, les traités, les alliances.<sup>136</sup>

Hvordan er det mulig å gifte seg, inngå kontrakter, allianser og samarbeid når alle bare tenker på seg selv? Svaret La Bruyère gir er en god, politisk styring av fellesskapet.<sup>137</sup>

Marquis de Vauvenargues (1715—1747) utgir *Maximes et Reflexions: Introduction a la connoissance de l'estprit humain* i 1747. Han skiller mellom *amour propre* og *amour de soi-même* på en måte som kan ligne Rousseaus distinksjon.<sup>138</sup> Først refererer han til andre filosofer, høyst sannsynlig inkluderer dette både Nicole og La Rochefoucauld. Han sier at de tillegger *amour propre* alle mulige egenskaper, og at målet for alle er å søke sin egen tilfredsstillelse. "Plusieurs philosophes rapportent généralement à l'amour-propre toute sorte d'attachements. Ils prétendent qu'on s'approprie tout ce que l'on aime, qu'on n'y cherche que son plaisir et sa propre satisfaction, qu'on se met soi-même avant tout; jusque-là qu'ils nient que celui qui donne sa vie pour un autre le préfère à soi."<sup>139</sup> Vauvenargues skiller *amour de nous-mêmes* fra *amour propre*. Vauvenargues oppfatning av *amour de nous-mêmes* kan sammenlignes med Rousseaus *amour de soi*. Det er egenkjærligheten i positiv forstand, det at vi elsker oss selv på en naturlig måte, at vi passer på vårt eget forgodtbefinnende og føler en instinktiv, naturlig beskyttelsestrang på egne vegne. *Amour propre* er svært lik La Rochefoucaulds og Nicoles bruk av begrepet. Vauvenargues skriver at alt er underordnet *amour propre*, de vanlige følelsene som ambisjoner, ære, stolthet, misunnelse, men også medfølelse – "la pitié n'est qu'un sentiment mêlé de tristesse et d'amour ... notre âme est-elle incapable d'un sentiment désintéressé?" *Amour propre* er sentrum for alt:

L'amour propre au contraire [i motsetning til *amour de nous-mêmes*] subordonne tout à ses commodité et à son bien-être; il est à lui même son seul objet et sa seul fin: de sorte qu'au lieu que les passions, qui viennent de l'amour de nous-mêmes nous donnent auz choses, l'amour propre veut que les choses se donnent à nous, et se fait le centre de tout. ... L'amour-propre se mêle à presque tous nos sentiments.<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Ibid., kap. 11, "De l'homme", 557—558.

<sup>137</sup> Se en videre diskusjon av dette i avsnitt 4.4 om egeninteressen og positive konsekvenser for fellesskapet.

<sup>138</sup> Se Jean-Jacques Rousseaus berømte distinksjon i *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, (URL).

<sup>139</sup> Marquis de Vauvenargues, *Maximes et Reflexions: Introduction a la connoissance de l'estprit humain*. 1747, i *Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon (Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841), bok 2, kap. 24

"De l'amour-propre et de l'amour de nous-mêmes", 644.

<sup>140</sup> Ibid., 644—645.

50 år senere er Vauvenargues syn på *amour propre* fremdeles helt i tråd med de fleste andre tenkerne i den augustinsk-epikureiske tradisjonen på slutten av 1600-tallet. *Amour propre* er motsatsen til nestekjærligheten eller til dygder, og brukes til å maskere egentlige egoistiske ønsker og motiv og får dem til å fremstå som dygdige. Vi er altfor opptatte av oss selv til å forstå andre, livet er som et maskeradeball, skriver Vauvenargues i en av sine maksimer:

Nous sommes trop inattentifs ou trop occupés de nous-mêmes pour nous approfondir les uns les autres. Quiconque a vu des masques dans un bal danser amicalement ensemble, et se tenir par la main sans se connoître, pour se quitter le moment d'après, et ne plus se voir ni se regretter, peut se faire une idée du monde.<sup>141</sup>

Maskeraden og hykleriet læres gjennom samhandling – *commerce* – som også kan bety økonomisk samhandel: ”Le commerce est l'école de la tromperie” og ”L'art de plaire est l'art de tromper.”<sup>142</sup> Hvordan denne smiskingen og dette hykleriet blir nyttig for fellesskapet er Vauvenargues så vidt innom i *Introduction de la connaissance de l'esprit humain*. Det kan bli for mye diskusjon av *amour propres* destruktivitet blant samtidens filosofer, skriver han, det er kanskje på tide å se på noen av de positive effektene av *amour propre*.<sup>143</sup> Maksimen hans lyder:

Il y a peut-être autant de vérités parmi les hommes d'erreurs, autant de bonnes qualités que des mauvaises, autant de plaisirs que des peines; mais nous aimons à contrôler la nature humaine, pour essayer de nous élever au-dessus de notre espèce, et pour nous enrichir de la considération dont nous tâchons de la dépouiller. Nous sommes si présomptueux que nous croyons pouvoir séparer notre intérêt personnel de celui de l'humanité, et médire du genre humain sans nous compromettre. Cette vanité ridicule a rempli des livres des philosophes d'invectives contre la nature. L'homme est maintenant en disgrâce chez tous ceux qui pensent, et c'est à qui le chargera de plus de vices. Mais peut-être est-il sur le point de se relever et de se faire restituer toutes les vertus; car la philosophie a ses modes comme les habits, la musique et l'architecture, etc.<sup>144</sup>

En nyttig oppsummering av hva som skjer med *amour propre* i overgangen mellom det 17. og det 18. århundret er en artikkel av Marcel Raymond, ”Du jansenisme à la morale de l'intérêt”. Her tar Raymond opp skiftet mellom det 17. og det 18. århundret i synet på menneskenaturen blant franske moraltenkere. Han spør om det er mulig at ”la nature humaine va-t'elle, en

---

<sup>141</sup> Ibid., maksime 330, 716.

<sup>142</sup> Ibid., maksime 310 og 329, 714 og 716.

<sup>143</sup> Se gjennomgang hos Keohane, *Philosophy and the State in France*, 422—423.

<sup>144</sup> Vauvenargues, *Reflexions et Maximes*, maksime 219, (min kursivering).

moins d'un siècle, se métamorphoser?"<sup>145</sup> Hans tese er at kildene til den mer optimistiske sosiologien på 1700-tallet delvis finnes i 1600-tallets pessimistiske sosiologi og delvis i den dystre, kristne moralfilosofien som analyserte alle sider ved *amour propre*. Begge deler tegner et så dystert menneskesyn at Raymond mener at 1700-tallets moral, basert på interesse, var en motreaksjon, noe Vauvenargues er inne på i sine maksimer og refleksjoner, skrevet i 1747, og som også min gjennomgang av flere moralfilosofers forståelse av *amour propre* viser.<sup>146</sup>

Veien går fra Pascals moralfilosofi, der mennesket er syndig og *amour propre* er synonymt med alt som er syndig og negativt, til Nicole som "démêlant si bien les trames de l'amour propre qu'il finit par les rendre 'admirables', et 'suffisantes'", til La Rochefoucauld, Bayle og Mandeville. *Amour propres* to betydninger hos Nicole peker både bakover til Pascal og forover til Abbadie, Bayle og Mandeville (se side 39). I den forbindelse vil det være naturlig å stille spørsmål om menneskets egeninteresse er et onde, og om dersom mennesket klarer å gjøre noe positivt i egeninteressens ærend, som å utveksle varer eller andre tjenester til alles beste, er det fremdeles et onde?<sup>147</sup>

### 3.4. *Honnêteté* som et alternativt dygdsideal, eller som maskerte laster?

Et alternativ for "falne" mennesker er å oppføre seg ordentlig, eller som de franske moralfilosofene kalte det – være *honnête*. Om *honnêteté* er et forsøk på å fremvise ekte dygdig oppførsel eller om det er en maskerade, blir et spørsmål om man tror på mennesket som i stand til å være dygdig eller ikke. La Rochefoucauld skulle nok ønske at man kunne være "ekte" *honnête*, men innser at realiteten er at *honnêteté* er et sosialt hykleri. Satt på spissen blir *amour propre* hos de augustinsk-epikureiske tenkerne synonymt med alle de dårlige menneskelige egenskapene. Tre moralfilosof, La Rochefoucauld, Bayle og Nicole,

---

<sup>145</sup> Raymond, "Du jansenisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France* (Juni, 1957): 238.

<sup>146</sup> Ibid., 239, Jean Lafond henger seg på Raymonds diagnose om en slik motreaksjon og påpeker at spranget fra en moraltenkning som definerte dygd så langt vekk fra "l'intérêt de l'agent moral" som mulig, til en økonomisk organisering som rettferdiggjorde fritt spillerom for egeninteressen og som sikret størst mulig lykke for flest mulig, var en form for motreaksjon. I tillegg var det også en dreining fra å tenke på intensjonene og motivasjonen til hver enkelt, til å bry seg mer om resultatene av handlingene og handlingene i seg selv. Se Lafond, "De la morale à l'économie politique", 188—189.

<sup>147</sup> Levi oppsummerer sin gjennomgang av de franske moralistene ved å si at "Amour Propre was soon to become the perfectly respectable motivation of virtuous acts, rehabilitated with the doctrine of 'providentialism naturell' associated with Bayle but which considerably antedates him. Passions and prejudice could produce effects compatible with virtue even in Mme de Sablé and La Rochefoucauld. Soon Fontenelle, Louis de Sacy in 1703, *Traité de l'amitié*, La Placette, Abbadie, Pope, Bernard de Mandeville, and then Voltaire and d'Holbach would adopt *amour-propre* into the ethical canon of the eighteenth century." Levi, *French Moralists*, 229.

har hver sine analyser av hva de sosiale konsekvensene kan bli i samfunn der menneskene er styrt av *amour propre*. Jansenisten Nicole holder fast ved sin religiøse forankring, men gjennom sin analyse av nestekjærligheten og selvkjærligheten finner han ut at samfunnet og de sosiale relasjonene fungerer utmerket uten Guds nåde og nestekjærligheten. I denne delen går jeg gjennom La Rochefoucaulds og Bayles argumentasjon. La Rochefoucauld er en moraltenker som plukker opp jansenistenes tanker om egeninteressen og *amour propre*, men som ikke kontrasterer den med nestekjærlighet og Guds nåde. Hans alternativ er *honnêteté*. Bayle er enig og viser at masken man tar på er et effektivt middel for sosial stabilitet og orden.

La Rochefoucauld sier om seg selv at han setter svært stor pris på seriøse samtaler med *honnêtes gens* – ærlige mennesker, der moralen er den viktigste ingrediensen i samtalen. Han sier videre at dersom man bruker litt list, pynter på og polerer de fordelene man har, så er det bare en måte å forsøke å skjule sin forfengelighet på under et beskjedent ytre og fremstå overfor seg selv som bedre enn det man er. Det han ønsker aller mest er å fremstå som en *honnête homme*, ha dygdige følelser og tilbøyeligheter og bli rettet på av sine venner når de finner noen feil. De gode lidenskaper og følelser er tegn på sjelens storhet, skriver La Rochefoucauld i sitt selvportrett.<sup>148</sup> La Rochefoucaulds ideal var den ærlige, redelige, dygdige, rettskafne mann, alt sammenfattet i begrepet *honnête homme* på fransk. Begrepet er vanskelig å oversette, så jeg støtter meg til Schneewind som skriver om oversettelsen av *honnêteté*:

The French term *honnêteté* has no exact English equivalent. As a rendition of the Latin *honestas*, it may take to mean “decent”, as when we say that someone is a thoroughly decent person. In the latter part of the seventeenth century, the ideal of the *honnête homme* came to be important in court and aristocratic circles in France. Such a person was polite, observing the proprieties and pleasing others in his own search for an enjoyable life. Thus the term can mean, as Nicole intended it to mean, a merely superficial or behavioural decency without genuine inner worth. The meaning of this term was discussed among French writers of the time, and the translator here [Schneewind, Nicoles essay] has appropriately left the term untranslated.<sup>149</sup>

Drivkreftene og motivene bak egeninteressen var negative, men i stedet for å appellere til Guds nåde og den rene nestekjærligheten, stiller La Rochefoucauld opp *honnêteté* som alternativ. Idealet er ikke avhengig av Guds nåde, men av menneskets egen vilje og innsats.

---

<sup>148</sup> La Rochefoucauld, ”Portrait de La Rochefoucauld par lui-même”, (URL).

<sup>149</sup> J.B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 387.

Likevel gjør han det klart at det er mye enklere å lure seg selv og andre ved å være falsk enn å være en sann, ærlig person (se for eksempel omtalen side 30). Siden det ikke er mulig å komme frem til sannhet og harmoni på en enkel måte, foreslår La Rochefoucauld å bruke *honnêteté* som en slags maske man kan skjule seg bak. Likevel vil det å leve med en slik maske gjøre det umulig å kunne skille mellom det kunstige og det naturlige, man vil aldri kunne finne de sanne motivene for handlingene. ”Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu’enfin nous nous déguisons à nous-mêmes,” vi er så vant til å maskere oss overfor andre at vi til slutt ender med å maskere oss overfor oss selv, sier La Rochefoucauld i maksime 119.<sup>150</sup> “Rien n’empêche d’être naturel que l’envie de la paroître,” ingenting hindrer oss mer i å være naturlige enn lysten til å fremstå som det.<sup>151</sup> *L’honnête homme* vil aldri klare å oppnå La Rochefoucaulds høyeste mål, “grandeur tout intérieur”, indre storhet, eller det høyeste aristokratiske dygdsidealet. Det vil alltid være et nest best alternativ, fordi det ikke er mulig å finne ut om en person handler ut fra en slik aristokratisk indre dygd, eller ut fra en falsk maske. La Rochefoucauld konstaterer at vi ofte, ut fra stolthet, klarer å skjule våre svakheter overfor andre, men at vi som oftest skjuler dem overfor oss selv.<sup>152</sup> Krailsheimer kommenterer:

Simpler than some modern existentialist, La Rochefoucauld thinks that Hell is ourselves, not others. La Rochefoucauld is the first of the writers discussed to relate a philosophical (or religious) position to social phenomena. This maxim, by linking *intérêt* and amour-propre, brings home the fundamental nature of man’s aberration [moralsk vilfarelse].<sup>153</sup>

Hvordan kjenne igjen en rettskaffen person—*honnête homme*? La Rochefoucauld skiller mellom genuin moralsk kvalitet—*honnêteté*, basert på harmoni mellom private motiver og sosiale handlinger, og det han også kaller *honnêteté*, men som er utelukkende sosiale handlinger. De siste beskrives som *politesse mondain*, eller kanskje oversatt til gentlemans opptreden, noe som kun er ”utenpå”. ”Les faux honnêtes gens, aussi bien que les faux dévots, ne cherchent que l’apparence,” både de falske rettskafne og de falske gudfryktige søker ikke annet enn fremtreden, sier La Rochefoucauld i et brev til Méré.<sup>154</sup> La Rochefoucauld viser at menneskelig oppførsel verken er dygdig eller fornuftig. *Amour propre* er et omskiftelig

<sup>150</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 119, 436.

<sup>151</sup> Ibid., maksime 431, 453.

<sup>152</sup> Ibid., maksime 358, 459 sier: “la véritable prevue des vertus chrétiennes; sans elle nous conservons tous nos défauts, et ils son seulement couverts par l’orgueil qui les cache aux autres, et souvent à nous-mêmes.”

<sup>153</sup> Krailsheimer, *Studies in self-interest: From Descartes to La Bruyère*, 89.

<sup>154</sup> La Rochefoucauld sitert i *ibid.*, 93.

begrep, styrt av psykologiske faktorer. Til syvende og sist er menneskenes oppførsel og menneskets natur del av et sjansespill, helt irrelevant i forhold til en høyere mening eller plan. Menneskets relasjoner, vennskapelige eller amorøse kan godt gi et skinn av suksess, men er uten moralsk betydning. Det å være en rettskaffen person — *honnête homme* — betyr å tilpasse seg noen sosiale regler for dermed å oppnå en moralsk beskyttelse.<sup>155</sup>

Et samfunn basert på *honnêteté* er fredelig, liberalt og med liten sjanse for store konflikter, interessene er sammenfallende, dog ikke like. Alle forsøker å skjule sine dårlige sider og operere ut fra et skinn av dygdighet. Man unngår å fortelle andre hva man virkelige synes, og man bruker ros og smiger for å oppnå et velsmurt samfunn. I maksime 18 skriver La Rochefoucauld videre om falskhet for å skjule sine ambisjoner, og for å fremtre mer moderat og beskjeden enn det man virkelig er:

La modération est une crainte de tomber dans l'envie et dans le mépris que méritent ceux qui s'envirent de leur bonheur; c'est une vaine ostentation de la force de notre l'esprit; et enfin la modération des hommes dans leur plus haute élévation est un désir de paroître plus grands que leur fortune.<sup>156</sup>

I maksime 629 sier La Rochefoucauld: "luxury and excessive politesse in states are sure signs of increasing decadence, because all individuals become attached to their private interests (intérêts propres) they turn away from the public good."<sup>157</sup> La Rochefoucauld er ikke nådig, samfunnet er gjennomsyret av mennesker som søker å fremstå bedre, mer beskjedne og dygdige enn de egentlig er. Luksus og overdreven høflighet er tydelige tegn på dekadanse og på at menneskene er mye mer opptatt av sine private interesser enn av det felles beste. La Rochefoucauld har egentlig ikke noen god oppskrift på hvordan lastene skal temmes. Han innser at *honnêteté* fungerte som en maske for *amour propre* og at man må leve med masken hvis det sosiale liv skal fungere. Sosialt hykleri er prisen for et stabilt, velfungerende samfunn.

Dygder som nestekjærlighet, kyskhhet, mot og barmhjertighet motiveres ofte av et ønske man har om å vinne tillit, eller å bli beundret. Troskap er en strategi for å vinne tillit, det å være

---

<sup>155</sup> Ibid., 95.

<sup>156</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 18, 429.

<sup>157</sup> La Rochefoucauld sitert i Keohane, *Philosophy and the State in France*, 293. Maksimen finnes ikke i min franske utgave. (Engelsk i originaltekst.)

sjenerøs kan også være en strategi for å få større gevinster senere. Slike motiv kaller vi umoralske, sier La Rochefoucauld, vi glemmer at motivene ofte fører til handlinger som vi kaller dygdige. “Ce qui paroît générosité n’est souvent qu’une ambition déguisée qui meprise de petits interest pour aller à de plus grands“, “La générosité est un industrieux employ du désintéressement, pour aller plus tôt à un plus grand intérêt“ og “La fidélité qui paroît en la plupart des hommes n’est qu’une invention, de l’amour-propre pour attirer la confiance; c’est un moyen de nous élever au-dessus des autres, et de nous rendre dépositaires des choses importants”.<sup>158</sup> De aller fleste seiler under falsk flagg, men handlingene deres fremtrer ofte som dygdige. La Rochefoucauld starter sine *Maximes* med å påpeke at man ofte tar feil av dygder, og at det gjerne er umoralske egenskaper som ligner. Det er stolthet og *amour propre* som skjuler de umoralske egenskapene for oss.

Ce que nous prenons pour des vertus n’est souvent qu’un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger; et ce n’est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes. ... Nous sommes preoccupies de telle sorte en notre faveur que ce que nous prenons souvent pour des vertus n’est en effet qu’un nombre de vices qui leur ressemblent, et que l’orgueil et l’amour-propre nous ont déguisés.<sup>159</sup>

La Rochefoucauld mener at det ikke bare er lidenskapen, “les violentes passions”, ambisjoner og kjærlighet som regjerer over andre følelser, men at det ofte er latskap, “pareses”. Den skjuler alle andre synder, sier Senault, en forløper til La Rochefoucauld: ”c’est luy enfin qui perd les Etats, qui corrompt les moeurs, qui bannit les vertus, et qui produit tous les vices.”<sup>160</sup> La Rochefoucauld har noe lignende i maksime 266:

C’est ce tromper que de croire qu’il n’y ait que les violentes passions, comme l’ambition et l’amour, qui puissent triompher des autres. La paresse, toute languissante qu’elle est, ne laisse pas d’en être souvent la maitresse; elle usurpe sur tous les desseins et sur toutes les actions de la vie; elle y détruit et y consume insensiblement les passions et les vertus.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 268 og 246, 443, maksime 247, 443 og tillegg nederst side 443.

<sup>159</sup> Ibid., maksime 1, 428. (fra 1663 nummer 181), fotnote til maksime nummer 1.

<sup>160</sup> Senault sitert i Levi, *French Moralists*, 232.

<sup>161</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 266, 444.



Unnfallenhet og latskap fører ofte til umoral, ikke bare sterke lidenskaper og følelser. Et liv i middelmådighet og overflatisk behag er ikke noe for La Rochefoucauld, for ham er "the goal of life not pleasure but self-possession".<sup>162</sup>

Forskjellene mellom det reelle og det ideelle er størst når La Rochefoucauld beskriver de heroiske dygdene og verdiene.<sup>163</sup> La Rochefoucauld er, sammen med jansenistene, regnet for å være en av dem som bidro til ødeleggelsen av helten. Det er ikke det aristokratiske heroiske idealet La Rochefoucauld tar avstand fra, men fra den falske helten han opplever etter Fronde-opprøret. Furber påpeker at La Rochefoucaulds eneste og viktigste kritikk av dette idealet

bears on the inconsistency between the goals of the *généreux* and their true motives, or on the fact that the effects of a seeming act of *générosité* have been accidental rather than the result of a sure and conscious design. Although *amour-propre* renders suspect or obscure all designs and motives, La Rochefoucauld still believes, nevertheless, in the reality, or a least possibility, of a generous action founded on unquestionably generous motives.<sup>164</sup>

La Rochefoucaulds ideal er den rettskafne personen, den som er ekte, men han ser at det finnes få slike personer. I stedet for å holde opp det dygdige idealet, uten å ta hensyn til den virkelige verden, tar han fatt og utreder hvordan mennesket egentlig er, hvilke krefter og motiver som påvirker handlinger. Vennskap og kjærlighet er bare former for *commerce*, for forbindelser vi har nytte av. La Rochefoucauld er pessimistisk på vegne av menneskenes følelseliv. Kjærligheten er egoistisk: "Il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour; et on est toujours plus disposé à sacrifier le repos de ce qu'on aime qu'à perdre le sien."<sup>165</sup> Han er også negativ til vennskap, eller påpeker at vennskap ofte er noe annet enn man tror: "Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un menagement réciproque d'intérêts et qu'on échange de bons offices; ce n'est efin qu'un commerce ou l'amour-propre se propose toujours quelque choses à gagner."<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> Krailsheimer og Furber har samme tolkning når det gjelder La Rochefoucaulds syn på middelmådighet, det er negativt. Begge trekker frem maksimene 18, 293 og 308. "The constantly changing passions to which man is the helpless prey not only prevent him from acquiring what all unanimously agree is the indispensable prerequisite of independent action; self-knowledge." Se maksime 135, 436, 18, 19, 122, 156, 175, 191, 237, 273, 308 og særlig nummer 293 og fotnoten side 446. Poengene er hentet fra Furber, "The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld" og Krailsheimer, *Studies in self-interest: From Descartes to La Bruyère*, kap. 5 "La Rochefoucauld".

<sup>163</sup> Furber, "The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld", 233.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 262, 444.

<sup>166</sup> Ibid., maksime 83, 433—434.

Videre sier han helt pessimistisk: "Quelque rare que soit le véritable amour, il l'est encore moins que la véritable amitié."<sup>167</sup> Intimitet og oppriktighet tjener egoistiske mål eller egeninteressen: "Le plus grand effort de l'amitié n'est pas de montrer nos défauts à un ami, c'est de lui faire voir les siens."<sup>168</sup> Den første påpeker at man i kjærlighet alltid vil ofre roen til den man elsker fremfor sin egen. Vennskap er ikke det man tror, men bare en passende organisering av gjensidige interesser der man har noe å vinne, og et oppriktig vennskap er enda mer sjelden enn en oppriktig kjærlighet. Til slutt trekker han frem det han beskriver i sitt portrett av seg selv, at den største utfordringen i et vennskap er ikke å vise sine feil overfor den andre, men å kunne få den andre til å innse sine egne. Jacques Esprit, som jeg har omtalt i forrige avsnitt, har sammen analysen av vennskapet som La Rochefoucauld: "divers témoignages d'amitié à quelques personnes, et entretient commerce avec elles, pour tirer divers avantages de leur commerce, comme les marchands caressent et ménagent ceux avec qui ils trafiquent."<sup>169</sup>

Hvordan arter falskheten, egeninteressen og maskespillet seg i den offentlige, samfunnsmessige sammenheng? La Rochefoucauld tenker først og fremst på dygd slik det fremstår offentlig eller i sosiale sammenhenger.<sup>170</sup> "L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu." Når man mangler styrken til å følge dygdene er det enkelt å ty til den lettvinne måten, å forstille seg, være falsk og illudere dygder.<sup>171</sup> Siden La Rochefoucauld er så negativ til hva som foregår i personlige relasjoner, så er det også interessant å se hva han mener om daglig sosial omgang med andre mennesker, ikke i den intime, private sfæren, men gjennom å være deltaker i samfunnet. Her er det ikke lenger snakk om et kompromiss mellom to individer, men om den mest effektive presentasjonen av seg selv overfor samfunnet. Det viktigste er å ha psykologisk kunnskap om seg selv. "Les faux honnêtes gens sont ceux qui déguisent leurs défauts aux autres et à eux-mêmes, les vrais honnêtes gens sont ceux qui les connoissent parfaitement et les confessent", "Le vrai honnête homme est celui qui se pique de rien", "La vertu n'iroit pas si loin, si la vanité ne lui tenoit campagne" og "C'est être véritablement honnête homme que de vouloir être toujours exposé à la vue des honnêtes

---

<sup>167</sup> Ibid., maksime 473, 454.

<sup>168</sup> Ibid., maksime 410, 451.

<sup>169</sup> Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, kapittel 17, (URL).

<sup>170</sup> Se maksimer 216 og 218.

<sup>171</sup> Se eksempler i maksimer 233, 246, 248, 237.

gens”.<sup>172</sup> Det er krevende å være en rettskaffen person, det å kunne stå frem, kjenne sine egne feil og ikke være redd for andres kritikk. Selvfølgelig gjør mennesket i stand til å forstå hvordan egeninteressen virker. Egeninteressen gjør slik at mennesket responderer positivt på det som er godt og negativt på det som er smertefullt.

Pierre Bayle (1647—1706) skriver i samme augustinske ånd som La Rochefoucauld, dygdene er falske, og selvkjærligheten sørger for alle slags triks og masker for å fremstå som dygdig utad. McKenna påpeker Bayles store tilknytning til de fleste toneangivende jansenistene i artikkelen ”Bayle, moraliste Augustinien”.<sup>173</sup> Bayle beskriver blant annet Nicole som ”une des plus belles plumes de l’Europe”. Bayle er også en av de moralistene som trakk frem det epikureiske mottoet ”Trahit sua quemque voluptas”.<sup>174</sup> Menneskets indre liv er en blanding av motstridende følelser og interesser, man vet ofte hva man bør og skal, men gjør det sjelden. Bayles utgangspunkt for mennesket er negativt, ”L’homme est méchant et malheureux”, og selv om hver enkelt vet forskjell på rett og galt, så viser praksis at ”La vie de cet homme nous montre qu’il fait tout le contraire”.<sup>175</sup> Åraken er, som hos La Rochefoucauld, følelsene som dominerer og masken vi setter på oss for å skjule våre egentlige hensikter og interesser. I § 136 ”Que l’homme n’agit pas selon ses principes” redegjør Bayle for kampen som foregår inne i hver enkelt mellom følelsene og fornuften, han skriver:

On voit néanmoins certains passions régner constamment dans tous les pays et dans tous les siècles? que l’ambition, l’avarice, l’envie, le désir de se venger, l’impudicité et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions se voient partout ? ... D’où vient tout cela, sinon de ce que le véritable principe des actions de l’homme (j’excepte ceux en qui la grâce du Saint-Esprit se déploie avec toute son efficacité) n’est autre que le tempérament, l’inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l’on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu’un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui résulte du fond de notre nature.<sup>176</sup>

Mennesket lar seg lett lede av sine følelser, sine lyster og behov. ”La lois des passions est une loi de l’amour-propre.”<sup>177</sup> Bayle ser falskheter over alt, også blant de strengt religiøse. Det er

---

<sup>172</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksimene 202, 203, 200 og 206.

<sup>173</sup> Anthony McKenna, ”Bayle, moraliste Augustinien”, i *De la morale à l’économie politique*, red. av Pierre Force og David Morgan (Pau: Publications de l’université de Pau, 1996).

<sup>174</sup> ”Chacun est entraîné par son penchant”.

<sup>175</sup> Pierre Bayle, *Pensées diverses* (Paris: GF Flammarion, 2007), § 135, 291.

<sup>176</sup> *Ibid.*, § 136, 293.

<sup>177</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire, historique et critique*, elektronisk scannet utgave fra 1740, Amsterdamutgaven, ”Hélène” rem Y, 709, (URL).

”la morale de l’honneur *couvrir le moi*” som gjelder: ”On se persuade que Dieu pardonne tout, mais que les hommes ne pardonnent rien: et qu’ainsi tout consiste à bien sauver les apparences.”<sup>178</sup> Som alle eksemplene fra La Rochefoucauld også viser, så er alle dygder, eller tilsynelatende dygder, motivert av en rekke følelser, interesser eller *temperaments*.

Pierre Bayle ønsker hele tiden å skille mellom to typer dygder, den verdslige eller det man kan kalle tilsynelatende dygd – *la vertu des apparences* – og den egentlig dygd, den som er drevet av dygdige motiver – *la vertu veritable, de l’intention*. Bayle innser at den tilsynelatende dygden bare er en form for sosial lov som kanaliserer følelser inn i et sosialt akseptabelt mønster. *Amour propre* er den sosiale koden menneskene handler etter (*commerce* i en vid forstand), *amour propre* er nyttig for å beholde sosial orden og stabilitet. Etter syndefallet har det ikke vært mulig, verken for før-kristne, kristne eller ateister å være dygdige på ordentlig, Augustin har helt rett, sier Bayle:

Tout ceci s’accorde parfaitement avec la théologie de saint Augustin, qui porte que les païens n’ont jamais fait aucune action méritoire, c’est-à-dire qu’ils n’ont jamais fait aucun acte de vertu, par un bon principe et pour une bonne fin. N’est-ce pas enseigner que toutes les vertus des païens ont été l’effet, ou de leur tempérament, ou de quelque passion à laquelle ils avaient pris goût?<sup>179</sup>

Våre dygder er bare dygder drevet av følelser eller temperament, det vil for Bayle si, drevet av umoral og laster. Dygdene er bare maskerte laster, og dess bedre man er til å maskere seg, dess mer har man ”raffinert” *amour propre*. I § 153 i *Pensées diverses* sier Bayle at det kun er to motiv som driver mennesket, helt i tråd med jansenistene, det er *amour-propre* og den Hellige Ånds nåde, de aller fleste er slaver av arvesynden og dens konsekvenser (se sitatet i avsnitt 3.2. *Trahit sua quemque voluptas*).

Bayle kommer til samme konklusjon som vi skal møte hos Nicole (i avsnitt 3.5.). Fordi menneskenes oppførsel alltid fremstår som en effekt av en følelse, eller i Bayels vokabular, *tempérament*, kan man ikke avgjøre om motivasjonen er guddommelig eller inspirert av Guds nåde eller om den er inspirert av *amour propre*. *Amour propre* kan inspirere til samme handling som Guds nåde, og det er bare Gud som vet hva som skjuler seg i den enkeltes motivasjon. McKenna kaller Bayle en verdig arvtaker etter Nicole og La Rochefoucauld, og

---

<sup>178</sup> Bayle, *Pensées diverses*, § 164, 344.

<sup>179</sup> Ibid., § 145, 312.

det er jeg enig i.<sup>180</sup> Bayles utgangspunkt er det samme som La Rochefoucaulds og Nicoles. Han beskriver et samfunn som er grunnlagt på *amour propre*, siviliserte dygder er resultatet av *honnêteté*, god oppførsel og en dyktig maskerade som skjuler lyster og begjær og temmer uregjerlige følelser.

Gjennom første del av behandlingen av *amour propre* har jeg påvist hvordan franske moralister, og særlig jansenister, har vist hvordan menneskelig motivasjon i deres øyne fungerer (se avsnitt 3.3.). Gitt at *amour propre* innebefatter alle de negative egenskapene jansenistene påstår, mener La Rochefoucauld og Bayle at alle lever under en maske av *honnêteté*. Hele samfunnet er bygd på et sosialt hykleri. Hva har skjedd? Har menneskene aldri vært dygdige og alltid hyklet dygd? Eller er hykleriet blitt mer avansert etter som samfunnet har blitt mer avansert – les sivilisert? Mandeville hevder at det siste er tilfelle, et velsmurt, moderne samfunn er avhengig av en sivilisert, temmet, men hyklersk oppførsel.<sup>181</sup> Sosialt hykleri er prisen for et økonomisk vellykket samfunn. La Rochefoucauld og Bayle bereder grunnen for Mandevilles positive konklusjoner.

Nicoles vei til en løsning for den negative *amour propre* er todelt. Først påviser han det Bayle også sier, at nestekjærlighet og *amour propre* gir identiske resultater. Det er umulig for hver enkelt å skille den ene motivasjonen fra den andre, man blir tvunget til å se på resultatet av handlingene i stedet for å være opptatt av motivasjonen. Deretter foreslår han, ikke et direkte hykleri eller en maske, men en opplyst egeninteresse, en rasjonell, sofistisert *amour propre*. Denne *amour propre éclairé* ligner svært på interesse. Den franske moraldiskursen, i kjølevannet av Nicole, blir således svært nyttig for den fremvoksende interessediskursen innover på 1700-tallet som jeg gjennomgår i del 4.

---

<sup>180</sup> McKenna oppsummerer Bayles ståsted slik: "Avec la même rigueur que les théologiens de Port-Royal, il tire les conséquences de la doctrine de la grâce: la société humaine est une société fondée sur l'amour-propre, les lois civiles, qui fondent cet 'ordre admirable' ne font que canaliser les passions humains; la vertu civile est un effet de l'honnêteté, un déguisement de la concupiscence. ... l'économie politique du XVIIIe siècle est une science du 'commerce de l'amour-propre'". Anthony McKenna, "Bayle, moraliste Augustinien", 184.

<sup>181</sup> Se diskusjon hos Dickey, "Pride, Hypocrisy and Civility", 397—398.

### 3.5. Nestekjærlighet og *amour propre* – ulik motivasjon, men samme resultat

Som jeg har vært inne på flere ganger allerede, er noe av det mest overraskende for mange av de franske og etter hvert engelske moralfilosofene på 1600- og 1700-tallet det at selv den dårligste, mest egoistiske og selvsentrerte motivasjonen kan føre til handlinger som utad fremstår som ærbare og dygdige. Jansenistene og senere Bernard de Mandeville gjennomfører psykologiske analyser av menneskelige handlinger, og de viser at selv antatt dygdige handlinger er motivert av egeninteresse. Et slikt menneskesyn gjør det vanskelig å tro på at samfunnet holdes sammen av mennesker som styres og handler etter moralregler. Dersom alle menneskelige handlinger kan spores tilbake til selvkjærlighet er nøkkelen til hva som holder samfunnet sammen, også i selvkjærligheten. Som Horne sier: "It seems inevitable that writers who hold both a strict view of virtue and a pessimistic view of man's nature will end by acknowledging that vices have as much to do with the continuation of social life as virtues." Det samme sier Raymond: "Et l'on saisit le paradoxe: ces hommes, qui se haïssent naturellement les uns les autres, qui devrait s'entre-déchirer, se supportent. Bien plus, il arrive qu'ils entr'aident, qu'ils acceptent de mourir pour leur pays." Begge påpeker det paradokset moralfilosofien stod overfor, særlig i den tradisjonen som jeg ser på, den augustinsk-epikureiske, der mennesket er "dømt på forhånd", ute av stand til å gjøre noe godt uten hjelp av Guds nåde.<sup>182</sup> Mennesket er ikke i stand til å leve opp til de strenge moralske standardene jansenistene forfektet, fordi menneskets eneste moralske motivasjon er selvkjærlighet. Det er få, om ingen, som handler motivert ut fra nestekjærlighet i den virkelige verden. Men som Nicole forsikrer leseren om i "Traité de la charité et de l'amour-propre" fra *Essais de morale*, er det ikke så farlig, for begge motivasjoner gir samme resultat, og ofte er det slik at egeninteressen fungerer bedre enn nestekjærligheten. Nicole er således mer moderne, eller mer realistisk, enn La Rochefoucauld, fordi La Rochefoucauld henger igjen i et ideal om ære, dygd og *honnêteté*, mens Nicole, til tross for sin jansenistiske forankring, skriver en moralfilosofi som er mer tilpasset den samfunnsmessige og økonomiske utviklingen. En som understreker dette er Cathrine Daniélou. Hun skriver om Nicoles og La Rochefoucaulds prosjekter at Nicole tar et aktivt skritt og forslår en strategi, mens La Rochefoucauld nøyer seg med en beskrivelse av tingenes tilstand.

---

<sup>182</sup> Se Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, 23, 29, og Raymond, "Du jansenisme à la morale de l'intérêt", 239.

Nicole suggère aux hommes les attaches qui'ils doivent prendre ..., alors que par exemple La Rochefoucauld se contente de nous décrire comme déterminés et minés de l'intérieur. Dans cette perspective, il est clair que Nicole se donne pour objectif d'éclaircir et de développer un argument logique, et de le faire de manière rationnelle. ... Les *Essais de morale* proposent à l'homme chrétien de suivre certains préceptes moraux de façon à vivre en paix avec lui-même et avec les autres. ... L'intention de Nicole est avant tout persuasive et didactique. C'est dans ce sens qu'elle diverge radicalement de l'intention de La Rochefoucauld et de sa morale laïcisée.<sup>183</sup>

Nicoles ønsker å fremlegge en moral som viser hvordan menneskene kan leve i fred med seg selv og med andre, han er overtalende og belærende, mens La Rochefoucauld nøyer seg med en beskrivelse av mennesket og en dyptgående analyse av *amour propre*. Likevel har han en maksime som peker i retning av at *amour propre* er nyttig, også for andre enn en selv. Han skriver:

Il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté, et qu'il s'oublie lui-même lorsque nous travaillons pour l'avantage des autres. Cependant c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins; c'est prêter à usure, sous prétexte de donner; c'est enfin s'acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat.<sup>184</sup>

Det er likevel Pierre Nicole som kanskje noe overraskende kommer frem til at egeninteressen kan utnyttes til det felles beste. Henri-Charles de Beaubrun, en god venn og den som eksekverte hans testamente, sier om sin venn:

Janséniste, peut-être par la crainte seule de déplaire à M. Arnauld, puisque, dès 1689, il écrivait au P. Quesnel qu'il y avait plus de trente ans qu'il était dans les pensées qu'il a exprimées dans son traité de la *Grâce générale*; c'est-à-dire qu'il écrivait pour le Jansénisme pendant qu'il avait dans l'esprit un système qui y est diamétralement opposé.<sup>185</sup>

Nicole arbeidet tett med, og var sekretær for, en av de viktigste representantene for jansenismen, Antoine Arnauld. Arbeidene med *Essais de morale* begynte han på ganske sent i sitt forfatterskap, og det er mulig at hans, etter hvert mer positive, syn på egeninteressen

---

<sup>183</sup> Cathrine Daniélou, "Du fragment au discours: *Les Essais de morale* de Pierre Nicole", i *De la morale à l'économie politique*, red. av Pierre Force og David Morgan, 33.

<sup>184</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, 230. 442. I 1665 skrev La Rochefoucauld følgende versjon (daværende maksime 250): "Qui considèra superficiellement tous les effets de la bonté qui nous fait sortir hors de nous-mêmes, et qui nous immole continuellement à l'avantage de tout le monde, sera tenté de croire que, lorsqu'elle agit, l'amour-propre s'oublie et s'abandonne lui-même, ou se laisse dépouiller et appauvrir sans s'en apercevoir; de sorte qu'il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté. Cependant c'est le plus utile de tous le moyens dont l'amour-propre se sert pour arriver à ses fins; c'est un chemin dérobé par où il revient à lui-même plus riche et plus abondant; c'est un désintéressement qu'il met à une furieuse usure, c'est enfin un ressort délicat avec lequel il réunit, il dispose et tourne tous les hommes en sa faveur."

<sup>185</sup> Thirouin, "Innledning", Nicole, *Essais de morale*, 1.

kommer som en følge av observasjon og erfaring, og at han senere i livet frigjorde seg mer fra jansenistene og Antoine Arnauld. Hans *Essais* er noe midtveis mellom en moralleksjon og studie av sedvaner, skriver Laurent Thirouin i innledningen til Nicoles *Essais de morale*.<sup>186</sup>

Thirouin sier videre, noe som underbygger Nicoles dilemma, at

L'attachement à la théologie augustiniennne de la grâce suscite un autre défi. La stricte efficacité de la grâce tend d'une certaine manière à disqualifier le travail du moraliste. En rapportant à Dieu seul la possibilité d'inspirer nos actes et de leur conférer de la valeur, le théologien semble bien nous inviter à la passivité sinon à l'insouciance. Nicole perçoit la nécessité de réconcilier une morale de l'initiative et de l'effort volontaire, à laquelle il est particulièrement attaché, avec les principes théologiques extrêmes, qui sont ceux de sa famille spirituelle.<sup>187</sup>

Det at jansenistene, og her Nicole, legger så stor vekt på at det bare er Guds nåde som skal motivere våre handlinger, kan føre til at mennesket pasifiseres og forholder seg likegyldig til moralen. Nicole ser behovet for å sammenføre en moral basert på initiativ og aktivitet fra hver enkelt med sine svært ekstreme teologiske prinsipper.<sup>188</sup> Det er kanskje det som får ham til å gå inn i resultatene av handlingene og analysere konsekvenser, samt at han gjør dybdeanalyser av menneskenes følelsesliv og motivasjon og gjennom dette får en mer positiv innstilling til *amour propres* sosiale funksjoner.<sup>189</sup>

Essayet som særlig tar opp Nicoles dilemma og sammenligner de to ytterpunktene, den kristne nestekjærligheten og selvkjærligheten, er *De la charité et de l'amour-propre*. Essayet konkluderer med at hvis man oppfører seg og handler kun egoistisk, så oppfører man seg og handler som en helgen. Nicole konstaterer at dersom hver enkelt følger egeninteressen, så fører det til et velorganisert og fredelig samfunn. Han sier blant annet:

---

<sup>186</sup> Ibid., 9.

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> Van Kley poengterer at det nettopp er Nicoles strenge teologiske jansenisme som får ham til å trekke positive konklusjoner om *amour propres* positive virkninger for samfunnet. Se argumentasjon i "Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest", 77.

<sup>189</sup> Van Kley skriver i "Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest", 80. "Of course, neither Nicole nor Bayle ventured to pronounce the pursuit of self-love morally good. To the best of my knowledge, no Jansenist ever did. ... contemporary Jansenists could not find words suitably strong — 'horrible', 'abominable', 'scandalous', to name just a few — with which to characterize this 'travesty of vices into virtues'. The irony is that without their seventeenth-century spiritual forebears' insistence upon the social and political utility of self-love, the Enlightenment's moral rehabilitation of its indulgence would have been considerably more difficult." I artikkelen refererer Van Kley til både Hirschman, Keohane og Hornes argumentasjon om samme tema.



Charité et l'amour-propre, semblable dans leurs effets. Ce qu'il faut entendre par le nom d'amour-propre. Lue c'est la haine qu'on a pour l'amour-propre des autres qui l'oblige à se déguiser. Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité, que ceux de l'amour-propre. Car il marche tellement par les mêmes voies, qu'on ne sauroit presque mieux marquer celles où la charité nous doit porter, qu'en découvrant celles que prend un amour-propre éclairé, qui fait connoître ses vrais intérêts, & qui tend par raison à la fin qu'il se propose.<sup>190</sup>

Her viser Nicole hvordan *amour propre* og nestekjærlighet får lignende effekter, og han understreker at det er en *amour propre éclairé* som, ved hjelp av fornuften, viser mennesket dets egentlige interesse. Sosial orden, basert på grådighet, er en sluttmåte Gud har gjort menneskene i stand til å etablere verdslig lov og orden, uten at anarkiet råder. ”La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile, & le premier frein de l'amour-propre.”<sup>191</sup> Det er redselen for å dø, eller miste alt man har som er den første bremsen på *amour-propre*.<sup>192</sup> Måten å overleve på og oppnå det man vil på er enten gjennom å tjene sine interesser eller gjennom å smigre for å overvinne andres interesser.

On donne pour obtenir. C'est la source & le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, & qui se diversifie en milles manieres. Car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour l'argent, mais on fait aussi trafic de traveaux, de services, d'assiduités, de civilité; & on échange tout cela ... C'est ainsi par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité se mêle.<sup>193</sup>

Man gir for å få. Det er samhandling – *commerce* – på alle områder som ordner menneskelige relasjoner, uten hjelp av nestekjærligheten.

Et svært viktig punkt hos Nicole er i essayet ”De la Grandeur” der hvor han tar opp hvordan selvkjærligheten virker like bra eller bedre enn nestekjærligheten i praksis. Det er svært likt Adams Smiths argumentasjon om ”the butcher and the brewer” i *Wealth of Nations*. Nicole argumenterer for at det er selvkjærligheten som gjør det mulig for menneskene å forene seg i samfunn. Dette er samfunn som, ifølge Nicole, er basert på at alle forstår at de ikke kommer noen vei med å tyrannisere andre, men at alle må ta hensyn til alle andres egeninteresser for å kunne fremme sin egen. I essayet ”De la Grandeur” skriver Nicole at grådighet og griskhet tar

---

<sup>190</sup> Nicole, *Essais de morale*, ”Second Traité. De la charité et de l'amour-propre”, kap. 1, (132), 240.

<sup>191</sup> Ibid., (136), 241.

<sup>192</sup> Van Kley lister opp tre motiver som Nicole redegjør for som gjør at samfunnet fungerer: redselen for å dø, begjær, lyster og materielle behov og ønsket om å bli verdsatt, respektert, beundret og fremfor alt elsket. Se Van Kley, ”Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest”, 74–75.

<sup>193</sup> Nicole, *Essais de morale*, ”Second Traité. De la charité et de l'amour-propre”, (137), 241.

plassen til nestekjærligheten for å dekke menneskelige behov, og at de dekkes mye bedre av grådighetsmotiv enn av nestekjærlighet.

Il faut considerer que les hommes étant vides de charité par le dérèglement du péché, demeurent néanmoins pleins de besoins, et sont dépendants les uns des autres dans une infinité de choses. *La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d'une manière qu'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre.* On trouve par exemple presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande, et ils obéissent. Ils croient qu'on leur fait plaisir d'accepter leur services. Ils n'excusent jamais de rendre les assistances qu'on leur demande. Qu'y aurait-il de plus admirable que ces gens, s'ils étaient animés de l'esprit de charité? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui le fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services. Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison tout entière pour un autre, de la meubler, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main? La cupidité le fera gaiement. Quelle charité d'aller guérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles? La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre.<sup>194</sup>

Helt sentralt i Nicoles filosofi var påstanden om at mennesket ikke kan avgjøre om en handling er motivert ut fra egeninteresse eller ut fra nestekjærlighet. Likevel har Gud gjort dette med vilje for å fremme ydmykhet, fordi en forsikring om Guds nåde ville være å inspirere til stolthet. I et annet verk av Nicole, *Les visionnaires*, skriver han følgende:

We always have within us a divine principle or a human principle, the external and sensible aspects of those exercises pertaining to the Christian life. Often we have both together, but we cannot know for certain which of these two principles dominates our hearths and motivates our actions. And although it is our duty to continually purify ourselves of all interest and self-love, we do not know whether this desire to be purified does not come from another interest more spiritual and more subtle. One can desire to be humble for the sake of pride. Thus the actions of the soul involve a vicious circle of reflections on reflections. Such is the condition in which God has placed us. We are condemned to these shadows by his justice.<sup>195</sup>

Her understreker han det samme dilemmaet, vi vet ikke selv om vi er inspirert av menneskelige eller gudommelige prinsipper, og selv om vi prøver og tror at vi handler etter Guds vilje, så kan vi fortsette å grave og finne ut at det er en skjult interesse og selvkjærlighet som likevel ligger bak. Slik kan vi forsette i en spiral og aldri få avklart om vi virkelig handler i nestekjærlighet. Det er Gud som har bestemt at det skal være slik, og vi er dømt til å gruble over dilemmaet.

---

<sup>194</sup> Ibid., "De la grandeur", 1. del, kap. 6, 213—214, (min kursivering).

<sup>195</sup> Nicole, *Les visionnaires*, sitert i Sedgewick, *Jansenism in the Seventeenth-Century France*, 144. (Engelsk i originaltekst.)

Hvis alle følger sin interesse blir samfunnet bedre enn hvis man baserer det på nestekjærlighet. ”La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d’une manière qu’on n’admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre.”<sup>196</sup> Moralfilosofen La Rochefoucaulds *honnêteté* er et ideal med et skinn av falskhet, mens Nicole aksepterer falskheten og lastene og prøver å vise at det fungerer fint, både for hver enkelt og for fellesskapet.<sup>197</sup> Raymond påpeker det noe overraskende faktum at det er den religiøse tenkeren Nicole som best forstår de sosiale konsekvensene av egeninteressen, ikke den profane tenkeren La Rochefoucauld.

On a raison d’attribuer un rôle de premier plan à la Rochefoucauld, penseur profane, dans l’élaboration de cette morale de l’intérêt. Il est plus étonnant de voir la morale sociale d’un janséniste comme Pierre Nicole – parce qu’elle est faite pour s’ajuster aux besoins et aux nécessités d’une humanité corrompue – dessiner, presque exactement un siècle à l’avance, les linéaments de la morale utilitaire de la bourgeoisie libérale.<sup>198</sup>

Nicole skriver at den viktigste følelsen som oppstår fra selvkjærlighet er ønsket om å bli elsket og likt av andre. Vi stiller opp for andre for at de skal elske oss. Det er selvkjærligheten som driver oss, og vi skjuler den under en maske av nestekjærlighet. ”Que l’amour propre suit la charité en plusieurs choses, particulièrement en se cachant. En quoi consiste l’honnêteté humain.”<sup>199</sup> Nicoles moral er tilpasset menneskenes korrumperte, egeninteresserte behov, skriver Raymond, og Nicole skriver nesten hundre år før utilitarismen og liberalismen for alvor er diskusjonstema. Jeg er enig i Raymonds vurdering og tror at Nicole, selv om han ikke står for en moralfilosofi som er basert på *amour propre*, likevel er så klar i sin positive omtale av *amour propre* at han er en hårsbredd fra å trekke en positiv konklusjon.

### 3.6. Rasjonell, opplyst egeninteresse

*Amour propre éclairé* er resultatet av en siviliseringsprosess. Av Nicoles tre motiv for at samfunnet fungerer er behovet for ros, beundring og anerkjennelse det som bidrar mest til siviliseringen. Når andre innser at ros og smiger fungerer bedre enn rå makt, vil samfunnet

---

<sup>196</sup> Nicole, *Essais de morale*, ”De la grandeur”, 1. del, kap. 6, 213.

<sup>197</sup> Det er ikke alle som er enige i at Nicole aksepterer falskheten, se for eksempel Dickey, ”Pride, Hypocrisy and Civility” eller Van Kley, ”Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest”.

<sup>198</sup> Raymond, ”Du jansénisme à la morale de l’intérêt”, 255.

<sup>199</sup> Nicole, *Essais de morale*, ”Second Traité. De la charité et de l’amour-propre”, kap. 4, (143), 243.

siviliseres.<sup>200</sup> *Amour propre* hos et usivilisert menneske er lik selvbevaringsinstinktet hos dyr, mens *amour propre* hos et opplyst, sivilisert menneske er sofistisert og avansert.

Cette conformité [mellom *amour propre* og *charité*] d'effets en des principes si différents ne paraîtra point étrange à ceux qui auront bien compris la nature de l'amour-propre. Mais pour la connaître, il faut d'abord, considérer l'amour-propre dans son fond et dans ses premières pentes, afin de voir ensuite de quelle sorte il se déguise pour se dérober à la vue du monde.<sup>201</sup>

Videre sier Nicole i kapitlet "Comment l'amour-propre a pu unir les hommes dans une même société" at "l'amour propre ... saura bien le moyen de les faire vivre en paix. Il aime la domination: il aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités, et les aises de la vie, que la domination."<sup>202</sup> Sivilisering betyr en sofistisering av *amour propre*, menneskene ble flinkere, mer utspekulerte og dyktige til å bruke sin *amour propre*.<sup>203</sup> Denne flinkheten er rasjonell og kalkulerende, egeninteressen styrer lystene, men styrer dem på en lur måte, slik at de egentlige motivene for handlingene forblir skjult.

Det slående ved Nicoles moralfilosofiske konklusjoner er ikke den dominerende rollen egeninteressen får, men det er den gradvis positive evalueringen av *amour propre*. Gjennom å skille vanlig og opplyst egeninteresse — *amour propre raisonnable et éclairé* — blir *amour propre* synonymt med en legitim, positiv, opplyst egeninteresse.<sup>204</sup> Egeninteressen var tilstrekkelig for å få samfunnet til å fungere. Fornuften vil avdekke at mennesket er svakt og helt avhengig av Guds styrke og nåde. Derfor er mot for Nicole det å gjenkjenne og akseptere at verdslige dygder bare er en illusjon. I "De la faiblesse de l'homme" skriver han at mennesket blinder seg selv for sin egen interesse frivillig, "ils s'aveuglent volontairement

---

<sup>200</sup> Se min note 192 og argumentasjon hos Van Kley, "Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest", 74—75, og Dickey's kommentarer til Van Kley i "Pride, Hypocrisy and Civility", 397—398 og Nicoles egen gjennomgang i *Essais de morale*, "De la charité et de l'amour propre", 382.

<sup>201</sup> Nicole, *Essais de morale*, "De la charité et de l'amour propre", 381.

<sup>202</sup> Ibid., 383.

<sup>203</sup> Dickey, "Pride, Hypocrisy and Civility", 402. Her oppsummerer Dickey: "as civilization developed men merely showed increasing 'dexterity' in the way they managed their *amour-propre*. As a result, he detected shrewd and selfish calculations of interest rather than brotherly love behind the commerce in civilities that took place among men in civil society. Thus for Nicole — who seems to have coined the phrase 'enlightened self-love' to describe this dexterity — the 'gentle manners' of civilized men were but outward appearances, masks, behind which they learned to hide their sinful natures."

<sup>204</sup> Heilbron, *The rise of Social Theory*, 73.

eux-mêmes contre leur propre intérêt.”<sup>205</sup> Nicoles forslag er å få mennesket til å bruke fornuften for å avdekke sin egen interesse, derav opplyst egeninteresse.<sup>206</sup>

Både Pascal og Nicole har like analyser av menneskets ”natur”tilstand, og de tror begge på at fornuften er viktig for å forstå religiøse, så vel som menneskelige sannheter. Begge appellerer til det de kaller *l’amour-propre éclairé* – opplyst egeninteresse, men på forskjellig måte.<sup>207</sup> Nicole konkluderer med at en objektiv selvransakelse avslører at menneskets handlinger er motivert av enten nestekjærlighet eller egeninteresse. Selv om egeninteressen, med utgangspunkt i ”kjønnsdriften”, er det eksakt motsatte av nestekjærligheten, med utgangspunkt i Guds nåde, er effektene av dem, altså handlingene, ironisk nok, de samme. Man vet ikke hvilken motivasjon som ligger bak bare ved å se på handlingene. Mennesket skjønner at det er enklere å leve i verden hvis det handler slik at man godkjennes av andre, enn hvis man handler slik at man blir fordømt av andre. Naturlig eller instinktiv egeninteresse, som er en sosialt splittende faktor, ifølge Nicole, gir etter for, eller kapitulerer for, opplyst egeninteresse. Det vil si at en egeninteresse styrt av fornuften er positiv. Mennesker som handler etter opplyst egeninteresse handler og regulerer sine liv i forhold til andre med utgangspunkt i en positiv, aksepterende innstilling, og ikke bare ut fra sin egoistiske egeninteresse, som ofte vil være i konflikt med alle de andres egeninteresser. En ydmyk handling kan vel så gjerne være inspirert av opplyst egeninteresse som av nestekjærlighet, fordi enkeltindividet vil kunne konkludere med at han har mer å vinne i den verdslige verden ved å handle ydmykt. Opplyst egeninteresse er derfor, ifølge Nicole, et godt middel til å opprettholde sosial orden når nestekjærligheten er fraværende. Uten orden vil ikke mennesket kunne nyte godt av sine eiendeler, reiser trygt eller tjene på handel eller industri. Nicole innleder kapittel 11 i *De la charité et de l’amour-propre* med å konkludere med at *l’amour-propre éclairé* er tilstrekkelig for å få til et velregulert samfunn og gjøre menneskene lykkelige:

---

<sup>205</sup> Nicole, *Essais de Morale*, 37.

<sup>206</sup> Horne poengterer videre at jansenistenes negative syn på mennesket, kombinert med følelsenes styrke og fornuftens svakhet, etter hvert tvang dem til å se nærmere på hvordan selvinteressen virket. ”Both Jansenist fideism and scepticism begin with an awareness of the weakness of reason, the strength of the passions, and particularly the power of pride and vanity; and both stress the unmasking of supposedly virtuous activity and the reduction of that activity to the working of self-love.” Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, 19.

<sup>207</sup> Se Sedgewick, *Jansenism in Seventeenth-Century France*. Jeg kommer ikke inn på Pascals *l’amour-propre éclairé* her.

On peut conclure de tout ce que l'on a dit, que pour réformer entièrement le monde – c'est-à-dire pour bannir tous les vices et tous les désordres grossiers, et pour rendre les hommes heureux dès cette vie même – il ne faudrait au défaut de la charité, que leur donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts, et y tendre par les voies que la droite raison lui découvrirait.<sup>208</sup>

Her virker også *l'amour-propre éclairé* slik at hver enkelt handler i sin sanne, virkelige interesse, med andre ord vil hver enkelt ved bruk av en opplyst egeninteresse også vite hva som er en riktig og god interesse, både for samfunnet og for hver enkelts lykke.

Nicole skiller mellom å leve et liv i tro og å leve et verdslig liv som er et liv i fornuft. Menneskene selv ikke er i stand til å si hvem som lever hvilket liv. Opplyst egeninteresse skulle, for Nicole, være en naturlig forklaring på menneskelig handling, samtidig som det skulle oppmuntre den angrende synder til å tjene Gud ved å praktisere kristne dygder, i det håp at de ville være genuint inspirert av Guds nåde. Han ville også understreke at fornuften spiller en viktig rolle i hvordan man kan leve et godt liv. Nicole skriver at mennesket er avskåret fra nestekjærligheten som en følge av arvesynden, men likevel er alle avhengige av hverandre og av nestekjærlighet. Grådighet sørger for at alle behov tilfredsstilles, den har tatt over for nestekjærligheten. Uansett hvor korrupt og dårlig samfunnet er i Guds øyne, er det grådigheten og egeninteressen som sørger for harmoni og orden, fordi grådighet til forveksling ligner på nestekjærligheten (se sitat side 66 i avsnitt 3.5.). Nicoles poeng er at det er mulig å leve to forskjellige liv. Et liv i tro søker å oppnå Guds nåde gjennom nestekjærlighet, renselse og anger. Et liv i egeninteresse søker også syndsforlatelse, men ut fra redsel om fortapelse. Det er få forunt å leve et rent liv i tro, de fleste lever et liv i egeninteresse. Nicoles ideal er det første, men han ser de positive sidene ved egeninteressens evne til å skape harmoni og stabilitet. Opplyst egeninteresse er stabiliserende, fordi hver enkelt vet, ved hjelp av fornuften, hva som er i ens egen interesse. Det er å ikke ødelegge for andre, ikke være for grådig, for amisiøs eller for lidenskapelig, men leve akkurat så egoistisk at det ikke skader andre.

---

<sup>208</sup> Nicole, *Essais de morale*, 408.

### 3.7. Konklusjon

I den augustinsk-epikureiske tradisjonen tydeliggjøres oppfatningen av menneskenaturen som syndig og korrump. Nicole og La Rochefoucauld, sammen med de andre tenkerne på slutten av 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet, gjør det klart at menneskene handler etter *amour propre*, de lar seg motivere av sin egeninteresse. Målet for handlingene er egen lykke.

Tilsynelatende altruistisk handling er bare et skalkeskjul for egeninteressen. Denne ”oppdagelsen” gjør at de stiller spørsmål ved om det i det hele tatt er mulig å handle moralsk, samtidig som de oppdager at egoistisk handling utgjør et vellykket og solid grunnlag for sosial og økonomisk samhandling. De franske moralistenes prosjekt var ikke primært å reformere moralen, men i mye større grad observere moralske handlinger og motiv, beskrive dem og analysere dem. Derfor er moralistenes tekster mer deskriptive enn normative. De franske moralistene skriver seg inn i tradisjonen etter Augustin. I analysen av menneskelig oppførsel skilles det bestandig mellom fremtreden, den som alle kan observere, og realiteten, eller det virkelige motivet som bare Gud kan ha full kjennskap til. ”L’analyse des comportements humains passe toujours par une distinction entre les apparences (les moeurs des hommes tels qu’ils sont perçus par les autres hommes) et la réalité (les intentions, que Dieu seul peut vraiment connaître).”<sup>209</sup> Det finnes bare en virkelig dygdig motivasjon, og den er ikke oppnåelig uten Guds nåde. Dersom ikke virkelig moralsk motivasjon lar seg gjennomføre, finnes det et annet alternativ, nemlig det å se på resultatet av handlingene og ikke på motivasjonen. ”L’autre plan est celui des actes eux-mêmes, sans considération des intentions. On a affaire ici à une vertu mondaine, qui est, de par sa nature, commerciale. Ce commerce concerne non seulement les biens matériels mais encore les biens symbolique: honneurs, louanges, etc.”<sup>210</sup> Paradokset, som Nicole fremsetter, er at i en slik verdslig, kommers, handlingsorientert sammenheng er *amour propre* ønskelig. Det er faktisk *amour propre* som er best skikket til å oppnå gode resultater for hver enkelt og for fellesskapet, ikke de klassiske dygdene, være seg antikke eller kristne. Samfunnet klarer å tilfredsstille alles behov gjennom å bruke egeninteressen, nestekjærligheten er ikke nødvendig.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Pierre Force, ”Introduction”, i *De la morale à l’économie politique*, red. av Pierre Force og David Morgan (Pau: Publications de l’université de Pau, 1996), 14.

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Raymond skriver om et samfunn uten Gud og uten nestekjærlighet, men hvor: ”la satisfaction des besoins, l’échange des produits et des services seraient organisés merveilleusement dans l’intérêt de chacun”. Raymond, ”Du jansénisme à la morale de l’intérêt”, 244.

Denne erkjennelsen er enklere og klarere i den augustinisk-epikureiske tradisjonen enn i den stoiske. Fordi Nicole er grunnleggende pessimistisk i forhold til mennesket, fordi han tillegger alle dårlige egenskaper egeninteressen, og fordi han innser at hver enkelt er motivert av sin egen søken etter nytelse er gapet mellom hva han ønsker at moralsk motivasjon skal være og hva som er tilfelle for stort. Nicole er konsekvent i sin bruk av *amour propre* som negativt og nestekjærighet som positivt, helt etter Augustin og Jansenius. Det er bare Gud som kan si om man handler ut fra, eller er motivert av, *amour propre* eller av nestekjærighet. Begge motivasjonene kunne nemlig føre til like handlinger, men de kunne være motivert av to helt motsatte ”kjærligheter”. Nicole skiller helt mellom *amour propre* og nestekjærighet, hans ideal er nestekjærigheten – *la charité*. Nicole tror ikke på forbedring utført av mennesket selv, det gjorde tenkerne i den stoiske tradisjonen. Ved at Nicole aksepterer menneskets motivasjon som entydig negativ, blir han på et vis tvunget til å se på samfunnet rundt seg og resultatene av den antatte negative motivasjonen. Han oppdager at samfunnet fungerer og at effektene av det menneskene gjør mot hverandre er positive, stikk i strid med den dårlige intensjonen. Dermed blir ikke lenger analysen av motivasjon så viktig. Det blir mye viktigere å se hva som skal til for at menneskene handler på en måte som gavner både fellesskap og individ. Den åpenbare løsningen for Nicole er rasjonell, opplyst egeninteresse.

Jansenistene mente at samfunnet ble holdt sammen av egeninteresse og ikke av nestekjærighet. Til tross for at jansenistene tillot egeninteressen mange negative trekk, beskrev de et samfunn som likevel virket. Hirschman refererer Pascal som sier at ”[man] has managed to tease out of concupiscence an admirable arrangement and so beautiful an order”.<sup>212</sup> Nicole sier det samme.<sup>213</sup> Men hos jansenistene skjer ”temmingen” og den positive effekten av det negative litt som hos Adam Smith, ved en ”invisible hand”. Det er, satt på spissen, de uuntenderte effektene av at en hver følger sin egeninteresse ut fra egoistiske, og moralsk fordømte følelser som er positivt. Vippepunktet i moraldiskursen om *amour propre* ligger der hvor man først viser at all oppførsel og motivasjon er et skalkeskjul og del av en hyklersk sosial maskerade, til å innrømme at maskeraden fungerer utmerket som moralsk kodeks i sosial, økonomisk og politisk sammenheng. Dette vippepunktet er enklere å se i den

---

<sup>212</sup> Hirschman, *The passions and the Interests*, 16.

<sup>213</sup> Se Nicole, *Essais de morale*, ”Second Traité. De la charité et de l’amour-propre”, kap. 1, (132), 240, referert på side 65 i del 3.5.



augustinsk-epikureiske moraldiskursen, nettopp fordi utgangspunktet deres er udelt negativt, samtidig som jansenistene hadde en nærmest utopisk standard for moralsk motivasjon. Når *amour propre* er gjennomanalysert og fordømt, blir spørsmålet hvordan det overhode er mulig at menneskene kan fungere sammen. Dette spørsmålet stiller Nicole seg, og han ser straks en rekke eksempler på at samhandling mellom mennesker fungerer, kanskje særlig innen *commerce* eller økonomiske relasjoner (se sitat side 65). Den sosiale maskeraden Nicole og La Rochefoucauld avdekker blir et viktig grunnlag videre for den videre moralsk-økonomiske diskursen, særlig som en grundig analyse av individenes forventede og ønskede oppførsel.

## 4. Hirschmans interessediskurs – egeninteressen i politisk og økonomisk sammenheng

Den andre diskursen som ender opp i den moralsk-økonomiske diskursen er utviklingen av begrepet egeninteresse, men i en annen form enn *amour propre* og de franske moralistenes diskusjoner. Når denne egeninteressen og *amour propre* møtes, er veien kort til Adam Smith og det moralsk-økonomiske grunnlaget han legger i *Wealth of Nations*. ”Interesse” som begrep i denne Hirschman-inspirerte diskursen er nærmere knyttet til politiske og økonomiske diskusjoner enn *amour propre* og *intérêt* i den augustinsk-epikureiske moraldiskursen, som i større grad omhandler individuelle, psykologiske moralbegrep. I interessediskursen ser jeg først på forvandlingen av ære som belønning for militære aktiviteter til ære knyttet til handelsaktiviteter (avsnitt 4.1.). Skiftet i aktiviteter som er ærefulle er svært viktig for interessens forvandling. Interesse, som et skift i en tankegang eller som et nytt paradigme, er tema for avsnitt 4.2. De tre neste avsnittene går gjennom forskjellige forhold mellom interesse og former for økonomisk og politisk styring, fra en merkantilistisk tankegang, til en *laissez-faire* politikk og argumentasjon for handelens og interessens siviliserende virkninger. Slik vises interessens popularitet gjennom konkrete eksempler på argumentasjon. Hypotesen gjennom denne delen av oppgaven er at interessen lett lot seg tilpasse som et første prinsipp innen økonomi.<sup>214</sup> Det var enkelt, forståelig og logisk at alle individer handlet i egeninteresse på det økonomiske området. Når også den augustinsk-epikureiske moraldiskursen på sin side priserte de positive sidene ved *amour propre*, skjøt sammensmeltningen fart og dannet et enda sterkere moralsk fundament for de økonomiske vitenskapene.

### 4.1. Æren som basis for interessediskursen på individplan

Helt vesentlig i studiet av sammenhengen mellom økonomi og moral er begrepet egeninteresse eller *l'intérêt*. Egeninteresse er knyttet til følelser, men også til fornuft. Egeninteresse er ikke bare egoisme, ambisjon og søken etter egen tilfredsstillelse, men også et

---

<sup>214</sup> C.B. Macpherson, “The Economic Penetration of Political Theory”, 104, 106, samt argumentasjonen i første del av artikkelen.

rasjonelt, kalkulerende begrep som veier for og i mot for hva som lønner seg å gjøre. Fordi alle er avhengige av alle andre for å få tilfredsstilt sine behov, gjelder det å veie sine handlinger, kunne forutsi hvordan andre reagerer og hva resultatene blir. Det er denne metodiske kanaliseringen av følelsene inn i egeninteressen som danner grunnlaget for de økonomiske vitenskapene. Økonomene legger til grunn at individene handler basert på egeninteresse, og at målet for alle handlinger er maksimal nytte eller lykke. Moralistene i forrige del av oppgaven tok utgangspunkt i følelsene, som alltid er omskiftelige, for å definere egeninteresse eller *amour propre*, mens økonomiske tenkere la vekt på det rasjonelle ved egeninteressen, det forutsigbare, det kalkulerende, slik at alle handlinger fremstår som rasjonelle valg. Som Force påpeker: "L'étonnement de ceux qui ne sont pas économistes, les économistes cherchent à expliquer tous les comportements humains, y compris les plus irrationnels, comme des choix rationnels."<sup>215</sup> For å klargjøre de rasjonelle og irrasjonelle, følelsesmessige elementene i egeninteressen, kan det være nyttig å se på noen av hovedkonklusjonene fra forrige del som omhandlet moraldiskursen.

Helt siden antikken har diskusjonen rundt hva som styrer menneskets handlinger dreiet seg om dikotomien mellom følelser og fornuft. "Interesse" og egeninteresse blir et tredje alternativ. Egeninteresse som synonymt med *amour propre* innebærer en mengde følelser, også mange negative, men begrepet inneholder også elementer av rasjonalitet og fornuft. I så henseende er egeninteressen i denne diskursen ikke langt fra begrepet opplyst egeninteresse i den augustinsk-epikureiske moraldiskursen. Mange applauderte egeninteressen som en middelvei mellom ødeleggende følelser og utilstrekkelig fornuft.<sup>216</sup> "Interesse" som begrep i individuell sammenheng har to viktige karakteristika: selvopptatthet og rasjonell kalkulasjon.<sup>217</sup> Selvopptatthet henger nøye sammen med den augustinsk-epikureiske moraldiskursen og *amour propre*, nemlig den egoistiske, selvcentrerte motivasjonen for handling. Egeninteresse er et vanskelig begrep å definere, men som "smal" egeninteresse tenker man som regel på noe i nærheten av *amour propre* på individplanet. Begrepet innebærer, som gjennomgått i blant annet avsnitt 3.3, i en slik sammenheng sterke følelser, som grådighet, ambisjoner, stolthet og ære. Den andre, rasjonell kalkulasjon, er nærmere

---

<sup>215</sup> Force, "Introduction", i *De la morale à l'économie politique*, 15.

<sup>216</sup> Jevnfor Hirschmans kommentar om interessens popularitet i *The Passions and the Interests*.

<sup>217</sup> Albert O. Hirschman, *Rival Views of Market Society: and other recent essays* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 36.

begrepet *amour propre éclairé*, i og med det rasjonelle, fornuftsstyrte elementet i motivasjonen (se gjennomgangen av opplyst egeninteresse i del 3.6.). Her ligger tanken om at individet ved rasjonell kalkulasjon ikke bare handler, men veier fordeler og ulemper ved konsekvensene, eller i økonomisk forstand kostnader og inntekter. Både *amour propre* og egeninteresse har samme effekter for fellesskapet. Begge begrepene innehar elementer som beskriver menneskene som de er, syndige, følelsesdrevet, slø og beregnende, alt etter som. Samtidig innebærer individenes handlinger, motivert ut fra egeninteresse eller *amour propre*, uintenderte positive sosiale konsekvenser.<sup>218</sup> Skillet mellom de to diskursenes bruk av begrepet interesse/egeninteresse er først og fremst at den augustinsk-epikureiske moraldiskursen har et teologisk utgangspunkt og at det analyseres hva som ligger i begrepet og deretter hvilke konsekvenser det får, mens den Hirschman-inspirerte interessediskursen tar innholdet mer for gitt, vektlegger i større grad det rasjonelle og bruker egeninteressen, og mer generelt *interest*, som et viktig argument i politiske og økonomiske debatter.

En av de sterkste følelsene i menneskelig motivasjon er ære og behovet for anerkjennelse.<sup>219</sup> Jeg skal se litt nærmere på endringen i oppfatningen av hva som er ærefullt og hvordan den endringen påvirker utviklingen og populariteten til interesse som begrep. Ære og den forvandlingen som skjer når ære ikke knyttes til slagmarken, men til forbruk, luksus og forretningsdrift er et viktig skritt på veien til et mer sivilisert samfunn. Når ære knyttes til ”money-making pursuits”, knyttes det samtidig til interesse, og dermed tipper vektskålen i positiv retning for handelsmannen og hans idealer og skyver soldatens militære ære ut. Jansenistenes pessimisme degraderte mennesket, og en av konsekvensene var ”la démolition du héros” – den adelige ridderens idealer var passé.<sup>220</sup> Gjenytelsen for ære er ros, heder og anerkjennelse, og en av de sterkeste driftene mennesket har er behovet for anerkjennelse. La Rochefoucauld skriver: ”Le désir de mériter les louanges, qu’on nous donne fortifie notre vertu”, ønsket om å fortjene ros styrker vår selvfølelse og dygd.<sup>221</sup> Det betyr at æren som følger med dygdige idealer, være seg kristne, heroiske eller kommersielle, søkes av alle, fordi det betyr ros og anerkjennelse. Når det blir ærefullt å tjene penger, kobles det ikke

---

<sup>218</sup> Uintendert i betydningen at hver enkelt ikke har fellesskapet i tankene når de handler.

<sup>219</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 9—12.

<sup>220</sup> Paul Bénichou, *Morales du grand Siècle* (Paris: Gallimard, 1948), 156.

<sup>221</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 150, 437.

nødvendigvis til lysten på penger, men til ros for en aktivitet som også tjener fellesskapet.<sup>222</sup> Her ligger nøkkelen til interessediskursen og dens popularitet; få tankene vekk fra voldelige, krigerske idealer og over til mer fornuftige, rolige lukrative aktiviteter.<sup>223</sup> Christopher Berry har en interessant kommentar til hva som skjer med æren og det militære idealet:

It is significant testimony to the salience of this militaristic context that it is in the writings on 'trade' (what Montesquieu, among others, revealingly called *doux commerce*) [Montesquieus *doux commerce* gjennomgås i avsnitt 4.5.] that the first moves are made to look upon luxury more positively. ... Hume and Smith, as part of their vindication of commerce, take it upon themselves to demote the virtue 'courage' because it is no longer appropriate to the 'modern' world. ... it is integral to a general re-assessment of human nature or human self-understanding. For example, humans come to understand themselves as properly motivated by private sentiments, not public commitments, and one consequence of this shift is to regard as perfectly legitimate the aspiration to enjoy luxuries [og det å tjene penger for egen del].<sup>224</sup>

Æren er hele tiden er knyttet til menneskets behov for ros og anerkjennelse, men det er ikke lenger de gamle standardene for ære som gjelder, men nye, som for eksempel økonomisk forfengelighet som stimuleres. "Føydal ære" skiftes ut med "prangende forbruk".<sup>225</sup> Ære, både i ny og gammel sammenheng, er knyttet både til utvendig opptreden og fremtreden, men også til innvendige kvaliteter, ved at ære ofte krever at man gir avkall på, behersker seg og undertrykker følelser og ønsker som kan komme i konflikt med ytre fremtreden. Ved å knytte ære til økonomisk samkvem, kunne forfengelighet, grådighet og misunnelse beherskes og undertrykkes, og man kunne appellere til interesse i stedet for til religion, moral, plikter eller dygder. På 1600-tallet generelt ble all oppførsel som var ansett som metodisk, fornuftig, forsiktig, drevet av interesse fortrukket fremfor oppførsel etter gamle "ridderkodekser".<sup>226</sup> For eksempel var Voltaires forsvar for økonomi og marked i første rekke et moralsk forsvar for egeninteresse. Han anså økonomisk egeninteresse for mye mindre farlig enn forfølgelse av andre interesser, som for eksempel ære eller religiøs fanatisme.<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 10, "love of glory, in contrast with the purely private pursuit of riches, can have "redeeming social value".

<sup>223</sup> Dette er Hirschmans hovedtanker, satt på spissen, i både hans gjennomgang av ære i *The Passions and the Interests* og i essayet "The Concept of Interest – from Euphemism to Tautology" i *Rival Views of Market Society*.

<sup>224</sup> Berry, *The idea of Luxury*, 59.

<sup>225</sup> Dickey, "Pride, hypocrisy and civility", 407—408.

<sup>226</sup> Hirschman, *Rival Views of Market Society*, 40.

<sup>227</sup> Muller, *The Mind and the Market*, 23.

I den augustinsk-epikureiske moraldiskursen er det La Rochefoucauld som behandler egeninteressen i en sekulær kontekst og bringer inn idealet om den ærlige og redelige borgeren – *honnête homme* (se avsnitt 3.4. ”*Honnêteté* som et alternativt dygdsideal, eller maskerte laster?”). Det at den franske adelen søkte ære for å tilfredsstille sin egen selvtilitt var syndefullt og preget av stolthet, ifølge jansenistene. Sedgwick påpeker at det kanskje var slik at de franske adelige som gikk over til jansenismen substituerte et heroisk ideal med et annet. I stedet for å søke verdslig ære og berømmelse i dette livet, søkte de nå det samme i det neste, livet etter døden. Fordi jakten på guddommelig ære førte til forfølgelse og lidelser i dette livet, ble de av mange sett på som helter og som noen det var verdt å beundre. Adelsmannens mot på slagmarken eller i en duell ble ekvivalent med nonnenes mot i Port Royal når de nektet å gå med på erkebiskopens kommandoer. Dette inverterte idealet som er implisitt i jansenistisk handling og tro kan også forklare hvorfor jansenismen appellerte til flere medlemmer av den franske adelen. Slik sett var æren anti-sosial for jansenistene. Idealet om *l’honnête homme* er La Rochefoucaulds svar til adelen. *Honnêteté* er idealet både i sosiale, private og i samfunnsmessige relasjoner.<sup>228</sup> Er det mulig å overbevise en person om at ære og stolthet ikke er annet enn syndige, lave egoistiske idealer, ikke høyverdige, dygdige og verdt å forfølge? Det er akkurat det La Rochefoucauld gjør ved at han omdøper æren til den egoistiske driften den egentlig er og kaller den *amour propre*.<sup>229</sup>

Likevel var det slik at ære på slagmarken var knyttet til de få, privilegerte i samfunnet. Resten av befolkningen, som Hirschman er inne på, var alt for opptatt med å sørge for sin egen opprettholdelse i stedet for å være opptatt av ære og berømmelse.<sup>230</sup> Deres interesse var først og fremst økonomisk eller materiell, og kanskje var det slik at interesse, forstått i økonomisk sammenheng, ble knyttet til ønsket de fleste har om å bedre sin økonomiske situasjon, fordi det innover på 1600-tallet ble en reell mulighet.<sup>231</sup> Slik vokste det frem en bredere forståelse av interesse som samsvarende med økonomisk interesse. Kommersiell interesse klatret oppover på den sosiale rangstigen, mens ridderidealet om ære stadig ble gjort narr av og

---

<sup>228</sup> Benichou har et interessant kapittel om heltens fall: ”La démolition du héros” i *Morales du grande siècle*. Her skriver han blant annet at ”le désir de gloire n’est qu’une forme d’intérêt, une nuance de la *libido dominandi*; l’affirmation glorieuse de soi ne vaut pas mieux que la cupidité.”

<sup>229</sup> Se Benichou, *Morales du grande siècle*, 155—180.

<sup>230</sup> Hirschman, *Rival Views of Market Society*, 41.

<sup>231</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 40.

latterliggjort.<sup>232</sup> La Rochefoucauld har, som gjennomgått tidligere, vist at alle de heroiske dygdene, både de adelige og de kristne, er falske. I seg selv var ikke ødeleggelsen av de gamle idealene nok til å erstatte dem med en av Augustins tre hovedsynder, lyst på penger, men det satte i gang en prosess som gradvis endret synet på handel, penger og kommersiell oppførsel.<sup>233</sup>

## 4.2. Interesse som et nytt paradigme

Hirschman skriver at begrepet egeninteresse, eller bare interesse, fikk så stor suksess på 1600- og 1700-tallet at det ble repetert og brukt i alle menneskelige henseender nesten til det kjedsommelige. All menneskelig handling, inkludert statsoverhoder og styresmakters handlinger, ble forklart med egeninteresse. "Once the idea had appeared, it became a real fad as well as a paradigm (à la Kuhn) and most human action was suddenly explained by self-interest, sometimes to the point of tautology."<sup>234</sup> Interesse eller interesser er et av de mest sentrale og kontroversielle begrepene innen økonomisk tenkning, men også i et bredere historisk og sosiologisk perspektiv. Begrepet er flyktig og motstridende, og betydningen har endret seg vesentlig gjennom historien fra sin første bruk på 1600-tallet, fra latinsk avstamning *intérêt*, *interest*, *interesse*, til et begrep som beskrev motivasjonen for handling for å bevare seg selv eller øke sin innflytelse. Interesse ble også brukt som en beskrivelse av fyrsten, prinsens eller statens interesse — *interesse de lo stato* — og senere som beskrivelse for grupperes ønsker og motivasjon i sosial eller økonomisk sammenheng. For individets del spenner interessebegrepet fra å beskrive motivasjon for ære, berømmelse og selvrespekt til å bety streben etter økonomisk vinning. I noen tilfeller kunne interesse ligge bak motivasjonen for all menneskelig handling, men den er ofte mer spesifikt knyttet til egeninteresse som en rasjonell, opplyst motivasjon for handling (se forrige avsnitt).

---

<sup>232</sup> Et litterært eksempel her er Cervantes *Don Quixote* fra 1605 og 1615.

<sup>233</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 12. "By itself, therefore, the demolition of the heroic ideal could have only restored the equality in ignominy that Augustine had meant to bestow on love of money and lust for power and glory (not to mention lust proper). The fact is of course that, less than a century later, the acquisitive drive and the activities connected with it, such as commerce, banking, and eventually industry, came to be widely hailed for a variety of reasons. But this enormous change did not result from any simple victory of one fully armed ideology over another."

<sup>234</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 42.

Interesse som begrep kan spores tilbake til før 1650 i Frankrike.<sup>235</sup> Duc Henri de Rohan utga i 1638 en liten bok, dedisert til Cardinal Richelieu, *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté*. Boken analyserte Frankrikes politiske situasjon, både innenriks og utenriks, og la vekt på faktorer som kunne stabilisere og utvikle Frankrikes økonomi i forhold til andre europeiske stater. Han var den første som eksplisitt nevner motsetningene mellom en statsleders interesse og følelser. Et eksempel her er at et statsoverhode som styres av grådighet vil avstå fra å konfiskere sine undersåtters eiendom, fordi at hans egen velferd er avhengig av undersåttenes økonomiske velstand. Rohan skriver i *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté* at statsoverhodet bare lykkes dersom han klarer å holde følelsene sine i sjakk og styre etter rasjonell interesse:

Après avoir établi le vrai intérêt de chaque prince et Etat, il faut voir par le récit des principales affaires agitées dans la chrétienté depuis cinquante ans, comme les mauvais succès qui en sont ensuivis ne sont provenus que pour l'avoir délaissé, afin d'apprendre qu'en matière d'Etat on ne doit se laisser conduire aux désirs déréglés qui nous emportent souvent à entreprendre des choses au-delà de nos forces, ni aux passions violentes qui nous possèdent, ni aux opinions superstitieuses qui nous donnent des scrupules mal conçus, mais à notre propre intérêt, guidé par la seule raison, qui doit être la règle de nos actions, afin que par tels exemples, nous voyions comme dans un miroir les fautes d'autrui pour en faire notre profit.<sup>236</sup>

Rasjonell kalkulasjon blir en viktig ingrediens i interessen. Statsinteresseteorien til Rohan foreskriver evnen til å kontrollere følelser og følge rasjonell interesse som oppskrift på politisk suksess. Statsinteressen er rasjonell, følelsene er irrasjonelle. Et annet moment som kan utledes av Rohans sitat fra *De l'interest des princes et des Estats de la Chrestienté* er at interessen nødvendigvis vil lede til riktig handling, gitt at man har forstått sin sanne interesse.

Les princes commandent aux peuples et l'intérêt commande aux princes. La connaissance de cet intérêt est d'autant plus relevée par-dessus celles des actions des princes qu'eux-mêmes le sont par-dessus les peuples. Le prince se peut tromper, son conseil peut être corrompu, mais l'intérêt seul ne peut jamais manquer. Selon qu'il est bien ou mal entendu, il fait vivre ou mourir les Etats. Et comme il a toujours pour le but l'accroissement ou, pour le moins, la conservation, aussi pour parvenir faut-il qu'il se change selon le temps.<sup>237</sup>

Det at interessen er et uttrykk for nødvendighet, som alltid har et mål om vinning eller bevaring, betyr at man vet at dersom det går galt, er det ikke interessens feil, men en gal

---

<sup>235</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 34. Se også Force og Keohane.

<sup>236</sup> Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), del 2, 187.

<sup>237</sup> Ibid., del 1, 161.



oppfatning av hva som er i ens interesse. Egeninteressen tar aldri feil. Egeninteressens mål er alltid det samme, vinning, bevaring eller opprettholdelse.

Ifølge Hirschman var overgangen fra statsinteresse til gruppeinteresse litt forskjellig i den franske og i den engelsk tekningen, men begge var påvirket av Machiavellis *ragione di stato*.<sup>238</sup> J.A.W. Gunn har redegjort for hvordan interessen som en politisk maksime utviklet seg i det 17. århundre i artikkelen ”Interest will not lie”, og han trekker også frem Rohan som den første som bruker interesse i en bok om politikk og statsanliggender.<sup>239</sup> Han påpeker at interesse ble brukt som forklaringsmodell for nesten all sosial oppførsel og kalte det for ”the most fashionable political concept in the seventeenth century”. Men i og med at interesse ble brukt om alt, sa det også alt om ingenting, hva var egentlig interesse? I begrepet lå det et snev av rasjonalitet og kalkulasjon. En avstikker til England, der Rohans bok ble flittig lest og sitert, viser at Marchamont Nedham i artikkelen ”Interest Will Not Lie” fra 1647 sier:

I suppose none can take offence, since I state the interest of all indifferently, pointing out to each the way to advance and preserve their own party, and I shall commend to them what the Duke of Rohan saith of the states of Europe, that according as they follow their proper interests, they thrive or fail in success, so the parties now on foot in the kingdom must looke to stand or fall upon the same ground.<sup>240</sup>

Her er rasjonell interesse ikke bare et uttrykk for overhodet eller prinsens vilje, men et uttrykk for interessen til forskjellige grupperinger. Interessen kan nå hevdes av alle, enkeltindivider, grupperinger og statsoverhoder. Et annet viktig sitat i samme artikkel viser hvordan interessen deles i gruppeinteresse og egeninteresse, eller individuell egeninteresse. Den første interessen er rasjonell og er et uttrykk for en velbegrunnet vilje, mens den andre egoistiske interessen er mer ustabil og kan være farlig hvis den følges til det ekstreme. Et utsagn fra Nedham illustrerer dette:

If a man state his own interest aright, and keep close by it, it will not lie to him or deceive him, in the prosecution of his aim and ends of good. ... if you can apprehend wherein a man's interest to

---

<sup>238</sup> Se Hirschman, *The Passions and the Interests*, diskusjoner 33—41.

<sup>239</sup> J.A.W. Gunn, ”Interest Will Not Lie”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no. 4 (Oct—Dec., 1968): 551—564. Artikkelen tar særlig for seg utviklingen av ”interesse” i England, men den har med seg paralleller til Frankrike, selv om det påpekes at en analyse av interessebegrepets utvikling i Frankrike ikke er gjennomgått på samme måte som for England.

<sup>240</sup> Sitert i *ibid.*, 555.

any particular game on foot doth consist, you may surely know, if the man be prudent, whereabouts to have him, that is, how to judge of his design.<sup>241</sup>

Ifølge Marchamont Needham vet du alltid hvor du har en person som handler i egeninteresse. Ikke bare i politiske anliggender kunne man stole på “hvor man hadde en person og hva hans hensikter var”, men også i økonomiske anliggender ble egeninteressen sett på som et rasjonelt uttrykk for et sikkert handlingsmønster. Som Gunn påpeker: ”It would certainly not have surprised the mercantilist economists of the day to learn that men might more safely be assumed to be self-interested than the opposite, ... it now appears certain that the model of economic man predated Adam Smith by well over a century.”<sup>242</sup> Det er ikke vanskelig å se hvordan egeninteresse ble drivkraften for økonomisk handling på individplanet, mens veien til fellesskapet og politisk, sosial handling drevet av interesse er ikke fullt så enkel. Et annet spørsmål er hvordan hver enkelt er klar over sin interesse og sine mål. Maksimen lød at interessen aldri lyver og at den som vet sin interesse også handler etter den. I økonomisk sammenheng var målene på individplanet klare, alle handler i egeninteresse ved å sikre seg selv og sine mest mulig uten at det går så langt at det er til skade for andre, som igjen faller tilbake på en selv. Det vil si en rasjonell kalkulasjon av hva som lønner seg på kort og lang sikt. Keohane sier treffende at ”appeal to interest, unlike the appeal to abstract reason, includes attention to selfish profit, that is, to satisfaction of desire and passion”.<sup>243</sup> Å hevde at man handler ut fra egeninteresse var enklere enn å si at man fulgte sine følelser, egeninteressen var mer objektiv og mer rasjonell. Egeninteressen eller interessen var en populær, realistisk og oppnåelig middelvei for de fleste. Det var ikke jansenistenes strenge krav til nestekjærlighet, heller ikke voldsomme følelser eller et uoppnåelig krav om ren logikk og fornuft, men et forståelig sett av motivasjonsfaktorer samlet i begrepet interesse. Ved å følge sin egen interesse tjente man samfunnets felles interesser indirekte i motsetning til tidligere republikanske idealer om en direkte deltakelse i det offentlige liv for å tjene samfunnets interesser.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Sitert i *ibid.*, 557.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 154.

<sup>244</sup> Hirschman, *Rival Views of Market Society*, 39.

Pocock skriver i *The Machiavellian Moment* at de 50 årene mellom Locke og Hume (1690—1749) var en periode der politisk tenkning ble seg bevisst forandringen i de økonomiske og sosiale forutsetningene for menneskelig politisk interaksjon.<sup>245</sup> Blant annet sier han at:

If there was a morality for the trading man, exchanging one commodity for its equivalent value in another, that morality was conspicuously not linked to the virtue of the citizen — the only secular virtue yet known to Western man — which still demanded of the individual an autonomy he could not alienate without becoming corrupt.<sup>246</sup>

Utviklingen av samfunnet stilte nye krav til moraltenkingen, og begreper endret karakterinnhold og mening underveis. Egeninteressen var opprinnelig et alternativ til forskjellige uklare, lidenskapelige og følelsesstyrte motivasjonsfaktorer, derfor ble egeninteressen etter hvert sett på som positiv.<sup>247</sup> Pocock er inne på mye av de samme tankene om fremveksten av økonomien som en egen vitenskap, de utfordringene dette bød på i forhold til personlig moral og etikk og oppfatningen av mennesket som en del av et større fellesskap. Han skriver i *The Machiavellian Moment*:

The cognition of society through money and credit being unequivocally presented by all concerned in terms of opinion and passion, fantasy and false consciousness. The deep concern felt by eighteenth-century philosophers with the relations between reason and passions would seem to have something to do with the conflict between the landed and the moneyed interest. The counter-ethics and counter-politics we have watched beginning to arise were based on a series of mitigations of the concept of fantasy or imagination: passion, opinion, interest. In what scholars have called “protestant ethic” of frugality, self-denial, and reinvestment, trading society could even be permitted its own version of that classical virtue which consisted in placing the common good (in this case circulation of trade) above one’s personal profit. But to a very high degree indeed, the ethic of frugality was compelled to take second place to the ethic of self-interest. ... behind all this lay the ancient problem of showing how society might operate rationally and beneficially when the individuals composing it were denied full rationality and virtue. Solutions were of course to be found in seeking to depict society as an economic mechanism, in which the exchange of goods and the division of labour operated to turn universal selfishness to universal benefit.<sup>248</sup>

Interesse som begrep passet godt i diskusjonen om hva som var sosialt nyttig og egoistisk ønskelig. Interesse ble synonymt med et mer spesifikt og rasjonelt uttrykk for motivasjon i forhold til følelser, som var sett på som mer variable, uhemmede og ukontrollerbare. Interessen var forutsigbar, kalkulerbar, disiplinert og veloverveid, samtidig som den var et

---

<sup>245</sup> J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, 2. utg. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003), 423.

<sup>246</sup> Ibid., 426.

<sup>247</sup> Holmes, ”The Secret Story of Self-Interest”, 276.

<sup>248</sup> Pocock, *The Machiavellian Moment*, 461, 464.

uttrykk for ønsker, ambisjoner og egoistiske målsetninger. Det er mye enklere å forutsi hva en persons sanne interesse er enn å si hva hans sanne følelser er. Interesse er et mer objektivt begrep, samtidig som det også gir uttrykk for en persons ambisjoner og følelser. Derfor var interesse svært egnet til å benytte i diskusjoner mellom hva som motiverer den enkelte og hva som er nyttig for fellesskapet, både politisk og økonomisk. Det var også mer oppnåelig, siden det innebefattet følelser som grådighet, ambisjoner, stolthet, som ikke lenger trengte å bli undertrykket eller fornektet, men bare kanalisert i riktig retning (se argumentasjon nedenfor).

I fransk moraltenkning på 1600-tallet ble interesse analysert gjennom avhandlinger om individets moral. Ideen om at det i begrepet interesse lå motiver om makt, om økt innflytelse og økt økonomisk velstand kom for alvor inn i tenkningen på 1600-tallet. Interesse ble brukt i mange betydninger og for forskjellige grupper. La Rochefoucauld har, som tidligere nevnt i oppgaven, snevret inn betydningen av interesse for å skille mellom økonomisk interesse og annen interesse. Hvordan interesse ble knyttet til økonomi og søken etter materiell, økonomisk velstand er, ifølge Hirschman, noe uklart, men han ser flere muligheter. Blant annet kunne koblingen ha noe med lånerente – *intérêt* – fra tidligere. En annen forklaring er at rente i økonomisk forstand – *intérêt* – på fransk er en antydning om rasjonell kalkulasjon som lå nært opp til økonomisk oppførsel.<sup>249</sup> Den språklige sammenhengen kan være en plausibel forklaring. Hirschman er den eneste som har noen kommentar til dette, og La Rochefoucauld har, som nevnt, det tydeligste forsøket på å definere interesse i forhold til økonomi.

Hvordan kobles så følelser og interesser? Dette er et viktig tema i Hirschmans bok *The Passions and the Interests*. Hans hovedargument er at følelsene og interessene ble satt opp mot hverandre, og at man da lett kunne se at det ville være gunstigere å følge sine interesser enn sine følelser, ikke bare for en selv, men for fellesskapet.<sup>250</sup> Følelser uten styring av interessen var synonymt med Hobbes' ”alles kamp mot alle”. Keohane skriver at Hirschmans analyse av interesse viser at begrepet inntar en plass mellom de uregjerlige følelsene og den kalkulerende fornuften. ”The interested pursuit of personal happiness involves predictability

---

<sup>249</sup> Hirschman, *The Passions and the Interest*, 39.

<sup>250</sup> Ibid., 20. “The very material with which the moralists of the seventeenth century were dealing — the detailed description and investigation of the passions — was bound to suggest a third solution: It is not possible to discriminate among the passions and fight fire with fire — to utilize one set of comparatively innocuous passions to countervail another more dangerous and destructive set or, perhaps, to weaken and tame the passions by such internecine fights in *divide et impera* fashion?”

and calculation, discipline and prudence, as well as aspiration and desire”, og videre at ”interest nicely bridges the impersonal and the private spheres”.<sup>251</sup> Det å følge sin interesse ble sett på som en rasjonell aktivitet, i motsetning til å følge sine følelser. Men tidligere har vi sett at følelser og egeninteresse er sammenfallende. Det rasjonelle lå i at det ble mulig å sette negative følelser opp mot hverandre for å oppnå noe positivt. For eksempel kunne grådighet, begjær, misunnelse eller higen etter luksus settes opp mot andre følelser som ambisjoner, maktsyke eller seksuell nytelse. Et annet poeng er at grådighet og begjær, som uten unntak tidligere var regnet som den verste synden og den sterkeste følelsen, nå kunne holdes i sjakk eller styres av andre følelser og motiv. Dessuten ble ikke lenger det å tjene penger utelukkende knyttet til motiver som grådighet, begjær eller higen etter luksus, men ble i stedet synonymt med interesse.

De følelsene det gjaldt å ta knekke på var Dantes trio *superbia*, *invidia* og *avarizia*, stolthet, misunnelse og grådighet, og Kants trio *Ehrsucht*, *Herrschaft* og *Habsucht*, ambisjoner, maktsyke og grådighet.<sup>252</sup> Flere av tenkerne innen den augustinsk-epikureiske tradisjonen har argumenter som går ut på å nøytralisere følelser ved å sette dem opp mot hverandre — *countervailing passions* — Pascal skriver: ”Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires. Ôtez un de ces vices, nous tombons dans l’autre.”<sup>253</sup> Nicole skriver: ”La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile, et le premier frein de l’amour-propre”, mens La Rochefoucauld sier at ”Il y a dans la coeur humain une génération perpétuelle de passions; en sorte que la ruine de l’une est presque toujours l’établissement d’une autre” og videre at ”Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires; l’avarice produit quelquefois la prodigalité et la prodigalité l’avarice; on est souvent ferme par foiblesse et audacieux par timidité”.<sup>254</sup> Pierre Bayle, i den augustinsk-epikureiske tradisjonen kombinerer *Raison d’État* argumenter og nøytralisering av følelser, statsoverhodets interesse har et psykologisk innhold, tilfredsstillende av herskerens egne

---

<sup>251</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 153.

<sup>252</sup> Hirschman, *The Passions and the Interest*, 20—21.

<sup>253</sup> Pascal, *Pensées*, 388.

<sup>254</sup> Nicole, *Essais de Morale*, ”De la charité et de l’amour-propre”, 384., La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 10 og 11, 429.

ambisjoner, samtidig som ambisjonene ikke kan trekkes for langt uten å ødelegges. Han skriver:

De toutes les passions de l'homme il n'y en a point de plus opposée au repos de sociétés que l'ambition, ou de ceux qui s'érigent en conquérants; mais cette ambition même est l'un des moyens les plus efficaces de conserver la société généralement et de prévenir l'anarchie. ... Rien donc ne serait aussi opposé à leurs intérêts que l'anarchie ou que la rupture de la société et de toute forme de gouvernement.<sup>255</sup>

Andre tenkere, som Bacon, Spinoza og Hume, skriver også om hvordan følelsene kan kontrolleres av hverandre.<sup>256</sup> I den franske tradisjonen har blant annet Vauvenargues og Baron d'Holbach ideer om det samme. Marquis de Vauvenargues (1715—1747) skriver i *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* fra 1747 at

Les passions s'opposent aux passions et peuvent servir de contre-poids; mais la passion dominante ne peut se conduire que par son propre intérêt, vrai ou imaginaire, parce qu'elle règne despotiquement sur la volonté, sans laquelle rien ne se peut.<sup>257</sup>

Han skriver i samme gate som La Rochefoucauld. Mennesket er i utgangspunktet motivert av egeninteresse, men kan ikke klare seg uten å samarbeide med andre mennesker. Hans menneskesyn er sammenfallende med jansenistene, og han sier blant annet at "L'homme est maintenant en disgrâce chez tous ceux qui pensent, et c'est à dire qui le chargera de plus de vices".<sup>258</sup> Han kritiserer samtidens filosofer og tenkere for å fremstille mennesket kun negativt, men han er selv del av denne tradisjonen. Baron d'Holbach har samme argument om at følelsene kan settes opp mot hverandre og dermed balansere. I tillegg sier at han fornuften bør avgjøre hvilken følelse som skal følges for å oppnå lykke. I *Système de la nature* fra 1821 skriver d'Holbach:

The passions are the true counterweights of the passions; we must not at all attempt to destroy them, but rather try to redirect them: let us offset those that are harmful by those that are useful to society. Reason ... is nothing but the act of choosing those passions which we must follow for the sake of our happiness.<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> Sitert i Force, *Self Interest before Adam Smith*, 149.

<sup>256</sup> Hirschman, *The passions and the Interests*, 21—26.

<sup>257</sup> Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, i *Oeuvres*, 651.

<sup>258</sup> Vauvenargues, *Reflexions et maximes*, i *Oeuvres*, 707.

<sup>259</sup> Baron d'Holbach, *Système de la nature*, sitert i Hirschman, *The Passions and the Interests*, 27. (Engelsk i originaltekst.)

Baron d'Holback og Vauvenargues skriver senere enn La Rochefoucauld, Nicole og Pascal, men de har det samme synet på menneskenaturen og på "temmingen" av de farlige følelsene for å få samfunnet til å fungere. Som Hirschman skriver, hadde prinsippet om å oppveie følelsenes negative effekter ved å sette dem opp mot hverandre vokst frem som en erkjennelse av 1600-tallets negative syn på menneskenaturen og de ofte farlige og ødeleggende følelsene som styrte handlingene.<sup>260</sup> Det å følge sin egeninteresse gjennom å tjene penger ble positivt, fordi det kanaliserte sterke negative følelser inn i en aktivitet som ikke var ødeleggende for fellesskapet, men som ivaretok den enkeltes interesse og samtidig var til fellesskapets beste.

Egeninteressen utviklet seg i to forskjellige retninger mot midten av 1700-tallet. Den ene retningen var at begrepet i stadig større grad ble brukt i en snever økonomisk forstand for å beskrive en motivasjon for økonomiske fordeler. Den andre retningen var at begrepet ble betydelig utvidet til å omfatte individers, grupper eller nasjoners interesse, enten politisk, økonomisk eller sosiale, og da brukes gjerne begrepet interesse (ikke egeninteresse).<sup>261</sup> Både Holmes og Hirschman underbygger denne oppfatningen av interessens utvikling. Helvétius skriver i *De l'esprit* fra 1758 at: "As the physical world is ruled by the laws of movement so is the moral universe ruled by laws of interest."<sup>262</sup> Interesse fikk en enorm prestisje som nøkkel til en gjennomførbar, praktisk fungerende, fredelig og progressiv sosial orden, noe eksemplene videre i oppgaven er ment å vise.<sup>263</sup>

Det er ikke selvsagt at interesse, forstått som statsinteresse, kan overføres til fellesinteresse eller egeninteresse. Diskusjonen omkring hvordan mange egeninteresser kunne harmonere med en felles interesse — *l'intérêts publiques* — om når og hvordan konflikter oppstår er sentral. De politiske og økonomiske fordelene jeg går gjennom her ligger innen tre kategorier. Den første er at egeninteresse, forstått som en metodisk forfølgelse og akkumulasjon av privat fortjeneste, var ansett som en måte å holde sterke følelser og drifter i sjakk. Håpet var at det

---

<sup>260</sup> Hirschman, *The Passions and the Interest*, 41—42. "avarice, as the 'foulest of them all' or in its position as the Deadly Sin that it had come to occupy toward the end of the Middle Ages. But once money-making wore the lable of 'interests' and reentered in this disguise the competition with the other passions, it was suddenly acclaimed and even given the task of holding back those passions that had long been thought to be much less reprehensive."

<sup>261</sup> Stephen Holmes, "The Secret Story of Self-Interest", 283.

<sup>262</sup> Helvétius, *De l'esprit*, sitert i Hirschman, *The Passions and the Interests*, 43. (Engelsk i originaltekst.)

<sup>263</sup> Hirschman, *Rival Views of Market Society*, 45. "Interest was perceived as the key that unlocks the secrets of the social universe."

også ville gjelde for statsoverhoder og mellom nasjoner. Økt handel vil altså hindre krig. Den andre var at borgere som forfølger sin egeninteresse er mer forutsigbare og lettere å styre, man vet hvor man har dem. I stedet for å slåss og duellere, driver man handel for gjensidig glede og nytte. Den tredje kategorien var at man håpet at antatte siviliserte manerer og oppførsel som handelsmannen utviste skulle smitte over på samfunnet som helhet. De tre siste avsnittene viser eksempler på argumentasjon hos tenkere som Montchrétien, Boisguilbert og Montesquieu.

### **4.3. Merkantilisten Montchrétien og de positive sidene ved individenes egeninteresse i forhold til økonomisk aktivitet**

Det at stolthet og ambisjoner kan bidra til heroiske, dygdige handlinger har vært akseptert siden antikken. Det nye i 1600-tallets moraltenkning er at helt forskjellige motivasjoner, klassifisert som umoralske eller dårlige, kan gi positive resultater for fellesskapet. Dermed åpnet det seg mange muligheter for å påvirke sosial, økonomisk og politisk handling, basert på at hver enkelt kunne ha forskjellige motiver, og at motivene i seg selv ikke var så vesentlige, så lenge handlingene førte til positive resultater for fellesskapet. Så lenge følelsene kunne kontrolleres inn i nyttige handlinger for fellesskapet, spilte det ikke så stor rolle hva motivasjonene for følelsene var. Det sentrale spørsmålet ble hvor mye kontroll og påvirkning som måtte til for å få de ønskede resultatene. Hvor mye frihet skulle hver enkelt få, hvor mye skulle egeninteressen få råde, hva skulle til av manipulering, lover og kontroll for å bestemme målet for handlingene?

Spørsmålet er hvordan velstand og fremgang for staten knyttes til individenes maksimering av sin egen lykke eller velstand. Merkantilistene så i utgangspunktet individenes og monarkens interesse som felles. Har undersåttene det bra, har også monarken det bra, i form av mer inntekter fra skatter og avgifter. I lys av dette, var det flere merkantilister som forfektet de positive sidene ved individenes grådighet og griskhet i forhold til økonomisk aktivitet. Frihet til å følge en rasjonell egeninteresse, som også innebefattet grådighet, var ansett som positivt for det sosiale fellesskapet. Dette var også ideer senere liberalister og *laissez-faire*-teoretikere argumenterte for. Den største forskjellen mellom merkantilistene og *laissez-faire*-sympatisørene lå i synet på statens rolle og inngripen i den økonomiske aktiviteten.



Merkantilistene ønsket ikke en fri, privat nyttemaksimering, men en statlig kontroll og styring med individuell, økonomisk utfoldelse. Merkantilistene hadde også en mye sterkere binding til nasjonalstaten og dens velstand og anseelse. En sterk, fremgangsrik stat var symbolet på et vellykket merkantilistisk system, handel mellom land var, for merkantilistene, et null-sum-spill. Det betyr at innenlandsk handel var ansett som verdiskapende og positivt, mens handel mellom stater måtte få en ”vinner” og en ”taper”.<sup>264</sup>

En av de tidligste økonomisk-politiske betraktningene kom allerede i 1615, *Traicté de l'oeconomie politique dedié en 1615 au Roy et a la Reine Mer du Roy*, skrevet av Antoyne de Montchrétien (1575—1621). Montchrétien regnes som en av de tidlige merkantilistene. Merkantilisme er først og fremst betegnelsen på en økonomisk politikk, men også et sett av ideer omkring en sterk statsmakt, kontroll over økonomisk aktivitet og oppbyggingen av statens rikdom. Absolutistisk tankegang og merkantilisme henger sammen, statsbygging, sterk sentralmakt og kontrollert administrativ struktur. Montchrétien skriver i sin innledning at ”Ceux qui sont appellez au gouvernement des Etats doyvent en avoir la gloire, l'augmentation et l'enrichissement pour leur premier but.”<sup>265</sup> Ære er her knyttet til økonomisk velstand.

Montchrétien mente at all individuell aktivitet til sammen utgjorde aktiviteten i samfunnet som helhet. Han skriver for eksempel at ”La bonne administration politique est une santé universelle de tout le corps de l'Estat, et par conséquent une entière disposition de chaque membre particulier”.<sup>266</sup> Samfunnskroppen og helhet/del-tankegangen kommer også frem i sitatet:

De la s'ensuit, que le plus grand traict que l'on puisse pratiquer en l'Estat, c'est de ne souffrir qu'il en demeure aucune partie oisive; et par consequent que c'est un soin aussi utile qu'honorable de faire polir avec industrie et jugement les facultés naturelles des hommes qui y vivent, les rendre convenables par ensemble et profitables à l'entretien et conservation du corps universel dont ils sont membres animés. ... J'ay dit cy devant, et faut que je le repéte encor, que l'employ des hommes et le sçavoir de les rendre utiles au public et à soy-mesme est un grand traict du sage politique.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Gjennomgangen av merkantilismen er hentet fra Keohane, *Philosophy and the State in France*, kap. 5, særlig 151—163.

<sup>265</sup> Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique* (Paris: Librairie des sciences politiques et sociales, Marcel Rivière, opptrykk av utgave fra 1615), 11.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>267</sup> *Ibid.*, 22—23 og 101.

Funck-Brentano, som skriver forord og noter i utgaven av *Traicté de l'oeconomie politique* fra 1924, skriver at Montchrétien blander sammen den sosiale fellesskapsfølelsen, *l'esprit social*, og nasjonalfølelsen, *l'esprit national*, men at han likevel poengterer sterkt sammenhengen mellom individenes handlinger og solidariteten med fellesskapet, og at han også er opptatt av hvordan individets egeninteresse spiller en rolle for helheten.<sup>268</sup>

Merkantilisten Montchrétien var opptatt av grådighetens innvirkning på sosial nytte. Det at ambisjoner, stolthet og konkurranseinstinkt kunne utnyttes på en positiv og nyttig måte for fellesskapet var allerede kjent, men grådighetens innvirkning kom mer på banen gjennom 1600-tallet. Montchrétien var blant de første som så sammenhengen mellom individets grådighet og mulighetene for å utnytte denne motivasjonen for det felles beste.<sup>269</sup>

Montchrétien skriver at menneskenes viktigste motivasjon er "les deux grands points qui font le tout de l'action humaine, l'utile et le plaisant", altså det nyttige og det behagelige.<sup>270</sup> Og mennesket kan gjøre mye godt når det er motivert av et håp om gevinst, både økonomisk og i form av ros og anerkjennelse, "En la communauté des hommes, la civilté s'apprend, le desir de faire plaisir pour en recevoir s'allume".<sup>271</sup> Montchrétien er også realistisk og henter følgende sitat fra Machiavellis *Il Principe* bok 15:

Mais, d'autant que nous ne sommes pas parfaits et ne vivons avec des personnes parfaites, parlons de ce point selon le cours du monde, où chacun prend sa mire au profit, et tourne l'oeil par tout où il aperçoit reluire quelques estincelles d'utilité, à laquelle l'homme se porte, soit par nature, soit par nourriture et coutume que l'on dit estre une seconde nature.<sup>272</sup>

Hva driver mennesket? I en imperfekt, vanlig verden, er det hver enkelts håp om profitt, eller lykke, nytte og fremgang, som er drivkraften. Montchrétien skriver en *Traicté de l'oeconomie politique*, altså en økonomisk-politisk avhandling. Han understreker den økonomiske motivasjonen mennesket har, der grådighet er en av de viktigste motorene. Menneskene er knyttet til hverandre gjennom økonomisk samkvem, dette skaper på den ene siden en avhengighet og på den andre siden et konkurranseforhold. Siden alle er motivert av sin personlige vinning, så vil den "vise naturen" ordne det slik at all samhandlingen og

---

<sup>268</sup> Ibid., 22.

<sup>269</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 162.

<sup>270</sup> Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique*, 20.

<sup>271</sup> Ibid., 22.

<sup>272</sup> Ibid., 38—39.

konkurransen blir til det felles beste. Dette er også grunntanken i den senere *laissez-faire*-teorien, som betyr å ”la alt foregå så uhindret og fritt som mulig”. Montchrétiens ”vise natur” ordnet ikke alt på egenhånd. I tråd med merkantilismen mente Montchrétien at lover, regler og statlig autoritet og kontroll måtte til, slik at ikke den private utfoldelsen av jakten på penger løp løpsk.<sup>273</sup> En sterk stat, som opererte etter de samme prinsippene som naturen, det vil si respekterte at ære og profitt, var helt sentrale motivasjonsfaktorer for borgerne, ”les attirer au travail par les appasts de l’honneur et par l’amorce du profit”, skulle oppmuntre, tilrettelegge og belønne økonomiske initiativ, som handel og produktiv virksomhet.<sup>274</sup> Staten må kjenne til ”assavoir au profit particulier et au bien commun”, sammenhengen mellom personlig profitt og det felles nyttige.<sup>275</sup>

Egeninteressen hos Montchrétien er mer et instinkt enn en rasjonell kalkulasjon og det senere begrepet om *opplyst egeninteresse*. Montchrétien setter sin lit til staten og statsoverhodet og forståelsen av at privat og felles nytte er sammenfallende. Ingen stat vil bli vellykket uten at denne forståelsen ligger til grunn. Kongen kan ikke skatte i hjel sine undersåtter, forby handel eller utstede lover som ikke også er til individenes best. Svært ofte skriver Montchrétien om sammenhengen mellom privat nytte og privat aktivitet og felles nytte, og i dedikasjonen til kongen og kongens mor skriver han at ”le tout reüsisse à la gloire immortelle de vos Majestez, au bien de vous subjects en général et de chacun en particulier”.<sup>276</sup> Dersom staten oppmuntrer til økt produktivitet og handel, vil grådighet og ambisjoner ordne resten. Handelsmannens motiver er faste, og det er ikke riktig å se på hans motiv som umoralske eller dårlige. Han driver handel for sin egen private profitt, ikke for fellesskapets beste. Handelsmannen utsetter seg ofte for store farer gjennom sin handelsaktivitet, men gjør det gjerne for å nå sine egne mål. Likevel er hans aktiviteter nyttig for fellesskapet og skal ikke nedvurderes. Montchrétien skriver:

Toute société, pour en parler generalement, semble estre composée de gouvernement et de commerce. Le premier est absolument necessaire, et le second secondairement. D’où l’on peut conclure que les marchands sont plus qu’utiles en l’Etat, et que leur soin questuaire, [fra latin questus—profit, fordel, vinning] qui s’exerce dans le travail et dans l’industrie, fait et cause une

---

<sup>273</sup> For en nærmere gjennomgang av Montchrétien enn dette avsnittet, se Keohane, *Philosophy and the State in France*, 163—168.

<sup>274</sup> Montchrétien, *Traicté de l’oeconomie politique*, 101.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 3.

bonne part du bien public. Que, pour ceste raison, on leur doive aussi permettre l'amour et la queste du profit, je croy que tout le monde l'accordera, considerant que, sans la convoitise d'avoir et le desir de gagner, qui les precipite à tous hazards, ils perdroient la resolution de s'exposer à tant d'incommoditez sur la terre et à tant de naufrages sur la mer.<sup>277</sup>

Videre ser Montchrétien at, selv om individenes motiv er egoistiske, så utgjør de noe positivt for fellesskapet, vi må akseptere grådighet og ambisjoner som individuelle motiv for å få helheten til å fungere.

Je ne veux pas icy nier que les esprits marchands ne soient ordinairement plus attachez de leur propre convoitise que de l'affection du public; que l'éclat jaunissant de l'or ne les esbloüisse et fourvoye quelquefois un peu de l'équité; mais, pour en parler politiquement, il ne les faut pas à ceste occasion rejeter de la Republique et du nombre des citoyens, comme une espèce d'ilotes. On tire et compose un bon antidote de ceste vipère. Ceste cantaride a de bons pieds et de bonnes aisles.<sup>278</sup>

Her kommer motgifttanken inn, jevnfør la Rochefoucaulds argumentasjon som jeg har gjennomgått tidligere i oppgaven: "Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer."<sup>279</sup> La Rochefoucauld skriver i maksime 182 en nær parafrasering av Montaigne: "Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entre dans la composition des remèdes [som gift brukes til å lage medisin]. La prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie."<sup>280</sup>

Også Senault skriver at følelsene ikke er så ille at de ikke kan brukes: "qu'on ne les puisse preparer comme des venins, et en faire des antidotes pour guerir nos maladies", slik at man kan gjøre følelsene dygdige ved å ta dem ved "leur propre interest". I 1641 skriver han *De l'usage des Passions* (se avsnitt 3.3. om Senaults bruk av *amour propre*). Den politiske nytten av ønsket om personlig nytelse, nytte, lykke og aversjonen mot smerte er det viktigste temaet i Senaults bok. Han utviklet ideer om hvordan staten kunne dra nytte av disse motivene for individuell handling for å tjene politiske mål. Likevel er Senault klar på at hvert menneskes egennyttige motiv er underordnet nestekjærligheten, både hvis man vil være et godt menneske og en god borger. Ingen stat kan være lykkelig uten at dens borgere foretrekker det felles beste fremfor sin egen egoistiske lykke. Mennesket er en del av et større hele.

---

<sup>277</sup> Ibid., 137—138.

<sup>278</sup> Ibid., 140—141.

<sup>279</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 171, 438.

<sup>280</sup> Ibid., maksime 182, 439.

Man kan like eller ikke like de private motivene, men det beste er å utnytte dem til det felles beste, siden de blir tatt for gitt og ikke kan forandres. Dessuten kommer også Montchrétien inn på det samme som jansenistene senere diskuterer i detalj, det at det ikke er enkelt, og noen ganger umulig, å skille gode fra dårlige motiver ved å se på handlingene. Er handlingene gode for fellesskapet er de per definisjon også akseptert moralsk. Aksepter mennesket som det er, forsøk ikke å forandre på motivene, men sørg for at det utnyttes til det felles beste er Montchrétiens råd til Kongen og statsmakten, skrevet så tidlige som i 1615.<sup>281</sup>

#### 4.4. Boisguilbert, *laissez-faire* og jansenister

Mellom Montchrétiens *Traicté de l'oeconomie politique*, skrevet i 1615, og Boisguilberts økonomiske og politiske tekster, utgitt mellom 1691 og 1715, hadde merkantilismen og dens politiske makker absolutismen i stadig større grad blitt utsatt for kritikk. Pierre de Boisguilbert skriver i et brev datert 3. mai 1691 at han ”commence hautement sa mission d'economiste, et dans la confiance enthousiaste que lui inspirent d'un coté de solides principes, de l'autre une expérience déjà longue des intérêts agricoles et du commerce, offre de 'garantir de tout ce qu'il a de comptant le succès de ses idées’”.<sup>282</sup> Han skriver på slutten av sitt liv etter en lang erfaring med Ludvig 14. og absolutistisk og merkantilistisk politikk, og ønsker å bringe inn nye ideer for økonomisk politikk. Flere handelsmenn var misfornøyde med Ludvig 14.s politikk de siste par tiårene av hans regjeringsperiode, og flere av dem skrev pamfletter og artikler som anbefalte større handlingsfrihet for hver enkelt og mindre kontroll og innblanding fra staten. Boisguilbert hadde den tydeligste stemmen, og han forfektet en *laissez-faire*-politikk. Jacqueline Hecht mener at Boisguilbert er en sterk kandidat til tittelen ”père de l'économie politique” i artikkelen ”Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique”, noe min gjennomgang nedenfor støtter. Undertittelen i min utgave av

---

<sup>281</sup> Montchrétien, *Traicté de l'oeconomie politique*, 1—6. Dedikasjonen og innledningen understreker først og fremst at det gjelder å skape en velfungerende økonomi, slik at det ikke bare kommer hver enkelt til gode, men at også fellesskapet får det bedre.

<sup>282</sup> F. Cadet, *Pierre de Boisguilbert: Présecuteur des économistes, sa vie — ses travaux — son influence* (Paris: Librairie Guillaumin, 1871), 15.

hans tekster er ”Précurseur des économistes”.<sup>283</sup> Artikkelen til Hecht beskriver ham som antimerkantilist, forløper til *les Physiocrates*, økonomisk teoretiker, apostel for liberalisme og kapitalisme og opptatt av folkets velvære og lykke. Hans motto var i tråd med hans samtid: ”laissant faire le commerce que l’on voudra.” Boisguilberts viktigste argumenter var frihandel innenlands og internasjonalt, der alle har glede av mest mulig effektiv og uhindret handel, og ikke som et konkurranseforhold eller et forhold som må beskyttes av restriksjoner. Han hadde flere tanker som var direkte forløpere til Adam Smiths senere *Wealth of Nations*. For eksempel skriver Boisguilbert at velstand ikke er statens beholdning av gull, men at varer og tjenester er distribuert slik at det kommer flest mulig til gode.<sup>284</sup>

Boisguilbert utvikler tanker om økonomisk politikk med utgangspunkt i et menneskesyn som bygger på egeninteresse i augustinsk-epikureisk-jansenistisk forståelse av egeninteresse. Boisguilbert ble oppdratt på, og fikk sin skolegang ved, ”Petites Ecoles, chez les célèbres messieurs de Port-Royal”, det vil si at han fikk jansenistenes og Nicoles tenkning inn med morsmelken. Boisguilberts menneskesyn er også preget av jansenistenes tanker om mennesket som ute av stand til å gjøre noe godt på egenhånd. Boisguilbert mente at individenes grådighet og ambisjoner, forfølgelsen av egeninteressen, var det man kunne bygge på for å oppnå resultater for fellesskapet. Kollektiv nytte oppstår gjennom individuell forfølgelse av egeninteressen. Denne argumentasjonen er helt i tråd med Nicoles oppfatning av hvordan egeninteressen fungerer.<sup>285</sup>

Vi ønsker at andre skal like oss, underkaste seg oss og gjøre alt de kan for å behage oss, og for å få det til, handler vi slik at vi fremstår som altruistiske. I realiteten er alle likevel opptatt av å forfølge sin egeninteresse, men nettopp gjennom det sosiale spillet, så klarer vi å skjule våre egoistiske motiver. Nicole refererer til Hobbes når han sier at

---

<sup>283</sup> Jacqueline Hecht, ”Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l’économie politique”, 111—116. Presentation d’une publication de l’I.N.E.D. i *Population (French Edition)*, 22e Année, no. 1, La Conférence démographique européenne. (Jan.—Feb., 1967), 111.

<sup>284</sup> Boisguilbert, *Factum de la France*, 286, (URL).

<sup>285</sup> Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-century France*, 146. Sedgwick skriver om Nicole: “By carefully analyzing the ethics of self-interest as well as emphasizing their beneficial effects, Nicole appears to have anticipated the ethics of utilitarianism that came to full fruition during the eighteenth century.” Sedgwick påpeker også at selv om jansenistene i noen henseender var det han kaller arkaiske og tradisjonelle, så bebudet/varslet de i noen henseender ideer som kom sterkere frem i opplysningstiden.

Voilà donc par-là tous les hommes aux mains les uns contres les autres; & si celui qui à dit [Hobbes] qu'ils naissent dans un état de guerre, & que chaque homme est naturellement ennemie de tous les autres hommes, eût voulu seulement représenter par les paroles la disposition du coeur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour legitime & pour juste, il auroit dit une chose aussi conforme à la verité & à l'expérience, que celle qui soutient est contraire à la raison & la justice.<sup>286</sup>

For at grådigheten og maktsyken ikke skal ta overhånd, vil Nicole ha lover og politisk orden som sørger for at alle holder seg innenfor grensen av det som er ønskelig, i en dyremetafor, lover som temmer menneskene, ”cependant par le moyen des loix & des polices, on apprivoise tellement ces bêtes feroces, qu'on en tire tous les services humains que l'on pourroit tirer de la plus pure charité.”<sup>287</sup>

Boisguilbert er ikke så opptatt av reguleringer og kontroll som Nicole. Keohane mener at Boisguilbert aksepterte jansenistenes tanker om grådighetens monopolistiske tendenser, det at hver enkelt vil ha mest mulig, også på bekostning av andre, som et resultat av egeninteressens korrupte sider. Boisguilbert mente at harmonien mellom individuell grådighet og felles nytte er naturlig, ”introduced by wise nature”.<sup>288</sup> Naturen er en autoritativ idé hos Boisguilbert, han likestiller natur og forsyn og viser dermed en kontinuitet mellom en kristen guddommelig vilje og argumentasjon for liberalistisk økonomi. I *Factum de la France* binder han sammen begrepene natur og forsyn:

Ce n'est qu'à la pointe de l'épée que la justice se maintient dans les rencontres: c'est néanmoins de quoi la nature ou la Providence se sont chargées. ... elle a mis un tel ordre que, pourvu qu'on la laisse faire, il n'est point au pouvoir du plus puissant, ... On a dit, *pourvu qu'on laisse faire la nature*, c'est-à-dire qu'on lui donne sa liberté, et que qui que ce soit ne se mêle à ce commerce que pour y départir protection à tous, et empêcher la violence.<sup>289</sup>

Her er det flere viktige momenter, Boisguilbert behandler natur og forsyn som det samme, han understreker at man må la ting skje uten innblanding, og med det mener han å gi handelsvirksomhet frihet, og at eneste grunnen til å blande seg inn handelsvirksomheten er hvis det gjelder beskyttelse av alle borgerne eller for å forhindre vold.

---

<sup>286</sup> Nicole, *Essais de morale*, ”Second Traité. De la charité et de l'amour-propre”, kap. 1, (134), 241.

<sup>287</sup> Ibid., ”De la Grandeur”, kap. 6, (171—172), 153.

<sup>288</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 353.

<sup>289</sup> Boisguilbert, *Factum de la France*, 280, (URL).

Hvis alle følger sin egeninteresse, uten å tenke på noen andre, så vil de, selv om de ikke drømmer om det, arbeide for det felles beste, som igjen er godt for deres private nytte, sier Pierre de Boisguilbert. ”Tous l'entretiennent nuit et jour par leur intérêt particulier, et forment en même temps, quoique ce soit à quoi ils songent le moins, le bien général de qui, malgré qu'ils en aient, ils doivent toujours attendre leur utilité singulière.”<sup>290</sup> Videre skriver han at hver enkelt vil forsøke å lage lover som passer en selv, og hver enkelt vil forsøke å berike seg på sin nabos bekostning, derfor trengs et lovverk eller *une police* som sørger for lov og orden:

Il faut une police pour faire observer la concorde et les lois de la justice parmi un si grand nombre d'hommes, qui ne cherchent qu'à la détruire et qu'à se tromper et à se surprendre depuis le matin jusqu'au soir, et qui aspirent continuellement à se procurer de l'opulence sur la destruction de leur voisin.<sup>291</sup>

Så kommer han tilbake til naturtanken og sier at det bare er naturen som kan få i stand en slik fred, lov og orden, og at en hver autoritet som forsøker å ødelegge denne balansen, ved å vedta noe som går i mot naturen, vil ødelegge alt, selv om intensjonene er de beste: ”Mais c'est à la nature seule à y mettre cet ordre et à y entretenir la paix; toute autre autorité gêne tout en voulant s'en mêler, quelque bien intentionnée qu'elle soit.”<sup>292</sup> Her har vi altså et syn på mennesket som er i tråd med det augustinsk-epikureiske og senere det jansenistiske, men hvor naturen og forsynet sørger for at alt fungerer, slik som Adam Smiths forklaring med *the invisible hand* som kommer senere. Egentlig er det ikke en forklaring, det er mer en observasjon av hva som skjer, uten at man kan konkretisere hva det er som fører til det felles beste annet enn hver enkelts uhindrede egeninteresse.

Boisguilbert avslutter paragrafen i kapittel 5 av *Dissertation — De la nature des richesses* med å gjenta hvordan naturen er den eneste som kan gi retningslinjer for hvordan autoritet skal utøves på en rasjonell måte, og at det er hver enkelts uhindrede jakt på profitt som skaper balansen i alle markeder og som er det beste for økonomien som helhet, la naturen gå sin gang.

---

<sup>290</sup> Ibid.

<sup>291</sup> Ibid.

<sup>292</sup> Boisguilbert, *De la nature des richesses, de l'argent et des tributs, où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles*, 1707. kap. 5, (URL).



La nature donc, ou la Providence, peuvent seules faire observer cette justice, pourvu encore une fois que qui que ce soit [d'autre] qu'elles ne s'en mêle; et voici comme elles s'en acquittent. Elles établissent d'abord une égale nécessité de vendre et d'acheter dans toutes sortes de trafics, de façon que le seul désir de profit soit l'âme de tous les marchés, tant dans le vendeur que dans l'acheteur; c'est à l'aide de cet équilibre et de cette balance que l'un et l'autre sont également forcés d'entendre raison, et de s'y [sou]mettre.<sup>293</sup>

Boisguilbert forklarer også hvordan egeninteressen fører til fordeler for alle parter, ved at alle gjør det de er best til, og at de handler uhindret med hverandre. Alle har fordel av en slik handel. Hans eksempel på hvordan handel er til det beste for hver enkelt, for landet og for alle land samlet bygger på frihet til å forfølge egeninteressen, og forståelsen av at isolasjon fører til et katastrofalt resultat for alle. Rikdommen blir større når man handler egostisk, men tillater at alle handler med hverandre. I *Factum de la France* gjennomgår Boisguilbert hvordan handelen er til det felles beste:

Que la richesse n'est autre choses qu'une jouissance entière, non-seulement de tous les besoins de la vie, mais même de tout ce qui forme les délices et la magnificence, pour lequel il faut avoir affaire avec plus de deux cents professions, qui composent aujourd'hui les États polis et opulents. A cet effet, il est nécessaire que tous ces deux cents métiers fassent un échange continuel entre eux, pour s'aider réciproquement de ce qu'ils ont de trop, et recevoir en contre-échange les choses dont ils manquent; et cela non seulement d'homme à homme, mais même de pays à pays et de royaume à royaume; autrement l'un périt par l'abondance d'une denrée ou sa disette, pendant qu'un autre homme, ou une autre contrée, sont dans la même misère d'une façon tout opposée. ... Il y a encore une attention à faire, qui est que ce désordre durera éternellement, si ce trafic, ou cet échange, si nécessaire et si utile, ne se fait avec un profit réciproque de toutes les parties, c'est-à-dire tant des vendeurs que des acheteurs, soit que le commerce se fasse par le canal de l'argent ou par troc de denrée à denrée; et celui qui prétend faire autrement non-seulement ruine son correspondant, mais se détruit aussi lui-même. Si le premier laboureur, trafiquant uniquement avec le pasteur, ne lui avait pas voulu donner assez de blé pour se nourrir, pendant qu'il eût exigé de lui tout son vêtement nécessaire, tiré des dépouilles des bêtes, non-seulement il l'aurait fait mourir de faim, mais il aurait lui-même péri dans la suite de froid, en détruisant le seul ouvrier de ce besoin si pressant, savoir le vêtement. Et cette harmonie, d'une nécessité si indispensable alors entre deux hommes, est de la même obligation entre plus de deux cents professions qui composent aujourd'hui le maintien de la France.<sup>294</sup>

Boisguilbert har en lang, men nyttig forklaring på hvorfor det alltid lønner seg å handle med andre, og at begge parter dør, enten av sult eller kulde, dersom de ikke handler. Det samme gjelder for handel mellom byer, provinser og land. Gjensidigheten, nytten og harmonien gjelder både på mikroplan, for individene, og på makroplan, for samfunnet som helhet. Keohane oppsummerer Boisguilberts viktigste påstander ved å si at selv ikke den sterkeste statsmakt, eller absolutistiske konge, kan få til det individene klarer helt på egenhånd ved å

---

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Boisguilbert, *Factum de la France*, 284—285, (URL).

følge egeninteressen, ”selfishly and ignorantly pursuing what they take to be their interest”, samfunnet holdes sammen av et gjensidig nettverk av transaksjoner mellom mennesker.<sup>295</sup>

La Bruyère skrev på slutten av 1600-tallet *Les Caractères*, som jeg har omtalt tidligere, ikke bare om individet, men også om fellesskapet (se side 50). I utgangspunktet beundrer han politiske systemer som klarer å fungere, selv om alle er opptatt av sine egne interesser. Det eksisterer et gjensidighetsforhold mellom kongen, eller statsoverhodet, og hans undersåtter: ”il y a un commerce ou un retour de devoirs du souverain; ... il s’agit de juger d’un coté entre les étroits engagements du respect, des secours, des services, de l’obéissance, de la dépendence; et d’un autre, les obligations indispensables de bonté, de justice, de soins, de défense, de protection”. Her skriver La Bruyère at både konge og undersåtter har sine plikter overfor hverandre. Respekt og lydighet byttes mot beskyttelse, lov og orden. La Bruyère er altså ikke for et system à la *laissez-faire*, eller som Nicole, som setter sin lit til et politisk system med en stor grad av mulighet for enkeltindividene til å følge sin egeninteresse og frihet til å handle. Likevel er han på linje med *laissez-faire* når det gjelder grunnlaget for politikken, hver enkelts mulighet til størst mulig lykke, og ikke, som tidligere, kongens ære og rikdom – *la gloire*. Samfunnet ikke er noe annet enn alle enkeltindividene ansett som en gruppe, og det kan være noe som er dårlig for den enkelte, men som kan være godt for fellesskapet.

L’on tolère quelquefois dans un État un assez grand mal, mais qui détourne un million de petits maux, ou d’inconvénients qui tous seraient inévitable et irrémédiable. Il se trouve des maux dont chaque particulier gémit, et qui deviennent néanmoins un bien public, quoique le public ne soit autre choses que tous les particuliers.<sup>296</sup>

La Bruyères bok gir et godt bilde av mange gjengse oppfatninger omkring menneskers samkvem, sosiale liv og politikk på slutten av 1600-tallet. Moralsynet er knyttet til jansenistenes negative oppfatning av mennesket, og samfunnssynet viser en gryende utilitarisme og en kritikk av Ludvig 14. som en absolutistisk monark.

---

<sup>295</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, 357.

<sup>296</sup> La Bruyère, *Les Caractères*, ”Du souverain ou de la République”, 370.

Marcel Raymond skriver at det er vanskelig å tenke seg en mer plettfri forvandling av de kristne verdiene og dygdene. Den eneste drivkraften for fellesskapets beste fra nå av (midten av 1700-tallet) er lysten og begjæret (eller egeninteressen og egen nytelse):

La science économique va établir ses "règles admirables" sur ce qui est un fait d'expérience, à savoir que la voie la meilleur pour assurer l'équilibre de la production et de la consommation, et la prospérité générale, c'est que chacun recherche spontanément ce qui lui est plus utile. Il serait difficile d'imaginer une plus nette subversion des valeurs chrétiennes; le seul moteur du "bien public" est désormais la concupiscence.<sup>297</sup>

Argumentasjonen for egeninteressen sukres ved å appellere til alt det gode den bidrar til for fellesskapet: stabiliteten, den økonomiske utviklingen, produksjon og forbruk, velstandsøkningen.

#### **4.5. Montesquieu – forutsigbarhet, stabilitet og trygghet**

Hirschman trekker frem tre forskjellige strategier for å styre menneskelige uregjerlige følelser i sin bok *The Passions and the Interests*. Den første strategien er å lage et politisk system som undertrykker følelsene, den andre er et system for å temme følelsene og den siste er et system der følelsene nøytraliseres ved at de settes opp mot hverandre (se avsnittene 4.1. og 4.2.). En undertrykkelse av følelsene finner man i Calvins augustinsk-inspirerte politiske doktriner. Smiths "invisible hand" hører hjemme i den andre strategien. Hvordan Smiths usynlige hånd fungerer konkret når individuelle følelser og interesser omformes til politisk og økonomisk stabilitet, er vanskeligere å forklare.<sup>298</sup> Hirschman sier selv at "we are left in the dark about the conditions under which that marvellous metamorphosis of destructive 'passions' into 'virtues' actually takes place".<sup>299</sup> Mandeville hører også til i kategori nummer to, fordi han mener at politikerne må overliste personlig følelser og temme uregjerlige private følelser til et felles sosialt beste – *private vices, public benefits* – argumentet. Den siste strategien går overordnet ut på å nøytralisere følelsene ved å sette dem opp mot hverandre og balansere dem. Som Hirschman skriver: "That one set of passions, hitherto known variously as greed, avarice, or love of lucre, could be usefully employed to oppose and bridle such other passions

---

<sup>297</sup> Raymond, "Du jansénisme à la morale de l'intérêt", 254.

<sup>298</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 144.

<sup>299</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 17.

as ambition, lust for power, or sexual lust.”<sup>300</sup> Her smelter tanken om nøytralisering av følelser og tanken om interesse som motivasjon sammen. Montesquieu-Steuart-doktrinen går ut på nettopp dette, sammensmeltningen av *Ragione di Stato*, som forfekter at handling i egeninteresse gir forutsigbare resultater, og det augustinske prinsippet om at forskjellige følelser holder hverandre i sjakk når de settes opp mot hverandre.<sup>301</sup> Montesquieu utgir *De l'esprit des lois* i 1751, 25 år før Adam Smiths *Wealth of Nations*. Som en avslutning av egeninteressen og det felles beste tar jeg med Montesquieus argumentasjon for handelens stabiliserende virkninger. Montesquieu-Steuart-doktrinen går ut på at utviklingen av et kommersielt samfunn er det mest effektive våpenet mot vilkårlig eller tyrannisk politisk styring. Grunntanken er at statsoverhodet eller styresmaktene styrer etter egeninteressen og ikke etter følelsesmessige motiver som grådighet, maktbegjær, ære eller forfengelighet. Montesquieu argumenterte for den politiske fordelene kapitalisme hadde med hensyn til stabilitet og trygghet.<sup>302</sup>

Doktrinen bygger, som nevnt, på to forskjellige intellektuelle tradisjoner: *Ragione di Stato*, som forfekter at handling i egeninteresse gir forutsigbare resultater, og det augustinske prinsippet om at forskjellige følelser holder hverandre i sjakk når de settes opp mot hverandre.<sup>303</sup> Spørsmålet er om selvreguleringen eller nøytraliseringen av følelser er nok til å holde statsoverhodets følelser i sjakk. I den augustinsk-epikureiske tradisjonen er det en viss skeptisisme i forhold til statsoverhodets private følelser.<sup>304</sup> Montesquieu tar med begge aspekter i det som av Hirschman kalles Montesquieu-Steuart-doktrinen. Montesquieu skriver: ”Et il est heurieux pour les hommes d’être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d’être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l’être.” Det er ikke i menneskets egeninteresse å forfølge sine egne, ofte ”umoralske”, følelser for langt. Montesquieu understreker i *De l'esprit des lois* at: ”Je le dirai toujours, c’est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès.”<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Ibid., 41.

<sup>301</sup> Sir James Steuart argumenterte for samme syn som Montesquieu i Storbritannia, derav navnet Hirschman velger å bruke.

<sup>302</sup> Steuart utelates her siden han tilhører skotsk opplysningstid.

<sup>303</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 135.

<sup>304</sup> Ibid., 150.

<sup>305</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Editions Garnier Frères, 1949), 4. del, 22. bok, kap. 22, 102.

Doktrinen hadde om mulig enda større gjennomslagskraft i økonomisk sammenheng enn i politisk sammenheng. Handel var det beste argumentet for fred og for å holde statsoverhodenes følelser i sjakk. Montesquieu påpeker flere ganger i bok 20 av *De l'esprit des lois* de formildende, fredsskapende og siviliserende effektene av handel: "Le commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces."<sup>306</sup> Der det er milde seder, eller sivilisert oppførsel, er det handel, og der det handles blir menneskene mer siviliserte.<sup>307</sup> Videre skriver han at handelens naturlige bidrag er fred. To nasjoner som handler med hverandre blir gjensidig avhengig av hverandre, og det er ikke deres interesse å krige, for det ødelegger for den gunstige handelen for begge parter. Begge parter har gjensidig glede av handelsutvekslingen.

On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs, par la même raison que les mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures; c'était le sujet des plaintes de Platon: il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours. L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendentes: si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels.<sup>308</sup>

og

Un commerce mène à l'autre; le petit au médiocre, le médiocre au grand; et celui qui a eu tant d'envie de gagner peu se met dans une situation où il n'en a pas moins de gagner beaucoup.<sup>309</sup>

Inntrykket av kjøpmannen, som var ansett som en umoralsk og noen ganger grådig person, ble hengende igjen lenge, men skiftet kom da det å tjene penger ble koblet til en rasjonell egeninteresse og ikke lenger til følelsemessige drifter som grådighet og søken etter penger. De negative aspektene ved det å tjene penger ble bakt inn i egeninteressen og snudd til noe positivt. I tillegg var handel *un doux commerce* – oversatt til noe mykt, beroligende, forsiktig, i motsetning til noe voldelig og krigersk. Jaques Savary skriver i *Le parfait négociant* fra 1675 i innledningskapittelet "De la Nécessité et Utilité du Commerce" at

De la manière que la Providence de Dieu a disposé les choses sur la terre, on voit bien qu'il a voulu établir l'union et la charité entre tous les hommes, puisqu'il leur a imposé une espèce de nécessité d'avoir toujours besoin les uns des autres. Il n'a pas voulu que tout ce qui est nécessaire à

---

<sup>306</sup> Ibid., 4. del, 20. bok, kap. 1, 8.

<sup>307</sup> Muller diskuterer Voltaire i *The Mind and the Market* og underskriver på det samme resonnementet, egeninteressen er bedre i stand til å fremme sosial og økonomisk stabilitet enn ideologiske fanatismer, jakten på økonomisk gevinst gjør menneskene mildere. Se kap. 2, "Voltaire: A merchant of a noble kind".

<sup>308</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 4. del, 20. bok, kap. 1, 8—9.

<sup>309</sup> Ibid., 4. del, 20. bok, kap. 4, 11.

la vie se trouvât en un même lien, il a dispersé ses dons, afin que les hommes eussent commerce ensemble, et que la nécessité mutuelle qu'ils ont de s'entr'aider pût entretenir l'amitié entre eux: c'est cet échange continu de toutes les commodités de la vie qui fait le commerce, et c'est commerce aussi qui fait tout la douceur de la vie, puisque par son moyen il y a partout abondances des choses.<sup>310</sup>

Denne teksten er skrevet lenge før Montesquieus *De l'esprit des Lois*, men den understreker det samme, handelens fredsskapende og milde karakter, samt nødvendigheten av den. Handel skaper avhengighet og gjensidig forståelse. Et nettverk av handlende er mye sterkere enn et staters politiske interesser. Voltaire skriver noe av det samme i *Lettres philosophiques* – brev 10, ”Sur le Commerce”:

un homme comme moi, un homme de ma qualité, et mépriser souverainement un négociant; le négociant entend lui-même parler si souvent avec mépris de sa profession, qu'il est assez sot pour en rougir. Je ne sais pas lequel est le plus utile à l'État, ou un seigneur bien poudré qui sait précicément à quelle heure le roi se lève, à quelle heure il se couche, et qui se donne des airs de grandeur en jouant le rôle d'esclave dans l'antichambre d'un ministre, ou un négociant qui enrichit son pays, donne de son cabinet des ordres à Saurate et au Claire, et contribue au bonheur du monde.<sup>311</sup>

Voltaires kommentar viser tydelig hans forakt for gamle idealer og hans positive innstilling til handelsmannen, som ikke kaster bort tiden sin på det gamle hykleriet og skuespillet, men som tar i et tak, arbeider for seg selv og for fellesskapet og landets beste. Muller bemerker at Voltaire her ser på kjøpmannen som den nye helten, jevnfør gjennomgangen i del 4.1.<sup>312</sup>

Denne motivasjonen bringer frem et annet argument for økonomiens positive effekt, den som driver handel med egeninteressen som motivasjon er forutsigbar. Forutsigbarhet er et av de viktigste positive elementene ved egeninteressen i økonomisk sammenheng. Driver man handel er man drevet av egeninteresse. Egeninteressens karakter er rasjonell, kalkulerende, målet er alltid å tjene penger, ikke bare på kort sikt, men også på lang sikt. Dermed kontrolleres grådigheten, fordi går man for langt på kort sikt, straffer det seg på lang sikt. Følelsene er ikke lenger voldsomme, uforutsigbare og ukontrollerbare, de er forutsigbare,

---

<sup>310</sup> Jaques Savary, *Le parfait négociant*, 1675, i *Commerce et Corporations*, red. av Raymond Boisdé (Angoulême: Edition Libréaliste, 1941), 98.

<sup>311</sup> François-Marie Arouet Voltaire, *Lettres philosophiques*, Dixième lettre, ”Sur le Commerce”, red. av Frédéric Deloffre (Paris: Gallimard, 1986), 76.

<sup>312</sup> Muller, *The Mind and the Market*, se særlig 23—36. Se også Henry C. Clark, *Commerce, Culture and Liberty: Readings on Capitalism before Adam Smith* (Indianapolis: Liberty Fund, 2003). Tre utdrag fra Voltaires skrifter om forsvar for luksus, forbruk og handel skrevet mellom 1736 og 1738.

kontrollerte og konstante.<sup>313</sup> Det er en fordel, både for hver enkelt og for andre, at egeninteressen er forutsigbar og konstant. Det betyr at “man vet hvor man har hverandre til en hver tid”. Denne forutsigbarheten ble et viktig politisk argument, men enda viktigere ble argumentet i økonomisk sammenheng. Forutsigbarhet og rasjonell egeninteresse som utgangspunkt lever ennå i økonomisk tenkning og økonomiske modeller. Det å være forutsigbar er rasjonelt.<sup>314</sup>

På det politiske plan kunne forutsigbarhet brukes om statsinteresser, også. Selv om stater interesser ofte er motstridende, var det likevel slik at det ofte var bedre å finne en balanse enn å ty til ukontrollerte følelser, ofte med voldelige konsekvenser. Gjennomslagskraften er større i økonomien, men samtidig er det slik at handel mellom individer eller stater virker stabiliserende også i politikken. Selv om man på 1700-tallet ofte forfektet en merkantilistisk økonomisk politikk, der det var om å gjøre å eksportere mer enn man importerte, var det etter hvert bredere forståelse av at handel kunne være en ”win-win”-situasjon, at begge parter kunne tjene på det.<sup>315</sup> I tillegg kom den fredskapende effekten, den siviliserende effekten og den stabiliserende effekten, for å nevne noen av argumentene.<sup>316</sup>

Montesquieu mente at et demokrati basert på handel brakte med seg mange positive sosiale, politiske og økonomiske elementer. Han skriver i del 1 av *De l'esprit des lois* at

Il est vrai que, lorsque la démocratie est fondée sur le commerce, il peut fort bien arriver que des particuliers y aient de grandes richesses, et que les mœurs n'y soient pas corrompues. C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle. Ainsi, tandis que cet esprit subsiste, les richesses qu'il produit n'ont aucun mauvais effet. Le mal arrive, lorsque l'excès des richesses détruit cet esprit de commerce; on voit tout à coup naître les désordres de l'inégalité, qui ne s'étaient pas encore faire sentir.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> Se tidligere sitat fra Nedham, *Interest Will Not Lie*, i del 4.2. side 82.

<sup>314</sup> Hentet fra grunnleggende bøker i økonomisk teori ved Norges Handelshøyskole.

<sup>315</sup> Victor Norman, *En liten åpen økonomi*, 2. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 1986), 9.

<sup>316</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 51—52. Hirschman nevner gjensidig avhengighet og nettverk: “The benefits to be derived from the predictability of human conduct based on interest loomed largest when the concept was used in connection with economic activities of individuals. ... The by-product of individuals acting predictably in accordance with their economic interest was therefore not an uneasy *balance*, but a strong *web* of interdependent relationships. Thus it was expected that expansion of domestic trade would create more cohesive communities while foreign trade would help avoid wars between them.”

<sup>317</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1. del, 5. bok, kap. 6, 52.

Handelsmannen står dermed for dygder som ansees som positive, her er ingen grådighet, stolthet, misunnelse eller sluhet. Handelsmannen blir i stedet trukket frem som et ideal til etterfølgelse og som en viktig bestanddel av et velfungerende samfunn. Handelsånden fremmer sparsommelighet, moderasjon, arbeidssomhet, rolighet og orden. Her påpeker Montesquieu flere av de argumentene Weber bruker som beskrivelse av den kapitalistiske ånd. Dessuten argumenterer Montesquieu for at handelen holder statsoverhodets grådighet i sjakk. Han beskriver handelens historie i Europa og viser hvordan konger og tidligere klanledere samlet rikdommer og var drevet av grådighet og makt og hvordan blant annet jødene ble fordrevet, robbet og forfulgt. Resultatet ble, ifølge Montesquieu, at jødene fant opp *vekselen — les lettres de change*. Dermed ble rikdom frigjort fra fast eiendom og eiendeler til verdipapirer og verdier som kunne flyttes over landegrensene uten hindringer. Handelen ble internasjonal og uangriplig, samt at handelsmennene, deriblant jødene, ble frigjort fra statsoverhodets maktgrep.<sup>318</sup>

Montesquieus konklusjon brukes som motto for Montesquieu-Steuart-doktrinen, både hos Pierre Force og som epigram hos Hirschman: ”Et il est heureux pour les hommes d’être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d’être mechants, ils ont pourtant *intérêt* de ne pas l’être.”<sup>319</sup> Hirschman påpeker at tiden bar preg av at følesene skulle holdes i sjakk, fordi det ikke er i ens egeninteresse å forfølge dem. Det er ikke lønnsomt å blande seg inn, utnytte eller utsuge sine medmennesker eller undersåtter, fordi det betyr at en selv får det verre. Hirschman skriver at Montesquieus generalisering ”is a truly magnificent generalization built on the expectation that the interest — that is, commerce and its corollaries, such as the bill of exchange — would inhibit the passions and the passion-induced ‘wicked’ actions of the powerful.”<sup>320</sup>

Vellykket, fremgangsrik handel er også bra for staten og for helheten, ikke bare for hver enkelt. Force understreker at Montesquieus resonnement er del av den augustinsk-

---

<sup>318</sup> Ibid., del 4, 21. bok, kap. 20, 62. ”Cependant on vit le commerce sortir du sein de la vexation et du désespoir. Les Juifs, proscrits tour de chaque pays, trouverent le moyen de sauver leurs effets. Par là ils rendirent pour jamais leurs retraites fixes; car tel prince qui voudrait bien se défaire d’eux, ne serait pas pour cela d’humeur à se défaire de leur argent. Ils inventèrent les lettres de change; et par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout; le négociant le plus riche n’ayant que des biens invisible, qui pouvaient être envoyés partout, et ne laissaient de trace nulle part.”

<sup>319</sup> Ibid., del 4, 21. bok, kap. 20, 63, (Min kursivering).

<sup>320</sup> Hirschman, *The Passions and the Interests*, 73.



epikureiske tradisjonen med et pessimistisk menneskesyn, men som utnyttet på riktig måte gjør umoral om til noe positivt. ”Montesquieu’s analysis must be understood within the Epicurean/Augustinian tradition because of its combination of moral pessimism and upbeat assessment of the beneficial consequences of vice.”<sup>321</sup> *La lettre d’échange* er ikke oppfunnet av lyst, men av nødvendighet. Det er prinsens grådighet som har fremtvunget et instrument for å få kontroll over egne verdier. Resultatet er likevel positivt for helheten og for hver enkelt, men det var ikke motivasjonen i utgangspunktet. Utviklingen av handel er, satt på spissen, et resultat av prinsenes eller statsoverhodenes grådighet. ”Ainsi nous devons ... à l’avarice des princes, l’établissement d’une chose qui le met [le commerce] en quelque façon hors de leur pouvoir.”<sup>322</sup> Et ytterligere argument om at god oppførsel egentlig har sine røtter i grådighet har vi også hos La Rochefoucauld: ”Il est de la reconnaissance comme la bonne foi des marchands, elle entretient le commerce; et nous ne payons pas parce qu’il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent.”<sup>323</sup> Vi betaler og oppfører oss ordentlig, ikke fordi handelsmannen fortjener det, men fordi det tjener oss på lang sikt, vi får lettere lov til å handle eller låne penger neste gang. La Rochefoucaulds argument er ikke ulikt Adam Smiths berømte sitat om ”the butcher and the brewer”.

Montchrétien, Boisguilbert og Montesquieu argumenterte alle for positive virkninger av økonomisk aktivitet, og de brukte individenes motivasjon som en forutsetning. Jansenistene og moralfilosofene stilte spørsmål om menneskets motivasjon, mens de tre nevnte ”økonomisk-politiske” tenkerne la til grunn den egoistiske motivasjonen som drivkraft i en positiv økonomisk utvikling. Egeninteressen gled inn i økonomisk-politisk argumentasjon, og etter hvert ble den tatt for gitt. Markedets dynamikk har egeninteressen som forutsetning.

---

<sup>321</sup> Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 152.

<sup>322</sup> Montesquieu, *L’esprit des lois*, del 4, 21. bok, kap. 20, 62.

<sup>323</sup> La Rochefoucauld, *Maximes*, maksime 223, 441.

## 5. ”De la morale à l'économie politique”

Spørsmålene som Jean Lafond tar opp i sin artikkel ”De la morale à l'économie politique” har vært sentrale i min oppgave. Han spurte som følger:

How did a practice of ethical or moral reflection, concerning the relation of man to man, give rise to autonomous economic speculation, concerning the relation of man to things? How, from a morality making disinterest the chief prerequisite of virtue, was there derived an economic policy making self-interest freely pursued the means to the greatest good?<sup>324</sup>

Svarene finnes etter min mening i de to diskursene jeg har gjennomgått. Den augustinsk-epikureiske moraltradisjonen sier at mennesket søker nytte eller lykke, at mennesket er ute av stand til å gjøre noe godt på egenhånd og at egeninteressen er umoralsk, men til dels rasjonell. Interessediskursen, der interesse som begrep blir stadig mer brukt, samtidig som interesse, særlig på det individuelle planet, nærmer seg *amour propre éclairé*. Begge de to diskursene sier noe om hvordan egeninteressen virker for fellesskapets beste, men her er interessediskursen sterkere og tydeligere enn den augustinsk-epikureiske. Likevel viser gjennomgangen min at den augustinsk-epikureiske moraldiskursen i aller høyeste grad påvirker senere økonomisk-politiske tenkere (jevnfør min gjennomgang av Nicoles bidrag), og at interesse som begrep har klare forbindelser til *amour propre* og de franske moralfilosofenes utlegninger om menneskets psyke, motivasjoner og sosiale omgang.

Nicole og La Rochefoucauld har vært mine hovedpersoner, fordi de begge har grundige analyser av begrepet *amour propre*. Gita May skriver:

The aim of the *moralistes* was to seek the truth in human behaviour and motivation. From the pen of these misanthropic, frequently misogynous men came forth a stream of observations that would feed the cogitations and meditations of generations of writers in France and elsewhere, probably because they found irresistible the challenge that the prospects for any human virtue are indeed practically hopeless.<sup>325</sup>

---

<sup>324</sup> Lafond, ”De la De la morale à l'économie politique”, 187. (Engelsk i originalteksten.)

<sup>325</sup> Gita May, ”The legacy of the moralists”, i *De la De la morale à l'économie politique*, red. av Pierre Force og David Morgan (Pau: Publications de l'université de Pau, 1996), 200.

Begge påvirker andre tenkere, som Bayle og Mandeville, som gjennomgår de samfunnsmessige konsekvensene av at hver enkelt er drevet av egeninteresse og søker nytelse. Moraldiskusjonen dreies fra å se på motivasjonen til å se på resultatene. Motivasjonen blir fastlagt, fordi hver enkelt er drevet av *amour propre*. Den er egoistisk, nytelsesøkende, drevet av egen vinning. Resultatene av egoistisk handling i økonomisk sammenheng er positive. Egen vinning er fint for fellesskapet, fordi hver enkelt temmer sin nytelse ved hjelp av rasjonelle, økonomiske kalkulasjoner.

Grunntanken i oppgaven min har vært at økonomi er drevet av egeninteressens søken etter nytte, nytelse og lykke. Jeg mener også at økonomisk tankegang har røtter mye lenger tilbake enn Adam Smiths utgivelse av *Wealth of Nations*. Denne oppgaven har sett nærmere på utviklingen av den augustinsk-epikureiske tradisjonen i fransk tenkning fra midten av 1600-tallet til midten av 1700-tallet. De franske tenkerne bar med seg en lang tradisjon av negativ innstilling, både til menneskenaturen og til økonomi og penger. Den strengt religiøse kristne tenkningen, som går under fellesbetegnelsen jansenisme, underbygde Augustins negative syn på menneskenaturen og menneskets evne til å utføre noe dygdig og godt på egenhånd. I tillegg befestet jansenistene den epikureiske doktrinen om at enhver søker sin egen lykke. De jansenistiske tenkernes viktigste bidrag til utviklingen av egeninteressen er gjennomgangen flere av dem har av begrepet *amour propre* og, i kjølevannet av dette, *intérêt*. Selv om utgangspunktet for dem er at *amour propre* er grunnleggende negativt, så viser det seg at ved å utnytte den kunnskapen man har om menneskenaturen på en riktig måte kan oppnå noe positivt, både for hver enkelt og for fellesskapet. For å komme så langt som å akseptere *amour propre* og utnytte motivasjonen til noe positivt, viser blant annet Nicole hvordan handlinger gir samme positive resultat, enten det er nestekjærligheten eller *amour propre* som har vært motivet. Når man har kommet dit, gjelder det å finne muligheter for å nyttiggjøre seg *amour propre* som motivasjonsfaktor. *Honnêteté*, rasjonell, opplyst egeninteresse eller strategier for å sette følelser opp mot hverandre er eksempler på hvordan *amour propre* temmes, gjøres nyttig og bli stueren.

Interesse blir et alternativ til følelsesstyrt motivasjon. Interesse, som synonymt med *amour propre éclairé*, innebefatter en mengde følelser, også mange negative, men begrepet inneholder i tillegg elementer av rasjonalitet og fornuft, som blant annet avsnittet om opplyst

egeninteresse viser. Da har egeninteressen forvandlet seg fra noe udelt negativt til en positiv motivasjonsfaktor for handling, forutsatt at man aksepterer maskeraden det innebærer.

I utviklingen av en ”økonomisk moral” er begrepet *intérêt* viktig. Handler man i sin interesse er man forutsigbar, rasjonell og kalkulerende. Det å følge sin egeninteresse gjennom å tjene penger ble positivt, fordi det kanaliserte sterke negative følelser inn i en aktivitet som ikke var ødeleggende for fellesskapet, men som ivaretok den enkeltes interesse og samtidig var til fellesskapets beste. Æren skifter fra dyktighet på slagmarken til dyktighet i ”business”. Egeninteressen eller interessen var en populær, realistisk og oppnåelig middelvei for de fleste, ridderidealer var for de færreste, handel angikk mange flere. Grunnholdningen innen de økonomiske vitenskaper er at det ikke er noen motsetning mellom følelser og interesse, det vil si at det er en harmoni eller balanse. Følelser er heller ikke ansett som destruktive, de har blitt nøytralisert, og kanalisert inn i interessen som et rasjonelt uttrykk for menneskelige motiv innen økonomiske beslutninger. I tillegg er grunntanken at hver enkelts handling i økonomisk sammenheng også bidrar til fellesskapets beste. Man kan like eller ikke like de private motivene for økonomisk handling, men det beste er å utnytte dem til det felles beste. At egeninteresse i betydningen — *amour propre* — er mer ambivalent og har blitt gjenstand for kritikk og diskusjon, er ikke overraskende. Det at all menneskelig handling skal ha sine røtter i egoisme er en ekstrem oppfatning. Likevel har egeninteressen overlevet som første prinsipp for motivasjon innen de økonomiske vitenskaper og lever i beste velgående i dag.

# Litteraturliste

Primærkilder:

Abbadie, Jacques. *L'art de se connaître soi-même*. Basert på utgaven fra 1712. Paris: Fayard, 2003.

Abbadie, Jacques. *Traité de la vérité de la religion chrétienne*. eBooksLib.com, 2001.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*, elektronisk scannet utgave fra 1740, Amsterdamutgaven.

<http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/BAYLE.sh?PAGEOBJECT=1223>, 18/10-2007.

Bayle, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: GF Flammarion, 2007.

Boisguilbert, Pierre de. *De la nature des richesses, de l'argent et des tributs, où l'on découvre la fausse idée qui règne dans le monde à l'égard de ces trois articles*. 1707.

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/boisguillebert/boisg03.htm#06>.  
10.9.2007

Boisguilbert, Pierre de. *Factum de la France*.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9578f/f138.table>, 6.9.2007.

Esprit, Jacques. *La fausseté des vertus humaines*. Kap. 17.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k882828.pdf>, 22/10-2007.

La Bruyère, Jean de. *Les Caractères, ou, les moeurs de ce siècle*. I *Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon. Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841.

La Bruyère, Jean de. *Les Caractères*. Paris: Le Livre de Poche Classique, Librairie Générale Française, 1995.

- La Rochefoucauld, François, duc de. "Portrait de La Rochefoucauld par lui-même."  
[http://www.artdubonheur.com/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=8&Itemid=31](http://www.artdubonheur.com/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8&Itemid=31), 13/2-2007.
- La Rochefoucauld, François, duc de. *Réflexions ou sentences et maximes morales. I Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon. Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841.
- Malebranche, Nicholas. *Traité de morale*. Paris: GF-Flamarion, 1995.
- Mandeville, Bernard. *The fable of the bees and other writings*. Forkortet utgave red. av E.J. Hundert. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992.
- Montchrétien, Antoyne de. *Traicté de l'oeconomie politique dédié en 1618 au Roy et à la Mère du Roy*. Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1924.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de La Brède et de. *De l'esprit des lois*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1949.
- Nicole, Pierre. *Essais de morale*. Vol. 1, Tomes 1—6. Genève: Slatkine Reprints, 1971, Réimpression de l'édition de Paris, 1733—1771.
- Nicole, Pierre. *Essais de morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Red. av Philippe Sellier. Paris: Agora les classiques, 2003.
- Pascal, Blaise. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1991.
- Rohan, Henri de. *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

[http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_ineg.html#PREMIERE%20PARTIE](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_ineg.html#PREMIERE%20PARTIE).

Savary, Jacques. *Le parfait négociant*. 1675. I *Commerce et Corporations*, red. av Raymond Boisdé. Angoulême: Éditions Liberaliste, 1941.

Senault, Jean-François de l'Oratoire. *De l'usage des passions*. Utgave basert på førsteutgaven fra 1641. Paris: Fayard, 1987.

Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. 5. utg. New York: Bantam Classic, 2003.

Vauvenargues, Luc de Clapier, marquis de. *Oeuvres complètes*. I *Choix de Moralistes Français*, red. av J.A.C. Buchon. Paris: A-Desrez, Libraire-Editeur, 1841.

Voltaire, François-Marie Arouet. *Lettres philosophiques*. Red. av Frédéric Deloffre. Paris: Gallimard, 1986.

Sekundærkilder:

Benichou, Paul. *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948.

Berry, Christopher J. *The Idea of Luxury*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cadet, F. *Pierre de Boisguilbert. Precurseur des economistes, sa vie — ses travaux — son influence*. Paris: Librairie Guillaumin, 1871.

Clark, Henry C. *Commerce, Culture and Liberty: Readings on Capitalism before Adam Smith*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

Daniélou, Cathrine. "Du fragment au discours: Les *Essais de morale* de Pierre Nicole". I *De la morale à l'économie politique: Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, red. av Pierre Force et David Morgan, 31—40. Pau: Publications de l'université de Pau, 1996.

Dickey, Laurence. "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory", *Critical Review* (New York: 1990): 387—431.

Eriksen, Trond Berg. *Augustin: Det urolige hjertet*. Oslo: Universitetsforlaget, 2000.

Force, Pierre. "Introduction". I *De la morale à l'économie politique: Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, red. av Pierre Force og David Morgan, 9—18. Pau: Publications de l'université de Pau, 1996.

Force, Pierre. *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Furber, Donald. "The myth of *amour-propre* in La Rochefoucauld". *The French Review*, vol. 43, nr. 2. (Desember 1969): 227—239.



- Gunn, J.A.W. "Interest Will Not Lie", *Journal of the History of Ideas*, vol. 29 nr. 4 (Oct—Dec., 1968): 551—564.
- Gunn, J.A.W. *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Hecht, Jacqueline. "Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique". Presentation d'une publication de l'I.N.E.D. i *Population (French Edition)*, 22e Année, No. 1, La Conférence démographique européenne (Jan.—Feb., 1967): 111—116.
- Heilbron, Johan. *The rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Hirschman, Albert O. *Rival Views of Market Society: and other recent essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- Hirschman, Albert O. *Shifting Involvements*. Twentieth Anniversary Edition. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Hirschman, Albert O. *The passions and the Interests*. Twentieth Anniversary Edition. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Holmes, Stephen. "The Secret Story of Self-Interest". I *Beyond Self-Interest*, red. av Jane J. Mansbridge, 267—286. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Horne, Thomas A. *The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*. New York: Columbia University Press, 1978.
- James, E.D. *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist: A Study of his Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

- Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Keohane, Nannerl O. "Nonconformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Dennis Veiras". *Journal of the History of Ideas*, vol. 35 nr. 4. (1974): 579—596.
- Krailsheimer, A.J. *Studies in self-interest, From Descartes to La Bruyère*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Lafond, Jean. "Augustinisme et épikurisme au XVIIe siècle". I *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*. 345—368. Paris: Champion, 1996.
- Lafond, Jean. "De la De la morale à l'économie politique, ou de La Rochefoucauld et des moralistes Jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville". I *De la De la morale à l'économie politique: Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, red. av Pierre Force og David Morgan, 187—196. Pau: Publications de l'université de Pau, 1996.
- Levi, Anthony. *French Moralists: The Theory of the Passions 1585 to 1649*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- May, Gita. "The legacy of the moralists". I *De la De la morale à l'économie politique: Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, red. av Pierre Force og David Morgan, 197—202. Pau: Publications de l'université de Pau, 1996.
- McKenna, Anthony. "Bayle, moraliste Augustinien". I *De la De la morale à l'économie politique: Dialogue franco-américain sur les moralistes français*, red. av Pierre Force og David Morgan, 175—186. Pau: Publications de l'université de Pau, 1996.
- Macpherson, C.B. "The Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses", *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, nr. 1 (Jan.—Mar., 1978): 101—118.

- Muller, Jerry. Z. *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. New York: Anchor Books edition, 2003.
- Norman, Victor. *En liten åpen økonomi*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1986.
- Pocock, J.A.G. *The Machiavellian Moment*. 2. utg. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Raymond, Marcel. “Du Jansénisme à la morale de l’intérêt”. *Mercure de France* (Paris: Juin 1957): 238—255.
- Sandmo, Agnar. *Samfunnsøkonomi: en idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- Schneewind, J.B. red. *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sedgwick, Alexander. *Jansenism in Seventeenth-Century France*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1977.
- Strøksnes, Morten Andreas. *Det kommersialistiske manifest: et essay om Bernard Mandeville (1670—1733): The Fable of the Bees og den tidlige engelske moderniteten*. Hovedoppgave i idéhistorie, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo, 1996.
- Taveneaux, Réne. *Jansénisme et politique*. Paris: Armand Colin, 1965.
- Taveneaux, Réne. *Jansénisme et prêt à intérêt*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.
- Thirouin, Laurent. red. ”Innledning”. I Pierre Nicole. *Essais de morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Van Kley, Dale. ”Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest”. I *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, red. av Alan

Charles Kors og Paul J. Korshin, 69—85. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

Wade, Ira O. *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Visions*. Utvidet utgave. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1960, 2004.

Young, Jeffrey T. *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1997.